

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İBNÜ'L-MUKAFFA'NIN SİYASAL
DÜŞÜNCESİ**

NECMEDDİN TURAN
2501131399

Tez Danışmanı
DOÇ. DR. RAMAZAN YILDIRIM

İSTANBUL-2017



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : NECMEDDİN TURAN Numarası : 2501131399
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. RAMAZAN YILDIRIM
Tez Savunma Tarihi : 25.07.2017 Saati : 11:00
Tez Başlığı : "İBNU'L MUKAFFA'NIN SİYASAL DÜŞÜNCESİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER AYDIN		KABUL
2- DOÇ. DR. RAMAZAN YILDIRIM		KABUL
3- YRD. DOÇ. DR. RECAİ ÇETRES		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- YRD. DOÇ. DR. FİKRET SOYAL		
2- YRD. DOÇ. DR. MEHMET BULĞEN		

ÖZ

İBNÜ'L-MUKAFFA'NIN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

NECMEDDİN TURAN

Bu çalışma, II/VIII. yüzyılda İslam siyaset düşüncesiyle ilgili ilk ve özgün fikirler ortaya koyan ve düşünceleriyle kendisinden sonraki İslam siyaset geleneğini etkileyen İbnü'l-Mukaffa'nın (ö. 142/759) siyasal düşüncesini ele almaktadır. Çok uzun bir hayat süremeyen İbnü'l-Mukaffa **el-Edebü's-sağır**, **el-Edebü'l-kebir** ve **Risaletü's-sahabe** gibi hacimce küçük olmalarına rağmen İslam siyaset düşüncesine özgün bir bakış açısı kazandıran ve rafine bilgiler içeren bazı eserler telif etmiştir. Aynı zamanda tercüme faaliyetlerinin merkezinde yer almış olan yazarın, siyasal düşünce dünyasına paralel olarak çevirisini yaptığı eserlerle de İslam düşüncesine önemli katkıları olmuştur.

Bu çalışmada, İbnü'l-Mukaffa'nın diğer eserleri göz ardı edilmemekle beraber, siyasal teorilerini ve yaklaşımlarını doğrudan ihtiva eden **Risaletü's-sahabe** adlı eseri merkeze alınarak onun 'imamet' üzerine yaptığı teopolitik tartışmalar ortaya konuldu.

Çalışmanın ilk bölümü, din ve siyaset arasındaki ilişkinin doğasını anlamaya hasredildi. İkinci bölümde, İbnü'l-Mukaffa öncesi din/siyaset ilişkisinin yapısı ve onun siyasal düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunan bazı faktörler incelendi. Üçüncü bölümde ise İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesi, onun siyasal düşüncesinin kendi dönemindeki yönetim ve hukuk üzerine yapılan tartışmalarla birlikte nasıl ortaya çıktığı ve kendisinden sonraki dönemlere muhtemel etkisinin neler olduğu tartışıldı.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Mukaffa, Risaletü's-sahabe, siyaset, din, imamet, hukuk.

ABSTRACT

POLITICAL THOUGHT OF IBN AL-MUQAFFA

NECMEDDİN TURAN

This study is based on the political thought of Abdallah Ibn al-Muqaffa (d.142/759) who owns first and original ideas about Islamic political thought, which influences his subsequent Islamic political tradition, in the eighth century. Ibn al-Muqaffa, who does not last a very long life, has written some works which give a unique perspective and containing refined information on Islamic political thought, as they are small in size like **al-Adab al-saghir**, **al-Adab al-kabir** and especially **Risala fi'l-sahaba**. Besides, the contribution of the author, who also took place in the center of the translation activities in the eighth century, to the Islamic thought tradition with his translation works in parallel with his own political view should not be ignored.

In this study, while not ignoring other works of Ibn al-Muqaffa, his work named **Risala fi'l-sahaba** which directly contains his political theories and approaches were more closely examined and Ibn al-Muqaffa's teopolitical discussions on 'imamah' were put forward.

In the first part of the work was devoted to understanding the nature of relation between religion and politics. In the second part, the structure of relations between religion and politics before Ibn al-Muqaffa and some factors contributing to the formation of his political thought were examined. As for the last part, how the background of Ibn Muqaffa's political thought emerged with the debates on the administration and legality and what was the likely effect of his subsequent periods were argued.

Key Words: Ibn al-Muqaffa, **Risala fi'l-sahaba**, policy, religion, imamah, legality.

ÖNSÖZ

İnsanın doğaya ve yaşama yön verme ve onları düzenleme istidadı, onu ‘siyasal olan’ın talep edilmesine ve uygulanmasına içgüdüsel olarak sevk eder. Bu, siyasetin toplumu düzenleme ve yönlendirme sanatı olarak insanı; insanın da ihtiyaç duyduğu hedefleri gerçekleştirmek üzere siyaseti karşılıklı olarak beslediği bir kabul ve sevk mekanizmasının doğası gereği gerçekleşir. Bu açıdan insan tekinin tarihi, bir bakıma ‘siyasal olan’ın tarihidir aynı zamanda. Siyaset, tesadüfi belirlenimlerin değil; insanın hedeflediği ve varmak için de kendisini güdülediği bir amacın süreçle muvafakat ettiği devinimlerin sonucudur. İnsanlık tarihi boyunca ‘din’, insana hedefler belirlemekte ve bu hedeflere onu yöneltmekte şumullü temel tasarımlarla sahneye çıkan en önemli olgudur. Çünkü din –şayet üstün bir yaratıcı güç fikrine dayanıyorsa- insanı sadece geçici olduğunu anlattığı bir dünya için değil sonsuz olduğunu iddia ettiği bir düzlem için de inşa eder. Dinin bu inşa için insanın, varlığın bütün yönleriyle ilişkisini düzenleme ve yönlendirme ihtiyacı duyