



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

PERS İMPARATORLUK GELENEĞİNİN ABBÂSÎ SİYASAL DÜZENİNE ETKİSİ VE İBNÜ'L- MUKAFFA'IN ROLÜ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM*

Necmeddin TURAN**

Öz

İnsanlık tarihi boyunca birçok medeniyet doğdu, gelişti, düşüşe geçti ve bazen de karşılıklı olarak birbirlerini etkiledi. İslâm Medeniyeti de Emevîler ve Abbâsîler döneminde Bizans ve Pers kültür havzasıyla karşı karşıya geldiğinde özellikle felsefi ve teolojik açıdan bir karşılıklı etkileşim süreci başladı. Bu etkileşim, entelektüel sahada kalmayıp devlet bürokrasisi ve düzenine de sirayet etti. Abbâsîlerin Pers kültüründen daha çok etkilendikleri ve Pers ideolojisinin İbnü'l-Muqaffa' (ö. 142/759) tarafından devlete aktarıldığına dair yaygın bir kanı vardır. Fakat Pers kültür ve ideolojisinin İslâm medeniyetini etkilemesi sadece Abbâsîler dönemine has bir olgu değildir ve hilafet pratiği ölçeğinde düşünüldüğünde Emevî ve Abbâsî tecrübesi arasında büyük bir fark yoktur. İbnü'l-Muqaffa'ın Pers düşüncesini İslâm'a uygun hale getirdikten sonra Abbâsî devlet düzenine aktarmak istediği de unutulmamalıdır.

Bu çalışma Emevî ve Abbâsîler dönemi boyunca Pers kültürü ve ideolojisinin İslâm medeniyetini nasıl etkilediğini ve İbnü'l-Muqaffa'ın buradaki rolünün gerçek niteliğini ortaya koyacak.

Anahtar kelimeler: Kelam, İbnü'l-Muqaffa', Abbâsîler, Emevîler, Persler, iktidar, İmam (Halife).

A CRITICAL APPROACH TO THE IMPACT OF PERSIAN IMPERIAL CUSTOMS ON THE ABBÂSÎD POLITICAL ORDER AND THE ROLE OF IBN AL-MUQAFFA

ABSTRACT

Throughout the history of humanity, many civilizations were born, developed, declined, and sometimes mutually influenced each other. When the Islamic civilization faced the Byzantine and Persian cultural factors during the Umayyads and Abbâsîds, a process of intellectual

Makalenin Geliş Tarihi: 26.04.2018 **Makalenin Kabul Tarihi:** 20.07.2018

* Bu makale, Doç. Dr. Ramazan Yıldırım danışmanlığında hazırlanan ve 25.07.2017 yılında oy birliğiyle kabul edilen "İbnü'l-Muqaffa'ın Siyasal Düşüncesi" adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır

** Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, e-mail: necmeddin.turan@gmail.com

and philosophical interaction began. This interaction was not intellectual territory but spreaded to the state bureaucracy and system. There is a widespread belief that Abbâsîd's state system is more influenced by the Persian culture and ideology, also the Persian ideology is transferred to the state by Ibn al-Muqaffa. But the influence of the Persian culture and ideology on the Islamic civilization is not unique to the Abbâsîd period alone and when considered in the point of caliphate practice there is not a big difference between the Umayyads and Abbâsîds experiences. It should not be forgotten that Ibn al-Muqaffa wanted to transfer Persian thought into Abbâsîd's state system after adapting the Persian thought to Islam.

This study will reveal how the Persian culture and ideology affected the Islamic civilization during the Umayyad and Abbâsîds period and the real quality of İbn al-Muqaffa's role in that.

Keywords: Kalam, Ibn al-Muqaffa', Abbâsîds, Umayyads, State, Persians, The Imam (Khalifa).

Giriş

İnsanlık tarihi, başından beridir birçok medeniyete ve bu medeniyetlere koştut olarak ortaya çıkan ve gelişen çeşitli kültür havzalarının varlığına şahitlik etmektedir. Medeniyetlerin paradigmatik kodlarını ihtiva eden kültür havzaları, kendi içerisinde toplumların dini, siyasi, iktisadi, psiko-sosyal tecrübe ve tasavvurlarını barındırır. Toplum ve insan gerçeği, medeniyet ya da kültür olgusunun eksen öğeleri olduğuna göre değişim ve gelişim potansiyelini haiz kültürel bir süreklilikten de söz edilmelidir. Bu açıdan medeniyetler varlıklarını sürdürürlerken aynı zamanda bir evrimden de geçerler. Dinamiktirler; yükselirler ve yıkılırlar, birleşirler ve bölünürler.¹

Huntington, medeniyetlerin siyasal değil kültürel varlıklar olduklarından düzeni korumak, adaleti sağlamak, vergi toplamak, anlaşmalar yapmak türünden bir hükümeti, siyasal düzeni gerektirecek hiçbir şeyi yapmadıklarını düşünür.² Ancak medeniyetlerin siyasal yapısı, medeniyetler arasında farklılıklar gösterdiğine ve zamanla o medeniyet içinde değiştiğine göre³ bir medeniyete, hangisi kültürel ve toplumsal olana uygunsu o siyasal düzeni salık veren *'total paradigmatik bilinç'* kazandıracak şeyin, kültürün hem beslediği hem de beslendiği ve her bir toplum için en az bir yanıyla özgün olan *siyasal tasavvurlar* olacağı gözden

¹ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, trc. Mehmet Turhan, Y. Z. Cem Soydemir, 3. Baskı, (İstanbul: Türk Demokrasi Vakfı, 2004), 51.

² Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 52.

³ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 52.

kaçırılmamalıdır. Zaten bu nedenle bir medeniyet bir ya da birden fazla siyasal birim içerebilir. Bu birimler her birinin değişik hükümet biçimine sahip olduğu kent devletler, imparatorluklar, federasyonlar, konfederasyonlar, ulus, devletler, çok uluslu devletler olabilir. Bunun bir sonucu olarak da bir medeniyet geliştikçe bu medeniyeti oluşturan siyasal birimlerin sayısı ve doğasında da normal olarak birtakım değişiklikler ortaya çıkar.⁴ İslâm medeniyetinin siyasal açıdan izlediği çizgi ve geçirdiği değişimler de hemen hemen aynı saiklerin etkisi altında kalmış gibi görünmektedir.

Kuşkusuz İslâm toplumlarının sadece politik değil entelektüel olarak da değişim/dönüşüm geçirmeleri, özgün iç dinamikler kadar oldukça güçlü dış dinamiklerin de etkisiyle başladı. Yakın ve komşu medeniyetler olarak Bizans ve Sâsânî imparatorluk havzasına girişinden sonra İslâm medeniyeti düşünsel temellerini yeni bir konumlanmaya tabi tutarak maruz bırakıldığı etkileri bünyesiyle uyumlu kılacak bir arayışa girdi. Medeniyetler arasındaki en dramatik ve en önemli temasların bir medeniyetteki halkın bir başka medeniyetteki halkı fethetmesi, ortadan kaldırması ya da egemenliği altına alması olduğu⁵ düşünüldüğünde İslâm medeniyeti için bu arayışı başlatan gelişmelerin İslâm ordularının Bizans ve Sâsânî topraklarına girişiyle başladığı görülür.

1. EMEVİ VE ABBASİ DÖNEMİ BOYUNCA PERS ETSİNİN SOSYO-POLİTİK YANSIMALARI

Yeni kurulan İslâm devleti, Pers kültür ve medeniyet havzasıyla doğrudan ve geniş ölçekli temasını özellikle Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde yapılan fetihlerden sonra gerçekleştirdi ve ilerleyen yıllar boyunca artarak devam edegelen bu temas zamanla daha da karmaşık bir yapıya büründü. Pers kültür ve medeniyet öğeleri, İslâm'ın dış tarihine olduğu kadar iç tarihine de etki eden zengin bir role sahip oldular.⁶ Kuşkusuz bu rol Hz. Ömer, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde, her devrin kendine has birtakım dinamikleri nedeniyle farklı etki çapına ve türüne sahip oldu. Emevî iktidar merkezinin Şam'da olması ve Arap kimliğine yapılan aşırı vurgu, Emevîler devri boyunca toplumsal katmanlardaki Pers etkisinin Abbâsîler dönemindeki kadar görünür olmamasının nedeni gibi görünmektedir. Ancak yine de Bizans ve Pers medeniyetine dair ilginin Emevîler dönemi boyunca

⁴ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 52.

⁵ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 60.

⁶ M. Inostranzev, *Iranian Influence on Moslem Literature*, Rusça'dan İngilizce'ye çev. G. K. Nariman, (Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co., 1918), 4.

arttığını gösteren tarihsel verilere sahibiz. Emevî Halifesi Hişâm (ö.125/743) geniş boyutlu İslâm fetih hareketinden sonra devleti kurmak ve organize etmek amacıyla, İran ve Bizans gibi kadim devletlerdeki yönetim metodlarına ilgi gösterdi. Devletin bürokratları (küttâb) bu konuda faydalı olabilecek kitapları onun kullanımı için tercüme ettiler. Halifenin önde gelen bürokratı Mevlâ Ebü'l-'Alâ Sâlim, Aristoteles'in (m.ö. 384-322) İskender'e (ö. m.ö. 323) yazdığı zannedilen ve hemen hemen büyük bir bölümü Grek menşeli, fakat Fars kültüründen de etkiler taşıyan risâleleri tercüme etti. Onun, Horasan'da artış gösteren yönetim zorluklarına çözüm bulmak için Emevî valilerine yazdığı pratik amaçlı **Kitâb fi's-siyâseti'l-'âmmiyye** adlı risâlesi özellikle önemlidir. Ayrıca Tarihçi Mes'ûdî (ö. 345/956) de, Halife Hişâm için İran krallarının hikâyelerini içeren bir çeviriyi gördüğünü söylemektedir.⁷ Bununla birlikte Arapların Pers medeniyetiyle etkileşiminin İslâm'dan önceye uzandığı da vurgulanmalıdır. Araplardan müteşekkil küçük Lahmî Krallığı, Sâsânî İmparatorluğunun güney batı parçasını oluşturmaktaydı ve Bizans İmparatorluğuyla süregelen savaşında Sâsânî imparatorluğu için oldukça faydalı bir işlev görmüşlerdi.⁸ Lahmîlerin Sâsânîler için yerine getirdiği görevi Gassânîler de Bizanslılar için yerine getirecekti. Bu açıdan bölge Arapları, bu iki imparatorluğun kültürel yapısına külliye yabancı değillerdi.

Divanın kuruluşuyla ilgili nakledilen anlatılardan İslâm devletinin yaşanan gelişmelere adapte olma başarısının kökeni, İslâmî devletin Bizans ve Sâsânî uygulamalarını yeni imparatorluğa ekleme kabiliyetinde aranmalıdır. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) valisi olduğu Bahreyn'den yüklü miktarda vergi geliriyle döndüğünde Hz. Ömer meblağın nasıl taksim edileceğiyle ilgili görüş sorunca bir adam ona şunları söyledi: *"Ey Mü'minlerin Emiri! Ben, insanlara para vermek için Acemlerin (İranlılar) divan defterleri tanzim ettiklerini gördüm."* Bu açıklama üzerine Hz. Ömer, divan defterleri tanzim ettirdi.⁹ İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ında zikredilen bir haberde ise, Hz. Ömer divan konusunda Müslümanlarla istişare edince, Velîd b. Hişâm'ın ona şunları tavsiye ettiği belirtilmektedir: *"Ben Şam'dan geldim, oranın emirlerinin divan tedvin etmiş olduklarını ve ordular kurduklarını gördüm. Sen de divan tedvin et,*

⁷ Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/II (2004): s. 4.

⁸ Inostranzev, *Iranian Influence on Moslem Literature*, 8; Abdülhuseyn Zerrinkub, "The Arap Conquest of Iran and Its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge, 4 (1993): 1-4.

⁹ Halit Çil, "İslâm Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2013): 82.

ordular kur.” Bunun üzerine Hz. Ömer, onun fikrini benimseyip divanı kurdu.¹⁰ Bu iki örnekten de anlaşılacağı gibi divanın ve düzenli ordunun kurulması gibi pratik icraatlar, henüz ideolojik kaygılar içermeyen ve bürokratik işleyişin kolaylaştırılmasına katkı sağlayan bir yaklaşımla gerçekleştirilmiş benziyor. Fakat bu yaklaşım ilerleyen yıllarda iç ve dış birçok faktörün de tesiriyle gittikçe daha fazla ideolojik ve siyasal bir arka plana sahip olmaya başlayacaktı.

Emevîlerin Şam merkezli iktidarı, Pers etkisine görece daha kapalı bir sosyokültürel yapıya sahipti. Demografi ve coğrafya, bunun en büyük amilidir. Abbâsîlere nazaran Emevîlerde çok daha zayıf kalan Pers tesiri görüntüsünün altında yatan gerçek budur. Abbâsîler, kendilerini iktidara taşıyan kitlelerin demografisi ve hilafet merkezi yaptıkları Bağdat şehrinin Emevî Arapçılığından daha az etkilendiği için daha saf kalabilmiş Farisi temele sahip olması nedeniyle ister istemez Pers kültüründen daha güçlü bir şekilde etkilenmiş olduklarına dair bir imaj verdiler. Bu imaj, silahlı mücadele sırasında ve sonrasında başvurulan bir takım sembolik önemi haiz imgelerle de desteklenince karşımıza politikasından sosyolojisine kadar Pers kültür öğeleriyle şekillendirilmiş gibi görünen bir devlet modeli çıkar. Fakat hilafetin sahip olduğu yetki ve uygulanış biçimleri söz konusu edildiğinde herhangi bir Emevî halifesiyle Abbâsî halifesi arasında yetki icrası noktasında hiçbir fark yoktur. Şekilsel birer argüman olarak elde tutulmaya çalışılan imam ya da halife gibi kavramlara pratik siyaset yoluyla yüklenen içerikler, o günün siyaset dünyasında boy gösteren *Kisra* ve *Kayser* kavramlarının içeriğinden ayırt edilemeyecek bir şekilde muğlaklaşmıştır. Câhiz (ö. 255/869), aynı siyasal ruhu taşıyan ama farklı siyasal bedenler olarak tezahür eden bu durumun tespitini “*İmamet, Kisra mülküne, hilafet de Kayser makamına dönüştü.*” sözüyle ifade eder.¹¹ Dolayısıyla Pers kültür öğelerinin, hilafetin uygulanmış biçimi ve halifenin konumu itibarıyla Emevî ve Abbâsî dönemleri arasında bir fark oluşturmadığını saptamak gerekmektedir. Abbâsîler döneminde hükümdarların sadece cismani değil aynı zamanda ‘*souverain pontife*’ yani ruhani iktidara da malik olmak için çabaladıkları ve bu çifte hâkimiyet anlayışının, Bizans ve Pers müesseselerinden bir şekilde alınarak İslâmî yönetime uyarlandığı iddiası¹² ancak Emevîler için de söylendikten sonra bir anlam ifade edebilir. Emevîler döneminin ortalarına kadar, halifelere

¹⁰ Çil, “İslâm Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu”, 83.

¹¹ Ramazan Yıldırım, “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV (2011): 15.

¹² Mehmed Niyazi, *İslâm’da Devlet Felsefesi*, (İstanbul: Ötüken Yay., 1999), 16.

sıradan bir Müslüman gibi hitap edilirken Abdülmelik (ö.86/705) döneminde halifelere karşı dikkat edilmesi gereken davranış kalıpları oluşturuldu.¹³ Bu açıdan dönemlere ayırmadan bir müessese olarak hilafetin teolojik-dinî boyutunu Bizans ve Pers etkisine bağlayan¹⁴ düşünceler tamamen doğru olmamakla birlikte daha tutarlıdır.

Pers etkisi söz konusu edildiğinde birçok açıdan Abbâsîlerin daha çok öne çıkarılmasının haklı gerekçeleri olabilir. Ancak hilafetin, teoride Bizans ve özellikle de Pers yönetim anlayışının bir yansıması olarak İslâmî yönetime uyarlandığı kabul edilecekse bu kabul, Raşid Halifeler sonrası Emevî ve Abbâsî tecrübelerinin tümüne teşmil edilmelidir. Kişisel meziyet ve erdemlerde öne çıkan ya da geride kalan yanları bir kenara bırakılırsa bu hilafet tecrübelerinin uygulamada paradigmatik farklılıklar taşımadığı aşikârdır. Filvaki, Abbâsîlerin hilafet konsepti Emevîlerinkinden çok da farklı olmadı. Sadece samimi olsunlar ya da olmasınlar şekli ve ameli bir dinî hassasiyet de bu konseptte eşlik ediyordu. Emevîlerdeki konumlarını aşırı tazim Abbâsîlerde de vardı.¹⁵ Tabii ki Abdullâh b. el-Muâffa'ın (ö. 142/759) merkeziliğe güçlü bir vurgu yapan hilafet tasarısını uygulama çabasının bu hususta istisnai tek veçhe olduğu belirtilmelidir.¹⁶ Fakat ileride de gösterileceği gibi belirgin Fârisî iz taşıdığı düşünülen bu tasarının açıkça İslâmîleştirilmiş olduğu da unutulmamalıdır. Öyleyse hilafet pratiği ölçeğinde Pers ya da Bizans etkisinin Emevîler ve Abbâsîler arasında ayırıcı bir fark oluşturmadığı düşünülmelidir.

Maḳrîzî (ö. 845/1442), Emevîler üzerine yazdığı risâlesinde Abbâsîlerin iktidara geliş serüvenini şu cümlelerle ifade eder: “*Abbasoğulları, hilafeti Horasanlıların desteğiyle ele geçirdi. Hilafeti kuvvet yoluyla, devletleri ayaklandırarak ve hükümdarlarla yaptıkları istişare ve görüşmelerle ele geçirdiler. Nihayet Horasanlıların yardımıyla ortadan*

¹³ Patricia Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*, trc. Hakan Köni, (İstanbul: Kapı Yay., 2007), 243.

¹⁴ Bk. Patricia Crone - Martin Hinds, *The God's Caliph*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 114.

¹⁵ Crone & Hinds, *The God's Caliph*, 80-81.

¹⁶ Goitein'e göre İbnü'l-Muâffa'ın risâlesindeki fikirlerle Sâsânî birikimi arasında bir ilgi kurmaya imkân yoktur. Kaldı ki risâlede öne sürülen fikirler, esas yapısı itibarıyla Sâsânî geleneğine tamamen aykırıydı. Goitein, risâledeki fikirlerle Sâsânî geleneği arasında bir ilgiden daha çok bir aykırılık gören tek isimmiş gibi görünmektedir. Fikirlerine muttali olduğumuz isimlerin hemen hepsi hem dar kapsamda risâle özgülünde hem de daha geniş kapsamda Abbasi yönetim tarzı özgülünde bariz bir Pers etkisinden söz ederler. Örneğin Yousefi İbnü'l-Muâffa'ın risâlesini, İslâm'ın eşitlikçi görünen yanlarının kast sistemiyle bağdaşıklık sağlamakta sıkıntı çıkaracak yanlarıyla Sâsânî sosyo-iktisadi düzeni arasında bir ilişki kurmakta zorlanmasının bir yansıması olarak görür. Bk., Najm el-din Yousefi, *Islam Without Fuqaha*, (2015), 8-10.

kaldırıp, doğru yanlış, ne şekilde olursa olsun iktidarı ele geçirdiler.... Bundan sonra hilafet kısra ve kayser yönetimine dönüştü."¹⁷ Tarihsel olarak bu tasvir vâkidir. Lakin Maḳrîzî, hilafetin bundan sonra kısra ve kayser yönetimine dönüştüğünü söylerken hilafetin Muâviye'nin pratikleri ve oğlu Yezîd için biat almak istediği zaman çoktan bu dönüşümü geçirdiği gerçeğine kayıtsız kalmaktadır. İbn Ḥazm da (ö.456/1064) **el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl**'inde müşterek krallık ve veliahtlık uygulamasını Muâviye-Yezîd örneğini atlayarak verir.¹⁸ Muhtemelen Muâviye'nin tesis ettiği düzenin hem İslâm devletinin makul bir yönetim tarzından daha dünyevi bir imaja sahip Bizantinist bir mecraya sapmasının arketipi olması hem de Yezîd'in (ö. 64/683), başta Kerbelâ faciası (61/680) olmak üzere kamu vicdanında mahkûm edilmesine yol açan birçok olumsuz eylemden sorumlu tutulması, onu böyle bir görmezden gelmeye sevk etmiş olmalıdır. Ona göre bu yöntemi yasaklayan bir nas ya da icma söz konusu değildir. Öyleyse bunun deruhte edilmemesi için hiçbir gerekçe de yoktur. Onun kıta Avrupa'sıyla komşu Endülüs devletinde yaşadığı göz önüne alındığında bu fikri benimsemesini sağlayacak bir düşünsel hinterlanda sahip olduğu anlaşılır. Fakat aynı gerekçelerin Abbâsî yönetim pratiği için de öne sürülmemesi için hiçbir neden yoktur. Câbirî (ö. 2010) de Pers etkisinin Abbâsî düzenindeki yansımalarını ele alırken benzer bir tutarsızlığa düşmektedir. Câbirî'ye göre İbnü'l-Muḳaffa'ın fetvaları, kısıracı değerlerin uygulanmasına dayalı çıkış yolları bulmasından, hatta değerleri, idare düzeni ve yönetim tarzı ile kısıracı devletin diriltilmesinden ibarettir.¹⁹ Cabirî daha sonra Abdülhamîd el-Kâtib (ö. 132/750) ve İbnü'l-Muḳaffa'ın Kısıracı paradigmanın itaat ve istibdat değerlerinin aktarılması projesinin sahibi oldukları iddiasında bulunur ve şöyle devam eder:

"Bunu söylemekle bu ikisinin ille de kötü niyetle bu aktarımı yaptıklarını ya da bu ikisinin Arap İslâm devletinin kaderiyle oynayan "komplocular" olduğunu –her ne kadar İbnü'l-Muḳaffa' hakkında böyle bir

¹⁷ Taḳıyyüddîn Ahmed el-Maḳrîzî, "*Emevî Risâlesi*", İdeolojik Tarih Okumaları, trc. İrfan Aycan ve Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998), 192-3.

¹⁸ Ebu Muhammed ez-Zahiri İbn Ḥazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, nşr. Ahmed Naci el-Cemali - Muhammed Emin el-Haneci, (Kahire: Matbaatu't-temeddun, 1904), IV: 169; ayrıca bk., Ahmed Kâtib, *Demokratik Hilafete Doğru*, trc. Muhammed Çoşkun, (İstanbul: İlim Yurdu Yay., 2010), 182.

¹⁹ Muhammed Abid Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, trc. Muhammed Çelik, (İstanbul: Mana Yay., 2015), 236; Hamza da bu konuda Câbirî gibi düşünür ve İbnü'l-Muḳaffa'ın Abbasi devletinin düşmanı ve gizli bir ajandasının olduğunu öne sürer. Bk, Abdullatif Hamza, *İbnü'l-Muḳaffa'*, (Kahire: Daru'l Fikri'l Arabi, trz.), 55-57.

varsayım mümkün gözükse de- biz iddia etmiş olmuyoruz.”²⁰ “İbnü’l-Mukaffa’ – ve ondan önce Abdülhamîd- kasden ve düşmanca hislerle bunu gerçekleştirmemiş olsalar da İslâm ülkelerinde kısırcı devlet anlayışına meşruluk kazandıran kişidir. Onun İslâm ülkelerinde yasallaştırdığı bu devlet günümüze kadar hükümünü sürdürme gelmiş ve çoğunlukla da İslâm dini adına bu otoritesini sağlamıştır.”²¹

Câbirî’nin, kısırcı değerlerin diriltilmesinden ibaret olarak gördüğü İbnü’l-Mukaffa’ın yönetime dair düşünceleri için gösterdiği eleştirel mantalite²², Emevî siyasal pratiği söz konusu olduğunda yerini mutedil bir onaylamacılığa bırakır. “Emevîler dinden uzak ve bağımsız bir siyaset gütmüşlerdir, tabii bunun anlamı din karşıtı bir siyaset değildi. Hükümdarlık kavgasında hasımlarına karşı dinî bir kavgaya çıkarmamışlar, kabileci ve dünyevî bir nitelikte onlarla çekişmişlerdir.”²³ diye düşünür. Fakat buna katılmak mümkün değildir. Bir meşruiyet sıkıntısı yaşıyorlardı ve bunu doğrudan dinden ya da mazinin uygulamalarından çıkarsayamadıkları için *kutsal*’ın istismarına dört elle sarılacaklardı. Dolayısıyla Câbirî’nin, hulefa-i raşidin dönemindeki Muhammedî davet devletinin Muâviye (ö. 60/680) eliyle ‘siyaset’ devletine dönüştürüldüğünü söylerken²⁴ eksik bıraktığı şey, bu ‘siyaset’ devletinin kutsalın araçsallaştırılmasıyla elde edilen semereyi tüketirken hiçbir sınır tanımamış olduğudur. Haricîleri ve bazı davetçilerin sorgulanamaz konuşmaları istisna tutulacak olursa Emevî devletine muhalif olan

²⁰ Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 240.

²¹ Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 242.

²² Câbirî, İbnü’l-Mukaffa’ın siyasal düşünce sistemini ayrıntılı irdeleyen düşünürlerin başında gelir. Fakat anlaşılabilir bir şekilde eleştiri mantığı oldukça öznel değerlendirmeler üzerine kuruludur. Örneğin İbnü’l-Mukaffa’ için “ O, ne bir siyaset felsefecisi ne de hayal kuran bir edebiyatçıydı. Gerçekçi bir ‘kent’ için yasa yapan ve tamamen duruma ayak uyduran uzman bir teknokrattı.” der. Bk., Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 446-7; Görünüşe göre çok genç yaşta acımasızca öldürülen İbnü’l-Mukaffa’, duruma ayak uydurmakta Câbirî’nin sandığı kadar uzmanlık gösteremedi. Câbirî’nin önyargısı, sadece onun kişiliğine yönelik öznel yorumlar yapmasına yol açmaz, bilerek ya da bilmeyerek İbnü’l-Mukaffa’ın düşüncelerini yanlış aktarmasına da neden olur. İbnü’l-Mukaffa’ın öldürülmesiyle ilgili bk., Bk., İsmail Durmuş, “İbnü’l-Mukaffa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 130; ayrıca bk., Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Daru’l-Marife, 1978), 172; Devlet görevlerindeki serüveni için bk., Ebu Abdullâh Muhammed b. Abdus el-Cehşiyârî, *Kitâbü’l-vüzerâ’ ve’l-küttâb*, thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyari-Abdulhafiz Şibli, 2. Baskı, (Kahire: Mustafa el-Bâbi, 1980), 79,103-110; Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary (Vefayatu’l-a’yan ve enbau ebna’iz-zaman)*, Arapça’dan İngilizceye trc. MacGuckin de Slane, (Beyrut: Libraire du Liban, 1970), 1: 431-434.

²³ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 184-185.

²⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 421.

güçlerden hiçbirini, ne devlete ne dine hizmette kusur gibi ne de dinin hükümlerinden çıkmak gibi dinle alakalı her hangi bir suçlama yöneltmedikleri kanısında olan²⁵ Cabirî, Abdullâh b. Zübeyr'in (ö. 73/692) isyan gerekçelerinden de habersiz görünmektedir. Bir sonraki sayfada ise Emevî devletinin sona yaklaştığında, fitneleri durdurmak, kendini savunmak ve insanları etrafında toplamak için 'itaat' ve 'Allah'ın halifesi' gibi dinî kavramları kullanarak dinî söylemlere sığındığını²⁶ iddia eder. Ancak bunlar, Emevî devleti sona yaklaştığında değil daha kurulur kurulmaz gerçekleşen şeylerdir. Muâviye'nin, Yezîd'in ve onların valilerinin söylemlerinin kadercî ve cebrî içerikleri ve bu içerikler üzerinden temellendirilen kayıtsız şartsız itaat kültürü çok belirgindir ve bunun işaret ettiği erk, bir kisranınkinden daha alt düzeyde değildir.²⁷ Üstelik Muâviye'nin kendisi 'Allah'ın halifesi' söylemini kullanan ilk kişidir.²⁸ Yani siyasalın dinsele rücûu Muâviye'nin iktidarıyla çoktan başlamıştı zaten.

²⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 185.

²⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 186.

²⁷ Kitabu'l-Eğânî'de geçen bir rivayet, bu erkin tasarruf gücü ve sınır tanımazlığıyla ilgili bir fikir sunar. Rivayet, Emevîlerin Irak valisi Abdullâh b. Kasrî'nin şayet halife yapmayı emretseydi Kabe'yi her bir taşına kadar yıkmakta bir beis görmediğinden bahseder. Onun için Halife, Allah indinde peygamberden daha önemliydi. Bk, S. D. Goitein, *Studies İslâmîc History and Institutions*, (Leiden/Boston: Brill, 2010), 156. Dpn. 4; Kitabın yazarı Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin rivayet metodunu (isnad zinciri) kullanmakla birlikte ravilerin çoğunun metruk ve yalancılıkla itham edilen kişiler olması, naklettiği haberleri değerlendirmemesi, hakkında bilgi verdiği dönemleri ve özellikle tarihi şahsiyetleri çok defa mevkileriyle bağdaşmayacak şekilde olumsuz yönleriyle ve mübalağalı bir üslupla anlatması, aynı olayları değişik yerlerde, değişik ifadelerle ve başka kişilere nispet etmesi, aynı şiiri değişik şairlere mal etmesi gibi hususlar onun titiz bir araştırmacı olmadığını, eserini tarihi olaylara ışık tutmak için yazmadığını, giriş kısmında kendisinin de belirttiği gibi maksadının okuyucuyu eğlendirmek olduğunu düşünenler vardır. Bk, Hulusi Kılıç, "Ebu'l-Ferec el- İsfehânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10:317; Her tarihsel metnin manipülatif ve spekülâtif bir vecheye ve döneminin şartları içerisinde anlam kazanabilecek anakronik bir karaktere de sahip olması muhtemeldir. Aynı ihtimal İsfehânî'nin *Kitâbü'l-egânî*'si için de geçerlidir. Ancak Emevîler dönemi boyunca Hz. Hüseyin'in öldürülmesi, Kabe'nin mancınığa tutulması, Medine'de gerçekleştirilen yağma ve tecavüz gibi daha birçok zalimane uygulamaya imza atılması, şayet halife emrecek olursa Kabe'nin her bir taşına kadar yıkılması arzusundan daha az kötü değildir ve üzerlerinde İsfehânî'nin *Kitâbü'l-egânî*'sindeki gibi şüphe bulutları olmayan kitapların aktardığına bakılırsa bunların her biri gerçekleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında Emevî erkinin uygulamaları, ne olursa olsun emre itaati salık veren Sâsânî düşüncesine daha yakındır. Dolayısıyla Emevî devlet düzeninin işleyişi, bütün bu uygulamalar ve kadercî anlayışla birlikte Sâsânî imparatorluk geleneğiyle daha yakından ilgiliymiş gibi görünmektedir.

²⁸ Yıldırım, "Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği", 15; Emevîler döneminde Muaviye'ye doğrudan halifetullah ünvanı yakıştırılması ve onun, muarızlarına karşı da göreve Allah'ın istemesiyle geldiğini ifade ettiği rivayetlerle ilgili bk., Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, (İstanbul: Dergah Yay., 1999), 94-95; Abdunnasır Süt, *İslâm düşüncesinde İlk Muhalifler*, (Ankara: Fecr Yay., 2014), 18-19.

Değişen şartlarda bu sürecin ikamesi için ihtiyaç duyulan şey, bu perspektifin zamana ve mekâna uyarlanmasıydı. Bu durum, Cabirî'nin dinselle siyasal arasındaki tedahülün yönünü ve zamanını tespitle ilgili söylediklerine katılmamak için birçok neden sunar.

Peki, Abbâsî yönetiminin bazılarının gözünde Pers düzeninin bariz bir replikası olarak görünmesine neden olan taraflarıyla Pers etkisinin, Abbâsî siyasetinde ve kamusalındaki yansımalarının niteliği neydi? Bu sorunun cevabı, Abbâsî hareketinin dayandığı faktörlerde yatmaktadır. Emevî düzeni, kutsalın istismarı, Arap unsurunun öne çıkarılması ve kabileler arası denge politikasıyla işlerlik kazanan bir temelde yükselmiştir. Yeni bir düzen iddiası, daha çok eski düzenin düşünsel, sembolik ve aksiyoner bir antitezi olmakla somutlaşır. Bu açıdan her devrim kendine özgü bir takım sosyo-ekonomik, kültürel, askeri ve bunlarla bağıntılı başka faktörlerle gelişir. Başarılı olsun veya olmasın bütün gerçek devrimlerin bir tek genel özelliği olduğu söylenebilir: Devrim dediğimiz şey, zeminini kelami ekollerin teolojik tartışmalarının da dâhil olduğu bir sürecin oluşturduğu doktrinal hazırlık ve askeri atraksiyonlar olmak üzere iki aşamadan müteşekkildir. İlk aşama uzun bir periyoda yayılır ve neredeyse gizli bir şekilde uygulamaya konulur. Bir anlamda devrim, kamunun ısrarla ve sabırla doktrinize edildiği ve devrimci düşüncelerin içten içe yayıldığı bir kuluçka sürecindedir.²⁹ Bu kuluçka süreci, Abbâsî ihtilali için konuşulacak olursa, Abbâsî propaganda aygıtları tarafından, dinî/teolojik etmenlerle sosyal doku arasında yeni düzenin arketipini esinleyecek bir ilişileşim kurmakla değerlendirilecekti. Nitekim teoloji, peygamberin ehli beytiyle; sosyal doku ise, çoğu Pers kökenli mevali kitlelerin hoşnutsuzlukları ve beklentileriyle şekillendirildi. Dolayısıyla bu beklentiyi yaratan kitlenin Pers kültürüne aidiyetinin düzeyiyle, bu kültürün bürokrasinin işleyişi ve toplumsal katmanlardaki yansımaları arasında orantılı bir ilişki vardı. Bu ilişkinin birtakım sembolik imgelerin tercih edilmesiyle birlikte görünürlük kazanması, Abbâsî otoritesinin bütünüyle Pers düzeninin yeniden diriltilmesi gibi bir amaca bilerek ya da bilmeyerek hizmet ettiği düşüncesinin doğmasına yol açmış gibi görünmektedir. Ancak Abbâsî devlet işleyişinin tamamen Farisî düşüncenin eski görkemiyle gün yüzüne çıkarılmasına angaje edilerek araçsallaştırılması için hiçbir neden yoktur. Gerçekleşenler, olsa olsa siyasal ve kültürel bir uyarlama çabası olarak okunmalıdır ve bu çaba sadece Abbâsîlerin değil hem seleflerinin hem

²⁹ Moshe Sharon, *Revolt The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution*, (Kudüs: Institute of Asian and African Studies, 1990), 15.

haleflerinin hanesine de yazılmalıdır. Uyarlamanın seviyesini ve niteliğini ise güncel pratik ihtiyaçların belirleyeceği malumdur.

Dönemsel olarak isyanın itici gücünü oluşturan kitlelerin tasavvurunda anlamlı bir yere sahip spesifik bazı işaretlere ilgi duyulduğu doğrudur. Siyah sancak taşımak ve siyah elbiseler giyinmek, Mansur (ö. 158/775) örneğinde olduğu gibi bazı halifelerin Pers krallarının giydiği elbiseleri ve başlığı tercih etmesi, halifenin huzuruna girildiğinde yer öpmenin ihdas edilmesi, İran kökenli Bermeki ve Nevbahtilerin bürokraside istihdamları³⁰, Bağdat'ta nevruz kutlamalarının yapılması birer vakıadır. Peki, bu öğeler güçlü bir Pers ideolojisi ve devlet tasavvurunu da Abbâsî hilafet müessesine ithal etti mi? Bunu daha iyi anlayabilmek için Pers krallık anlayışının ele alınması gerekiyor.

1.1. Pers Krallık Anlayışı

Ahamenit/Perslerde kral, savaş ve barış zamanlarında yüksek efendi, yasa koyucu ve yargıç olarak bütün otoriteyi ve iktidarı ismen elinde tutmakta ve kendisi tarafından *bandaka* (*maiyyetekiler; maiyyetekilerin kemerini [banda] taşıyanlar*) olarak adlandırılan buyruğu altındaki bütün kişilerin üzerinde durmaktadır. Tanrı'nın inayeti ve onun kişisel özellikleri, burada bu ismen öne çıkan konumu meşrulaştırmaktadırlar.³¹ Pers kralının bu konumu, kadim geleneksel din-devlet ilişkisinin teopolitik görünümünü anımsatması bir kenara neredeyse aynısıdır.³² Fark, kralın hukuksal

³⁰ Makrizî, *Benî Umeyye Risâlesi*, 198.

³¹ Josef Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, trc. Mehmet Ali İnci, (İstanbul: Telos Yay., 2003), 57-8.

³² Doğu ya da Batı, Kuzey ya da Güney fark etmeksizin hemen hemen bütün geleneklerde kral ile Tanrı arasında çok sıkı bir ilişki kurulmuştur. Kuzey geleneğinde (Mabinogionlar'da) şu ifadeye yer verilir: “Şefimiz, hepimizin kutsal önderi olsun.” Bk, Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, trc. Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul: İnsan Yay., 1994), 29; Batı geleneğinde de kutsal ve ruhban krallık kavramına göre *pontifex* ile *rex* özdeşler. Yunan ve Roma'da, krallar –politik anlamda liderleri oldukları toplumların aynı zamanda birer yüce törensel önderi, kutsal kralı (*rex sacrorum*) olarak- ruhbanlık görevlerine layık olmadıklarında, krallıklarını sürdürüyorlardı. Bk, Coulanges'den naklen, Julius Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 39; Yasal hükümlerin babadan oğula geçmeyle ya da senatodaki oylamayla elde edilmeyip Tanrılar (yani doğüstü öge) tarafından ihvan edildiği ve zaferle kanıtlandığı da Romalılardan kaynaklanan bir görüştür. Veda tradisyonunda aynı bağlamda buna eşdeğer bir görüş vardır: *Agni ve Vaiçravana'nın*, zafere ulaştıran bir tür manevi ateşle kralları destekledikleri kabul edilir. Çin tradisyonunda da yönetim erkiyle göksel erk arasında doğrudan bir bağlantı kurulur. ‘Göğün oğlu’ olan, yani yeryüzünde doğmuş bir fani olmayan krala (*t'ien tze*) onu gerçek bir doğüstü güce sahip kılan ‘göksel vekalet’ (*t'ien ming*) verilmiştir. Bk, Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, s. 33; Henri Maspero, *Les Religions Chinoises Civilisations du Sud*, (Paris: S.A.E.P, 1950), 86- 89; Eski Türk devlet geleneğindeki ‘*ku*’ anlayışı da, benzer bir ‘göksel vekalet’i ifade etmektedir. Bilindiği gibi eski Türklerdeki hâkimiyet anlayışı,

formasyona sahip biri olarak dinsel normlar üretebilme hakkının sadece ona ait olmasında değil bu hakkın icrasında kralın değişken etkinlik düzeyindedir. Sâsânîler dönemi için değişken bir bileşimle *'kral konseyi'* gibi bir şey kurulmuştu ve buna Part dönemindeki karşılığına benzer şekilde, ardıl belirlemede işlevler yüklenmek istendi.³³ Ancak özellikle I. Ardeşir, I. Şabur ve I. Hürmüz dönemlerinde bu kral konseyinin üyeleri olarak Zerdüştcü ruhban sınıfının bağımsız rolü olduğunu düşündürecek hiçbir gelişme yaşanmamış görünmektedir. Sonraki dönemlerde bu ruhban sınıfının etkisinin gerçek nedenleri her bir özgül iç ve dış politik koşulda yatmaktadır³⁴ ve bu durum İslâmî bir devlette ulemanın halifeler karşısındaki dalgalı pozisyonlarıyla benzerlikler göstermektedir. Ancak ulemanın yönetim karşıtlığı ya da yandaşlığı hiçbir zaman kurumsallaşmış ve derli toplu sistematik bir görüntü vermedi ve çoğu zaman bireysel bir tercih olarak kaldı. Görünen o ki, İslâmî devletin hiçbir aşamasında, Pers siyasal erkinin dinsel normları yorumlama ya da karara bağlama işinde ona eşlik eden bir kurumsal ruhban sınıfına benzer şekilde bir ulema zümresi eşlik etmediği gibi halife tek başına karar alabilme ve bunu uygulamaya geçirme şansına da sahip olmadı. İbnü'l-Muğaffa'ın süper-üniter imamet kuramı, bu yönde bir irade gösterilmesinde kritik ve mühim bir faydanın olduğu noktasında güçlü bir vurguyu ihtiva ediyordu. Ancak bazı girişimlere rağmen bu yönlü bir organizasyon kurma çabaları birçok faktörün etkisiyle kalıcı olmadı.

Ne Emevîler ne de Abbâsîlerin Pers krallık anlayışını bütünüyle içselleştirdiklerini söylemek mümkün görünmüyor. Zaten İslâm dininin kişisel erdemlere dayanan üstünlük- takva anlayışı, ulemanın görece özgür konumu ve kitleler arasındaki değeri, halifelerin, kralın katı Pers hiyerarşisinin vurgulandığı bir düzende tanrısal bir imaja sahip bir figür olarak görülmesindeki gibi tazim edilmelerinin önüne geçti. Hiç şüphesiz hilafet makamının, Pers etkisiyle eskiden olmadığı kadar kitlelerle arasına bürokratik ve bazen de keyfi engeller koymaya yeltendiğine dair örnekler

hükümdarda Tanrı bağışısı olan bazı vasıfların varlığını kabul etmektedir ve bu kabule göre idare etme hakkı, hükümdara Tanrı tarafından ilahi bir lütuf (Kut) olarak bağışlanmıştır. Bk. Adaloğlu, "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları", 15; Hint-Aryen geleneğinde ise, hükümdar 'basit bir ölümlü' değil; "*insan biçimine girmiş bir büyük kutsiyettir.*" Bk, Evola, *Modern Dünyaya Başkaldırı*, 30; Çivi yazısı denilen yazıların kil tabletler üzerine geçirerek ilk yazılı tarihi başlatan Sümer ve Akad medeniyetinde de, krallıkla Tanrı ya da tanrılar arasındaki kopmaz bağ çok belirgindir. Sümer ve Akad'ın kralı kusursuz ve ideal insandır. Bkz. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 2. Baskı, trc. Hamide Koyukan, (İstanbul: Kabcacı Yay., 2002), 335.

³³ Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi*, 242.

³⁴ Wiesehöfer, *age*, 304.

vardır ve hacipliğin ihdası³⁵ bile başlı başına Pers bürokrasisinin etkisiyle alakalı bir olgudur. Bir defasında, Mansur'un hacibi Rebi', Mansur'un aksırmasına “*yerhamukallah*” diyerek hayır dua eden bir adamı dövdü. Adam Mansur'a gelip şikâyet edince, Mansur da dövülen adam için “*Sünneti yerine getirdi, fakat edebe aykırı davrandı.*” dedi.³⁶ Fakat yine de bu tip örneklerde kendini gösteren yücelik fikri ve saray hayatının bütün debdebesine rağmen halifeler, Pers krallarının görkemli gösterileri ve kabul törenlerine³⁷ yaklaşamadılar ya da bu kadarını da fazla gördüler.

Peki, Pers etkisinin İslâm devletine taşınmasında çoğu düşünür tarafından şahsen oldukça önemli bir rol üstlendiği düşünülen İbnü'l-Muğaffa'ın İslâm devletine ithal ettiği görüşler ne denli Pers kültür ve medeniyetinin izlerini taşıyordu? Bilindiği gibi İbnü'l-Muğaffa'ın tercüme ettiği siyaset/ahlak içerikli eserlerin tamamı Pers ve Hint kökenlidir.³⁸

³⁵ Ancak bir kez daha vurgulamak gerekiyor ki, bu uygulamalar daha Emevîler döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır.

³⁶ Makrizî, *Beni Umeyye Risâlesi*, 198.

³⁷ “*Apadana'nın kapısını meydana getiren büyük salon insanlarla dolup taşardı. Kalın ve yumuşak halılarla örtülüydü zemin; duvarlar da kısmen halıyla kaplıydı, çıplak kısımlar ise mozaik tablolar süslemekteydi....Taht, salonun dibine bir perdenin arkasına konmuştu. Perdenin biraz açığında da yüksek rütbeli subaylarla diğer erkân yer almaktaydı. Saray takımı ve büyükler, bir parmaklıkla halktan ayrılmış dururlardı. Perde birden açılır ve krallar kralı, altın işlemeli şahane elbisesiyle, altın brokardan bir mindere oturmuş olarak tahtında gözükdü. Altın ve gümüş kaplı, incilerle süslü, yakut ve zümrüt kakmalı büyük bir taç altın bir zincir sayesinde ve hükümdarın tam başının üzerine isabet edecek şekilde tavana asılı bulunmaktaydı. Ancak zincir öylesine inceydi ki varlığı ancak yanı başında duranlar tarafından fark edilebilirdi. Uzaktan bakıldığı zaman taç hükümdarın başına geçirilmiş gibi görünmekteydi ama gerçekte hiç bir insan kafasının taşıyamayacağı kadar ağırdı. 91.5 kilo çekmekteydi. Bu görkemli görüntü, hele bir kubbedeki yüz elli delikten süzülen esrarengiz ışığın içinde ortaya çıktığı zaman, ilk defa törene katılanı öylesine derinden etkiliyordu ki, insanlar kendiliklerinden dizlerinin üstüne çökmekteydiler.*” Bk. Maxime Rodinson, *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Peygamberin Doğuşu*, trc. Atilla Tokatlı, (İstanbul: Özne Yay., 1998), 23.

³⁸ İbnü'l-Muğaffa'ın Pehlevîce'den çevirisini yaptığı bilinen eserler *İsâgücî*, *Hudaynâme*, *Âyinnâme*, *Mazdek Kitabı*, *Taç Kitabı*, *Nûşirevân'ın Hayatı*, *Kelile ve Dimne*'dir. Bk. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 172; *İsâgücî* hariç bu eserlerin içeriğine bakıldığında ortak noktalarının hükümdarın tebası ve yakın çevresiyle olan ilişkileri bağlamında siyaset ve ahlaki önceledikleri görülür. İbnü'l-Muğaffa', Yunanca'dan ise Aristoteles'in *Kategoryas*'ını, *Paremeneas*'ını ve *Anolutika*'sını çevirmiştir. Bk. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 172; İbn Ebî Usaybia, *İslâmîc Medicine, Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, edt: Fuat Sezgin & August Müller, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang (Frankfurt am Main: Goethe University, 1995), 1:308; Görünüşe göre o, Yunanca tercümelerde daha çok felsefî bir içeriğe sahip kitapları ele alırken ahlak ve siyaset konusunda Sâsânî kültür kaynaklarını ele almıştır. Bu açıdan onun yönetime dair tezlerinin, Sâsânî kültürünü, Kısraç değerleri yeniden diriltmekten ibaret bir gizli ajandayı içerdikleri suçlamasıyla karşı karşıya kalmasında tercüme etmek için seçmiş olduğu eserlerin de etkisi olmuş olabilir. Ancak Pers asıllı bir düşünürün, yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm geliştirmek isterken bölgenin Bizans'la birlikte imparatorluk kültürüne

Ancak bunlar, bazı eserlerde dönemin ihtiyaçlarına uygun uyarlamalar yapmış olsa da, onun aktarma yaptığı kültürden ne derece etkilendiğiyle ilgili hiçbir açık fikir sunmazlar. Çünkü yapılan şey, olanı olduğu gibi aktarmaktır. Öyleyse bir etkinin izlerini sürebilmek için dikkatleri müellifi olduğu eserlere yoğunlaştırmak gerekiyor. **Risâletü’ş-Şahâbe**, **el-Edebü’ş-şagîr** ve **el-Edebü’l-kebîr** İbnü’l-Muqaffa’ın siyaset, felsefe ve ahlaka dair düşüncelerini dile getirdiği en önemli risâlelerdir. Siyasal düşüncesinin yoğunlaştığı **Risâletü’ş-Şahâbe** adlı eser doğrudan Pers medeniyetine rücu edilebilecek olsa bile İslâmî temel tasarıma aykırı hiçbir önermenin olmadığı söylenebilir. İslâm, cahiliye dönemi Arap geleneklerinde önemli bir yer tutan misafirperverlik, cesaret, fedakârlık, diğerkamlık, cömertlik, yiğitlik gibi evrensel ilkeleri, sonu en büyük kurtuluşla taçlandırılacak olan manevi bir mevkiye yükselterek sahiplenmişti. İbnü’l-Muqaffa’ın yaptığı da İslâm gerçeğiyle bütünüyle uyumlu olan evrensel ilkelere vurgu yapmaktır. **el-Edebü’ş-şagîr** ve **el-Edebü’l-kebîr**’inde ahirete ve dinin önemine yaptığı güçlü vurgu, ölümü sürekli hatırlatması ve bunlar üzerinden ahlaklı bir birey olabilmek için çizdiği yol olabildiğince İslâmîdir. Dünyaya aldanmamak³⁹, nefis muhabesi ve onun tezkiye edilmesi⁴⁰, ölümün her an hatırlanması⁴¹, ahiret⁴², din ve dindarlık⁴³ üzerine yaptığı çıkarımlar bunu göstermektedir. Özellikle **el-Edebü’l-kebîr**’inde sultanla maiyeti arasındaki ilişkinin mahiyetine dair yaptığı tespitler, Ahd-i Ardeşir’deki pasajlarla uyumludur; ancak İslâmî temel tasarıma da aykırı değildir. Bizim kanımıza göre Pers etkisinin İbnü’l-Muqaffa’ın düşüncesindeki en kesif yansımaları **Risâle**’sinde temellendirmeye çalıştığı süperüniter imamet kuramıdır. Fakat burada da açık bir İslâmîleştirilmenin olduğunu ileri sürmek için bazı somut gerekçeler vardır.

2. İBNÜ’L-MUKAFFA’IN İMAMET EKSENİNDE PERS YÖNETİM ANLAYIŞI

Yasama-yürütme-yargıda halife için güçlü bir meşruiyet temeli oluşturmayı istemesi, İbnü’l-Muqaffa’ın siyasal düşünce sistematüğinde önemli olan ve vurgulanması gereken noktalardan birini teşkil etmektedir.

sahip Pers gerçekliğine ve içinde doğup büyüdüğü kültürel ve düşünsel ortama kayıtsız kalmasını beklenemezdi.

³⁹ İbnü’l-Muqaffa, “el-Edebü’ş-şagîr”, *İslâm Siyaset Üslubu*, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Dergah Yay., 2004), 29-30.

⁴⁰ İbnü’l-Muqaffa, “el-Edebü’ş-şagîr”, 21, 24, 49.

⁴¹ İbnü’l-Muqaffa, “el-Edebü’ş-şagîr”, 22.

⁴² İbnü’l-Muqaffa, “el-Edebü’ş-şagîr”, 35.

⁴³ İbnü’l-Muqaffa, “el-Edebü’ş-şagîr”, 24, 26, 31, 39, 44.

Bu nokta, onun düşüncesinin Persli karakterine ısrarla yapılan vurgunun asıl nedenidir. Onun düşünce sistematığı, çok sık bir şekilde Perslilik suçlamasıyla karşı karşıya kaldı ve bu suçlamaya, Abbâsî devletine Pers yönetim anlayışını aştığı iddiası da eşlik etti. Dolayısıyla bu meselenin ele alınması, daha sahil bir netice için elzemdir.

Bilindiğı gibi Pers krallarının, Tanrı'dan gelen bir yetkiyle yönettiğine ve kararlar verdiğine inanılıyordu. Bu açıdan yaptıkları sorgulanamazdı. Kralın bu tanrısal erkine beşeri değil ilahi bir tıynette yaratıldıklarına inanılan bir din adamları zümresi de eşlik ediyordu.⁴⁴ Kuşkusuz bu din adamları zümresi, daha önce de ifade edildiğı gibi krala rağmen hareket edebilen ve kraldan bağımsız hukuksal formasyonlar belirleyebilme salahiyyetine sahip değildi ve bir danışma meclisi görevi görüyorlardı.

Bu açıdan, İbnü'l-Muğaffa'ın bütün hukuksal formasyon yetkisini imamın elinde toplaması ve ulemanın içtihatlarını birer tavsiye kararı düzeyine indirgemesi Perslerdeki uygulamayla benzerlikler içeriyor. Ancak o, her yörenin kendi arasında hatta her bir yörenin kendi içinde bile aynı konuda birbirine taban tabana zıt içtihatlarının olduğu bir manzarada, imamın fihhi içtihatları ele alarak en uygun olanına karar verebilmesine⁴⁵ olanak taşıyan düşüncesini öne sürmek için yeterli somut nedenlere de sahiptir. Onun Perslerdeki yapıyı İslâmî düzene uyarladığı da, kuşku götürmez derecede açıktır. İbnü'l-Muğaffa', yöneticinin dağları yürütebileceğı hatta ibadet için tayin edilen kıblenin yönünü dahi değiştirebileceğini iddia eden bazı ileri gelenlerin görüşlerinden bahseder:

*“Bugün müminlerin emirinin önde gelenlerinden pek çok görüş belirtenler, şayet müminlerin emiri dağlara yürümesini emretse yürüyeceklermiş; namazda kıbleye ters dönmeyi emretse yapacakmışlar gibi konuşmaktadırlar.”*⁴⁶

⁴⁴ Mustafa Hafnavi, *Fikretü'd-devle fi'l-İslâm*, (Mısır: Matbaat'ul-Ezher, 1959), 10.

⁴⁵ Abdullâh İbnü'l-Muğaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, thk. Muhammed Kurd Ali, (Beyrut: Daru'l-Muktebes, 2014), 114.

⁴⁶ İbnü'l-Muğaffa', *“Risâletü's-sahabe”*, İslâm Siyaset Üslubu, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Dergah Yay., 2004), 107; Demirci, İbnü'l-Muğaffa'nın mezkûr cümlelerine burada verilen tamamen farklı bir anlam verir: *“Ordunun sapık fikirlere kapılması durumunda devletin onların elinde tehlikeli bir oyuncuğa döneceğı uyarısında bulunarak, ordu ile halife arasındaki en sağlam bağ olan dinin ‘doğru yorumu’ için hazırlanan kitabı ezberletmek suretiyle askerlerin beyinleri yıkanmalı ve tam itaatleri sağlanmalıdır. Öyle ki ‘halife dağlara yürümesini emretse itaatinden yürümelii, namaz kılanlara kıbleyi değiştirmesini emretse dahi itaat etmelidir.’ sözleriyle, bu itaatin dinî emirleri aşacak düzeyde olmasını savunur.”* Bk. Mustafa Demirci, “Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullâh İbnü'l-Muğaffa' ve Risâletü's-Sahâbesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat*

İbnü'l-Muḳaffa'ın, Abbâsî ordusundaki bu türden aşırı görüşleri onaylamadığı ve halifeyi, bu aşırı görüşlerin neden olabileceği muhtemel sıkıntılara karşı uyardığı görülmektedir. İbnü'l-Muḳaffa'a göre, *'ehlu'l-ḳasd'*⁴⁷ olarak isimlendirdiği işin doğrusunu bilen müslümanların yaklaşımı, bu tür tehlikeli sözleri söyleyenlerin yaklaşımından daha yeğdir:

*“Oysa bu sözler, muhaliflerin pek rıza göstermeyeceği, duyanın kalbinde de ancak şüphe uyandıracak sözlerdir. Müslümanlardan işi bilenlerin (ehlu-l-ḳasd) söyledikleri, işi daha güçlendirici, sultanı daha yüceltici, muhalifleri daha susturucu, muvafığı daha hoşnut edici ve Yüce Allah katında daha mazeret sağlayıcıdır.”*⁴⁸

İbnü'l-Muḳaffa'ın meseleye yaklaşımı önemsenmelidir. Çünkü sanılanın ve söylenenin aksine onun bu yaklaşımı, Sâsânî krallık anlayışından radikal bir kopuştur. Çünkü Sâsânîlerde kralın emri ne olursa olsun sorgulanamazdı. Hatta erdemli bir davranış bile, kral onu yasaklar yasaklamaz yapılmaması gereken bir yanlışa dönüşürdü. Dolayısıyla İbnü'l-Muḳaffa'ın düşüncesi, Sâsânî egemenlik anlayışını radikal bir şekilde değiştirmiş olmaktadır. Değişimin radikalliği, Dinkard'da geçen şu pasajla daha iyi anlaşılabilir:

*“Ülkenin efendisi, en büyük erdemlerden biri olsa bile bir davranışı icra etmemesi için tebasına bir emir verdiğinde, tebası bu emri yerine getirmelidir. Emri yerine getirmeyenler bu davranışlarından vazgeçmelidir. Çünkü bu artık bir erdem değil, büyük bir günahdır. [Bunu gerçekleştiren] biri, sapkınlık halindedir (çünkü) egemenlik yok sayılmıştır.”*⁴⁹

Bu pasajda çizilen çerçeveden de anlaşılacağı gibi, en büyük erdemlerden biri olsa dahi kral onu yasakladığı anda bir günaha dönüşmesi, doğrudan egemenlikle ilişkilendirilir. Aslında burada bir erdemden kraldan gelen bir emirle günaha dönüşmesindeki mantıksızlıktan daha dikkat çekici

Fakültesi Dergisi 21 (2005): 135; Ancak Demirci, metni yanlış anlamlandırmış olmalıdır. Çünkü İbnü'l-Muḳaffa', bu durumu onaylamak ya da tavsiye etmek bir yana yermektedir. Sonrasında gelen cümlelerden ve metnin genel kontekstinden de bu anlaşılabilir. Nitekim Demirci, yukarıdaki makalesinden üç yıl sonra yazdığı ve doğrudan Risâle'nin çevirisini sunduğu makalesinde mezkûr yeri *“Bugün, Emiru'l-Muminin'in komutanlarından konuşanların çoğunun umumiyetle sözleri, amirlerinin söyledikleri şeyler hakkındadır. Eğer Emiru'l-Muminin dağlara yürü dese yürür, namazda kibleye ters dön dese dönerler. Bu sözlere, muhalif olanlar bile kolay kolay rıza göstermez, dinleyenin kulağına girmez, çoğu kereler bu sözü işitenlerin kalbinde şüpheler uyandırır.”* şeklinde tercüme etmiştir ki, verilen mana İbnü'l-Muḳaffa'ın düşünce sistemine daha uygundur. Bk., Mustafa Demirci, “Abdullâh İbnü'l-Muḳaffa'ın Risâletü's-sahabe Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme”, *İSTEM Dergisi* XII (Konya: 2008), 228; Krş., İbnü'l-Muḳaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, thk. M. Kurd Ali, 8.

⁴⁷ Bu kavramın geçtiği yer için bk. İbnü'l-Muḳaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, 8.

⁴⁸ İbnü'l-Muḳaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, 107.

⁴⁹ Yousefi, *Islam Without Fuqaha*, 17.

bir şey vardır. O da, erkin erdemi günaha dönüştüren tanrısal yetkisi ve artık yasaklanan dolayısıyla günaha dönüşmüş erdemli davranışı sergilemeye devam edenlerin, egemenliği yok saydıklarından dolayı sapkınlıkla suçlanmalarıdır.⁵⁰ Buna benzer somut bir benzeşik fikir de, Firdevsi'nin (ö. 411/1020 [?]) *Şahnâme*'sinde geçen diyalogda saklıdır. Pashutan, İsfendiyar'a Rüstem'in öldürülmesi fikrine karşı gelmesi için tavsiyede bulunduğu İsfendiyar bu tavsiyeye, kralın emrine karşı gelmenin Tanrı'nın fikrine karşı gelmek olacağı yönünde kesin bir tavırla cevap verir.⁵¹

Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi İbnü'l-Muğaffa'ın yaklaşımı, Pers krallık anlayışını radikal bir değişikliğe uğratarak onu İslâmî bünyeyle uyumlu bir hale getirdi. Onun, Pers krallık pratiğini İslâmizasyonu bir kenara, Pers krallık anlayışıyla İslâmî otoritenin ilahi kaynaklı vasfı arasında zaten bir paralellik de vardır.⁵² İnsan türünün toplumsallaşmasının ortaya çıkardığı bir yönetim ihtiyacı, din faktöründen hiçbir zaman bağımsız değildi ve İslâm dâhil bütün dinsel iddialar, beraberinde bir otorite ve bu otoritenin meşruiyeti sorununu tartışmaya

⁵⁰ Dinkard'daki pasajın içerdiği fikir, İslâm kelimelerindeki temel tartışma başlıklarından biri olan hüsün-kubuh meselesi ile ilgili bir arka plana sahiptir. Bilindiği gibi Eş'arî bakış açısına göre, hüsün ve kubuh, sadece dinin haber vermesiyle bilinebilir. Fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Şu halde bir fiil, Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. Bu açıdan Dinkard'daki egemen, bir Tanrı'nın yetkileriyle donatılmıştır. Bir şey, onun emriyle iyi ya da kötü niteliğini kazanarak dönüşür. Ona her halükarda itaat edilmezse bu sapkınlıktır. Öyleyse İbnü'l-Muğaffa'ın Sâsânî egemenlik anlayışını değiştirerek İslâm'a uyarladığı açıktır. Hüsün-kubuh için bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 60-62

⁵¹ Yousefi, *Islam Without Fuqaha*, 17.

⁵² Gerçekte, Hz. Yusuf'un (bk. Yusuf Suresi, 12/101.) Allah'ın lütfu ile kendisine krallık vermesi ve Farr (ah) ve Xwarrah (Avestan terimler, aydınlatılmış şan, servet) kavramlarından türetilen Pers krallığı düşüncesi arasında açık bir paralellik vardır. İbnü'l-Muğaffa'ın kendisi tarafından çevrilenler de dâhil olmak üzere çeşitli kaynaklarda buna dair işaretler bulunabilir. Buna göre, hükümlerinin krala verilmesi, eski İran ikonografisinde görülebileceği gibi Tanrı'nın şeref ve emanetini krala bahşeden, ilahi bir izin olduğunu gösterir. Bk., Yousefi, *Islam Without Fuqaha*, 14; İbnü'l-Muğaffa', Risâlesi'nde Yusuf Suresi 101. Ayete atıfta bulunarak " *Yüce Allah bize Yakub'un oğlu Yusuf'un haberini anlatmıştır: Allah ona olan nimetini tamamlayınca, ona mülk verince, ona rüyaları yorumlamayı öğretince, ana-babasına ve kardeşlerine göz aydınlığı verince, nimetinden dolayı Allah'a hamd-u senada bulunmuştur; ardından da bulunduğu durumdan kurtulmuş ölümün ve ondan sonrasının daha önemli olduğunu öğrenmiş ve 'Benim canımı Müslümanlardan olarak al; beni iyilerin arasına kat.'*(Yusuf, 12/101.) diye dua etmiştir." der. Bk., İbnü'l-Muğaffa', Risâletü's-Şahâbe, *İslâm Siyaset Üslubu*, s. 104. Kuşkusuz burada bir peygamberin nübüvvet görevine eşlik eden iktidarı ile peygamberî bir iddiayı tazammun etmeyen bir iktidar arasındaki ayırıcı farkları göz önünde bulundurmamız zorundayız.

açacak bir yorumsal aralık da taşıdılar. Sorun, bu geleneksel ve kadim paydaşlık ya da yorumsal aralık değil, bu aralığın sahih sonuçlara ulaşmak için sağlayacağı katkının İslâmîliğini garanti altına alamamaktı. Dönemin sosyopolitik, teopolitik, askeri ve ekonomik dinamikleri göz önüne alındığında İbnü'l-Muqaffa'ın çabasının temelinde de, bu garanti sorununun üstesinden gelmek arzusu vardır. Şüphesiz cari hukuksal uygulamalarda kendini gösteren inanılmaz çeşitlilik ve çelişki, bu arzuyu besleyen en önemli amillerden biridir ve İbnü'l-Muqaffa'ın halifeye tanıdığı nihai içtihat yetkisinin hangi toplumsal şartlarda dile getirildiğini göstermektedir.

2.1. İbnü'l-Muqaffa'ya Göre İmamın/Halifenin İctihad Yetkisi Meselesi

İbnü'l-Muqaffa'ın siyaset kuramında, hukuki karar alma mekanizmasındaki üstün ve nihai konumu ile süper-üniter yetkilere sahip bir halife figürü çok belirgindir. Bu açıdan risâlesindeki fikirlerden çıkarılan ve dikkat çekilen hemen hemen en önemli şey de bu oldu.⁵³ Bu aynı zamanda onun düşüncesine karşı yapılan Pers ideolojisinin Abbâsî yönetim düzenine taşınması suçlamasının da en önemli saç ayağını oluşturur. Ancak bu suçlamanın objektif bir değerlendirmeyi esas alan bir yaklaşım olmadığı açıktır.

Popper, bir düşünürün “*zihnindeki sorunu doğuran ortam ve uyarıcı olan örneklerin*” varlığından söz eder. Buna göre toplumsal bir sorun için ortaya konulmuş her fikri çaba, bu çabanın öznesi olan düşünürün sorun karşısındaki duruşunu, kendi varoluşsal durumunu yansıtmaya bakımdan ‘öznel’, sorunun belli bir toplumsal zeminde ortaya çıkması bakımından ise ‘nesnel’dir. Dolayısıyla bir fikri çabanın anlaşılmasına yönelik okumaların onun nesnel zemini üzerinde gerçekleştirilmesi daha doğru olacaktır. Çünkü bir düşünürün kişiliği deney kabında değil, değiştirmeye çalıştığı ve kendisinden tepki gördüğü, böylece sürekli bir özeleştiriyi yaratan kültürel ortamlarla etkileşiminde gerçekleşir.⁵⁴ İbnü'l-Muqaffa'ın, halifenin nihai

⁵³ İbnü'l-Muqaffa'ın, halife'yi, hukuki emsali bulunmayan durumlarda kişisel yargısını devreye sokarak teolojik değerlendirmede bulunabilecek yegane otorite ve son karar mercii olarak gördüğüne dair ortak yaklaşımlar bk.; Muhammed Qasim Zaman, *Religion and Politics in Early Abbasids*, (Leiden: Brill, 1997), 83; Yousefi, *İslâm Without Fuqaha*, 19; Joseph Schacht ve C. E. Bosworth, *The Legacy of İslâm*, (Oxford: Clarendon Press, 1974), 408; Crone - Hinds, *The God's Caliph*, 93; Niyazi, *İslâm'da Devlet Felsefesi*, 125; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc. Ayşe Meral, (İstanbul: Anka Yay., 2002), 269; Subhi Mahmasani, “İslâm Hukukunun Tedvini”, trc. İbrahim Kafi Sönmez, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985): 318-9.

⁵⁴ Bülent Çelikel, “Ulemanın İhaneti: Gazali'nin Ulema Eleştirisi”, *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011):137.

kararını hukuki formasyonda belirleyici kabul eden önerisi de, belli bir toplumsal zeminde ortaya çıkması bakımından nesnel ve bu açıdan onun fikri çabasını anlayabilmek için dikkatlerin bu nesnel zemine çekilmesi gerekiyor. İbnü'l-Muqaffa' için nesnel zemin, ulemanın içtihadî kararlarının yarattığı çelişkili ve karmaşık durumdur. Kuşkusuz İbnü'l-Muqaffa'ın, bu zemin üzerinden ulemayı yeniden konumlandırmak istemesinin nedeni, ulemanın İslâm toplumunda önemli ve etkili bir mekanizmanın sahibi olmasıydı. Sonuçta ulema, sadece amme hukukunu düzenlemekle kalmadı aynı zamanda hilafet/imamet sorunsalı üzerinden siyasalın sahih yorumu için de mesai harcadı. Kelami bir sorunsal olarak hilafet/imamet müessesini değerlendirmeye alan ulemanın ekserisinin fikhi konularda da görüş bildiren fukahâdan olmaları bu açıdan bir sürpriz ya da tesadüf değildir. Fıkıh ve kelamın aynı kaynaktan beslendiği, bunların birbirini tamamlayan zincirin halkaları gibi olduğu, bu ilişkinin, zincirdeki halkaların kopmadan birbirini tamamlayarak bugüne kadar geldiği düşünülürken, 'düzen' tartışmalarına katılan âlimlerin çoğunun fakih-mütekellim olmaları doğaldır.⁵⁵ Ancak kültürel ve sosyal antropolojinin de gösterdiği gibi insan faktörü, zaman, coğrafya, toplumsal ihtiyaç ve değişkenlerle bir araya geldiğinde kendi başına bir istikrarsızlık sorununun kaynağı haline gelebiliyordu. İşte ulema, bir medeniyetin iskeletini oluşturmadaki bütün o önemli ve hayati konumuna rağmen aynı zamanda özellikle fıkıh alanında ciddi bir çelişki ve karmaşanın da sorumlusuydu. Çelişki ve karmaşa, sadece teoride kalsaydı özgür bir entelektüel ortamın övgüsü için bir neden oluşturabilirdi. Fakat çoğu zaman toplumun fay hatlarını harekete geçirerek kaotik bir sosyolojik görüntünün de nedeni olageldi. İbnü'l-Muqaffa', bu görüntüyü çok sarîh ve vazîh bir şekilde ifade eder:

“Emiru'l-Mu'minin'in düşünmesi ve incelemesi gereken konulardan biri de bu iki bölge veya onların dışındaki bölgelerde, mali konularda, namus/zina ve adam öldürme suçlarındaki hükümlerde had safhaya ulaşmış olan hukuk alanındaki zıtlıklar, farklı uygulamalar ve görüş ayrılıkları meselesidir. Mesela, Hire bölgesinde adam öldürme ve zina ile ilgili bir suç helal sayılırken, bu iki suç Kufe'de haram sayılmaktadır. Bu farklılıklar ve görüş ayrılıkları, Kufe içinde bile mevcuttur. Hatta Kufe'nin bir tarafında helal olan bir mesele, başka bir tarafında haram sayılmaktadır. Öyle ki bütün bu farklılıklar, Müslümanların kanları ve mahremiyetlerini ilgilendiren alanlarda dahi uygulanmaktadır. Yetkileri ve

⁵⁵ Recai Çetres, “Ashilik-Fer'ilik Bağlamında Kelam-Fıkıh İlişkisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 412.

hükümleri geçerli olan kadılar, bu hükümlerle hükmetmektedirler. Bununla birlikte Irak ve Hicaz'da yaşayan hemen her grup bu konuları incelediğinde, yaşananları tuhaf karşılarlar, sert tepki gösterirler ve kendilerinin dışındakileri küçük görürler. Dolayısıyla bu farklılıklar, akıl sahibi kimseleri duydukları zaman kızgınlığa sürüklemektedir”⁵⁶

İbnü'l-Muğaffa'ın aktardığı durum, fıkıh dolayısıyla da İslâmî hukuk açısından çok ciddi sıkıntılara işaret etmektedir. İslâm hukukunca karşılığında ciddi cezalar verilen cinayet ve zina gibi büyük suçlarda dahi bir karar birliğinin sağlanamamış olması düşündürücüdür.⁵⁷ İbnü'l-Muğaffa'ın bu sıkıntıların çözümü için önerisi, imamın/halifenin ve ulemanın hukuki karar alma mekanizmasında yeniden konumlandırılmasıdır. Hukuki karar alma mekanizmasının başı olarak imamet müessesesi ve ulemanın bu mekanizmada imamın en doğru karara varabilmesine olanak sağlayacak kaynak ve istişare gereksinimlerini karşılayan bir mecrada yeniden konumlandırılması fikri, sorunsalın çözümü olarak sunulan tezin merkezine yerleştirilmiştir. Çözümün arzı, sorunun tayin ve tespitindeki yaklaşımı kadar dolambaçsız ve belirgindir:

“Şayet müminlerin emiri, bu farklı karar ve sünnetlerin bir yazıyla kendisine iletilmesini, bunların yanında her grubun delil olarak aldığı sünnet ve kıyası da yazmasını emretmeyi uygun görürse, sonra müminlerin emiri bu konuyu iyice değerlendirirse, her dava konusunda Allah'ın kendisine ilham ettiği görüşünü⁵⁸ ortaya koyar ve buna kararlılıkla

⁵⁶ İbnü'l-Muğaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, İslâm Siyaset Üslubu, 113.

⁵⁷ Kuşkusuz İslâm hukuku açısından bu karmaşanın niteliği ve nedenleri araştırılırsa dönemin durumu daha iyi ortaya koyulabilir. Bu açıdan İbnü'l-Muğaffa'ın yaşadığı dönem, İslâm hukukunun gelişimi açısından da oldukça önemlidir.

⁵⁸ Crone, Ortaçağ İslâm siyasî düşüncesini ele aldığı kitabında, çok yanlış bir şekilde İbnü'l-Muğaffa'yı, imama itaat fikrinde aşırı uçları temsil eden gulat Şii grupları Keysaniye, Ravendiye ve Rizamiye'yle aynı kefeye koyar. Ona göre İbnü'l-Muğaffa' halifeye, farklı içtihatları değerlendirip 'Allah'ın kendisine ilham ettiği' bir görüşle içtihatla bulunmasını istediğinde söz konusu aşırı Şii gruplarla aynı düşünmüş olmaktadır. Bk. Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*, 197-8. Söz konusu Şii fırkaların imama itaatte temsil ettikleri aşırı çizgi Pers yönetim anlayışıyla çok yakından ilgilidir ve bu fırkaların toplumsal alt yapısının, bölgede Pers tarihi boyunca varlığını gösteren sosyo-kültürel ve teolojik birikimle şekillenmiş olduğu göz ardı edilmemelidir. Fakat Crone, İbnü'l-Muğaffa' ile bu aşırı Şii grupları yakınlaştırırken büyük bir yanlış yapmaktadır. Çünkü İbnü'l-Muğaffa'ın imamı, Kuran ve sünnetten delilleri getirilmiş çeşitli görüşlere bakarak yine Kur'an ve sünnete aykırı düşmeyen bir karar almak zorundadır. İbnü'l-Muğaffa'ın imamının, doğru veya yanlışla ilgili Kur'an ve sünnete aykırı düşmeden icra etmek zorunda olduğu bir hakemlik yapması başka bir şey, söz konusu fırkaların imam ne derse desin itaatten bahsetmeleri başka bir şeydir. Üstelik İbnü'l Muğaffa'ın bu gruplara olan tek muhalefeti bu durum da değildir. O, bu fırkaların farz olan ibadetlere karşı menfi tutumlarını da şiddetle eleştirir. Öyleyse bir Pers etkisinin açık olduğu aşırı Şii fikirlere karşı geliştirdiği düşünsel duruş İbnü'l-Muğaffa'yı, Pers ideolojisini Abbasi düzenine

bağlanırsa, buna aykırı yargı kararlarını yasaklarsa ve bunu etraflıca ve kararlı biçimde yazarsa, Allah'ın bu doğruyla yanlışın karıştığı hükümleri tek bir doğru hüküm yapacağını umarız. Yine, davranış birliğinin, müminlerin emirinin reyyle ve onun dilinden işin birleştirilmesine yaklaştırıcı olacağını umarız. Daha sonra da bu, inşallah ilerideki başka bir imam tarafından da uygulamaya konularak istikrar sürekli (hale getirilmiş) olur.”⁵⁹

İbnü'l-Muḳaffa'ın, bu önerisiyle belirsizliklerden ve çelişkilerden arındırılmış bir hukuk sahası amaçladığı açıktır. Aynı zamanda o, bu hukukla, yargıyı imparatorluk düzenine aktarmayı da düşünmektedir. Böylece istikrar, halifenin şahsında değil düzenin kendisinde içkin hale getirilmiş olur. Bu düzende ulema, içtihadını Kur'an'dan ve sünnetten delilleriyle beraber halifeye yazılı olarak göndermesine karşın, halife de bu içtihatları iyice değerlendirerek Allah'ın yardımıyla kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Muḳaffa'ın tasarısı, Pers ideolojisini Abbâsî devlet düzenine hakim kılmayı amaçlayan gizli bir ajandanın varlığıyla değil somut yansımaları olan o döneme özgü bir takım problemlerin ortaya çıkardığı tehlikeleri izale etmek arzusuyla açıklanabilir. Rosenthal de, İbnü'l-Muḳaffa'ın halifeye ülkesi için kapsamlı bir kanunname yazmayı öğütlemesini, ordu için bir kanunname istemesinden çok daha önemli bulur. Rosenthal'e göre İbnü'l-Muḳaffa'ın, Kur'an ve sünnetin görüş belirtmediği ve seleften de bilgi ulaşmadığı konularda halifenin içtihadında ısrar etmesi o günkü ihtilafların ve İbnü'l-Muḳaffa'ın bunlara karşı tavrının ışığında değerlendirilmelidir.⁶⁰

Hukukun, din-siyaset ilişkisinin somutlaştığı alan olarak önemi düşünüldüğünde, İslâmî bir düzende, hukuku belirleme yetkisine sahip olmasından dolayı ulemanın iktidarla olan ilişkisindeki konumunun niteliği sorunuyla, İbnü'l-Muḳaffa'ın bu kadar yakından ilgilenmesinin gerekçeleri

taşınmasıyla ilgili suçlama hattından biraz daha uzaklaştırılmasını gerekli kılan bir neden olarak okunmalı ve Crone'nin burada yaptığı gibi tam tersi bir sonuç çıkarılması anlamına gelecek yorumlardan sakınılmalıdır. Crone'nun bu bariz hatasının nedeni, açıkça İbnü'l-Muḳaffa'ın **Risâletü's-Şahâbe**'sini iyi anlayamamış olmasıdır. Risâle'nin gerçek değerini tespit edemediğini, İbnü'l-Muḳaffa'ın bu eserini parantez arasında "*İbnü'l-Muḳaffa', ayrıca Risâletü's-Şahâbe mektubuyla bilinmektedir. Fakat bu sadece belli bir tarihi sorunun nasıl çözüleceğiyle ilgilidir; bu nedenle bir nasihat yazısı değildir.*" diyerek geçiştirmesinden anlaşılmaktadır. Hâlbuki İbnü'l-Muḳaffa'ın risâlesinin hakiki tabiatı, parantez arasında çok yüzeysel bir şekilde geçiştirilemeyecek kadar derindir. Crone'nin, Risâle'ye yaklaşımı için bk., Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*, 226.

⁵⁹ İbnü'l-Muḳaffa', *Risâletü's-Şahâbe*, İslâm Siyaset Üslubu, 114.

⁶⁰ Erwin J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu, (İz Yay., İstanbul, 1996), 106.

daha iyi kavranabilir. Mamafih hukuk, siyasal iktidar ve toplumsal rızanın kesiştiği meşruiyet alanıdır. Çünkü siyasal iktidarın amaçları ve eylemlerinin nitelikleri sorunu, aynı zamanda siyasal iktidarın kendisini ve eylemlerini topluma kabul ettirme sorunudur. Bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici ya da uygulayıcı gücünü bir 'yasa'ya bağlı kılmayan siyasî iktidar var olamaz. Bir ilkeye ya da yasaya gönderme yapılmadan siyasî iktidar kullanılamaz, sürdürülemez. İktidar, toplumu ne adına yönettiğini söylemeden, toplumdan onay almadan meşruluk kazanamaz. Aynı zamanda, hiçbir toplum da, saygı duyduğu bir ilke adına siyasî iktidara rıza göstermeden kendisini yönettirmek istemez. Meşru otoritenin beslemediği bir güç ilişkisine siyasî iktidar adı verilemeyeceği; otoritesiz gücün, yasadışı uygulamanın, ilkesiz kullanımın her türlü toplumsal düzenlemeyi imkânsız kılan bir kaosa yol açacağı açıktır.⁶¹ Bu açıdan İbnü'l-Muqaffa'nın, bu kaosu toplumsal düzenlemeyi yani Şeriatı çelişiklere açık kılan taraflarıyla ilgili olduğu kadar, imamet çerçevesinde egemenlik tartışmalarının getireceği bir tanımlama sorununun üstesinden gelme çabasında da olduğundan söz edilebilir. Çünkü hukukun yeri, siyasî iktidarın ya yanındadır ya da karşısındadır. Bu yüzden hukuku tanımlama sorunu, siyasal iktidarı tanımlama sorunudur. Siyasî iktidarın hukuka bakış açısı, hukukun yeri ve tanımı konusundaki argümanları siyasal sistem farklılıklarının temelini oluşturur.⁶² Öyleyse İbnü'l-Muqaffa'nın önerisiyle yeni kurulan Abbâsî düzeni özgülünde imparatorluk düzeyine uygun yeni bir siyasal iktidar tanımı yapmak arzusunda olduğu çok açıktır ve bu arzuda Persliliğe adanmış ideolojik bir yanlı taraf bulmak çok zordur.

Sonuç

Emevîler hatta Hz. Ömer döneminde başlayan kültürler arası etkileşimlerin Abbâsîler döneminde daha da görünür hale gelmesi, Abbâsîleri iktidara taşıyan isyan sürecinin itici gücünü oluşturan kitlenin Pers etkisinin görece daha güçlü hissedildiği bir demografi ve coğrafyaya ait olmasıyla yakından ilgilidir. Ancak bu yakınlık, tarihin olağan akışı içerisinde ve her biri kendine özgü koşullarda gerçekleşen etkileşim sürecinin ideolojik ve yanlı bir bakış açısıyla değerlendirilmesini gerektirecek bir olguya tekabül etmez. Kuşkusuz tarihin her döneminde olduğu gibi o dönemde de tahakkümü altına girdiği devlete karşı birtakım hesaplar peşinde koşan kişiliklerin varlığı mümkündür. Ancak yaşamı,

⁶¹ Halis Çetin, "Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3/2 (2002): 9.

⁶² Çetin, *agm*, 9-10.

eserleri, düşünce sistemi üzerine ön yargısız ve somut verilerden hareketle yapılacak bir değerlendirme, İbnü'l-Muqaffa'nın görünenden tamamen farklı bir amaca hizmet eden bir kişilikten ziyade çalkantılı sosyo-politik bir dönemin şahidi olarak bazı sorunlara çözümler geliştirmeye çalışan bir düşünür olduğunu gösterecektir. İbnü'l-Muqaffa'nın düşünce sistematigi, onun kendi devrinde gözlemlediği birtakım sorunlar karşısında pratik ve uygulanabilir bir çözüm yolu geliştirme arzusunun bir sonucudur. Pers kökenli bir bürokrat olduğu için bu arzusu, çoğu zaman onun Pers kültürünü canlandırmak ve Abbâsî devletini yıkmakla suçlanmasına neden olmuş gibi görünmektedir. Fakat onun Pers etkisini, Hz. Ömer'in bünyeye dâhil ettiğinden daha fazlasıyla dâhil etmediği ve Pers uygulamalarını İslâmîleştirerek bu tedâhülü gerçekleştirmeye çalıştığı belirtilmelidir. Onun, çağdaşlarının da teslim ettiği gibi sahip olduğu parlak zekâsı ve erdemli duruşuyla Abbâsî siyaset geleneğini görünürde olmasa da arka planda etkilemiş önemli öneriler sunan ve Abbâsî devlet düzeninin daha iyi işleyebilmesi için geliştirilecek yaklaşımlara da öncülük eden düşünce sistematigi önyargısız irdelenirse gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin niteliği de daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynakça

- ADALIOĞLU, Hasan Hüseyin. “Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2 (2004): 1-21.
- AKYÜZ, Vecdi. *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- CABİRÎ, Muhammed Abid. *Arap Ahlakî Aklı*. Trc. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- _____. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. Trc. Vecid Akyüz. 2. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- CEHŞİYÂRÎ, Ebu Abdullâh Muhammed b. Abdus. *Kitâbü'l-vüzerâ' ve'l-küttâb*. thk. Mustafa el-Saka, İbrahim el-Ebyari-Abdulhafız Şibli. 2. Baskı. Kahire: Şirketu Mustafa el-Bâbi, 1980.
- CHOKR, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Trc. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- CRONE, Patricia – Hinds, Martin. *The God's Caliph*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasî Düşünce*. Trc. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- ÇELEBİ, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 19: 59-63.
- ÇELİKEL, Bülent. “Ulemanın İhaneti: Gazali'nin Ulema Eleştirisi”. *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011): 137-153.
- ÇETİN, Halis, “Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3/2 (2002): 1-16.
- ÇETRES, Recai. “Aslilik-Fer'ilik Bağlamında Kelam-Fıkıh İlişkisi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 411-422.
- ÇİL, Halit. “İslâm Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2013): 78-108.
- DEMİRCİ, Mustafa. “Abdullâh İbnü'l-Muḳaffa'ın Risâletü's-sahabe Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme”. *İSTEM Dergisi* 7 (Konya: 2008): 217-240.
- _____. “Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullâh İbn'ul-Muḳaffa' ve Risâletü's-Sahabesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005): 117-148.
- DURMUŞ, İsmail. “İbnü'l-Muḳaffa'”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 21: 130-134.

- EVOLA, Julius. *Modern Dünyaya Başkaldırı*. Trc. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- GOİTEİN, S. D. *Studies Islamic History and Institutions*. Leiden&Boston: Brill, 2010.
- HAFNAVÎ, Mustafa. *Fikretü'd-devle fi'l-İslâm*. Mısır: Matbaatu'l-Ezher, 1959.
- HAMZA, Abdullatif. *İbnü'l-Mukaffa'*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, trz.
- HUNTINGTON, Samuel. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. trc.
- İBN EBÎ USAYBİA. *Islamic Medicine, Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ*. edt: Fuat Sezgin & August Müller. Frankfurt am Main: Goethe University, 1995.
- İBN HALLİKAN, Ebu'l-Abbas b. Ahmed . Muhammed. *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary (Vefayatu'l-a'yan ve enbau ebna'z-zaman)*. Arapça'dan İngilizceye trc. MacGuckin de Slane. Beyrut: Libraire du Liban, 1970.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî el-Kurtubî. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. nşr. Ahmed Naci el-Cemali - Muhammed Emin el-Haneci. Kahire: Matbaatu't-temeddun, 1904.
- İBNÜ'L-MUKAFFA', Abdullâh. "el-Edebü's-şagîr". *İslâm Siyaset Üslubu*. 17-50. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- _____. "Risâletü's-sahabe". *İslâm Siyaset Üslubu*. 103-123. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- _____. *Risâletü's-Şahâbe*. Thk. Muhammed Kürd Ali. Beyrut: Daru'l-Muktebes, 2014.
- İNOSTRANZEV, M. *Iranian Influence on Moslem Literature*. Rusça'dan İngilizce'ye çev. G. K. Nariman. Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co., 1918.
- KÂTİP, Ahmed. *Demokratik Hilafete Doğru*. trc. Muhammed Çoşkun. İstanbul: İlim Yurdu Yayınları, 2010.
- KILIÇ, Hulusi. "Ebü'l-Ferec el-İsfâhânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 10: 316-318.
- KRAMER, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. 2. Baskı. Trc. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- MAHMEŞÂNÎ, Subhî. "İslâm Hukukunun Tedvini". Trc. İbrahim Kafi Sönmez. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985): 313-328.

- MAKRİZÎ, Taqıyyüddîn Ahmed. “*Emevî Risâlesi*”. İdeolojik Tarih Okumaları. Haz. İrfan Aycan, Mahfuz Söylemez. Trc. İrfan Aycan, Abdulhalık S. Bakır. 151-210. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- MASPERO, Henri. *Les Religions Chinoises Civilisations du Sud*, Paris: S.A.E.P, 1950.
- EN-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshaq. *el-Fihrist*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1978.
- NİYAZÎ, Mehmed. *İslâm'da Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- RODİNSON, Maxime. *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Peygamberin Doğuşu*. Trc. Atilla Tokatlı. İstanbul: Özne Yayınları, 1998.
- ROSENTHAL, Erwin J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*. Trc. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- SCHACHT, Joseph – Bosworth, C. E. *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- SHARON, Moshe. *Revolt The Social and Military Aspects of the Abbâsîd Revolution*. Kudüs: Institute of Asian and African Studies, 1990.
- SÛT, Abdunnasır. *İslâm düşüncesinde İlk Muhalifler*. Ankara: Fecr Yayınları., 2014.
- TURHAN, Mehmet - Y. Z. Cem Soydemir. 3. Baskı. İstanbul: Türk Demokrasi Vakfı, 2004.
- WIESEHÖFER, Josef. *Antik Pers Tarihi*. Trc. Mehmet Ali İnci. İstanbul: Telos Yayınları, 2003.
- YILDIRIM, Ramazan. “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIV* (2011): 5-24.
- YOUSEFÎ, Najm el-din. *Islam Without Fuqaha*. Taylor & Francis (Routledge): Society for Iranian Cultural and Social Studies, 2015.
- ZAMAN, Muhammed Qasim. *Religion and Politics in Early Abbâsîds*. Leiden: Brill, 1997.
- ZERRİNKUB, Abdülhuseyn. “The Arap Conquest of Iran and Its Aftermath”. *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge, IV, 1993.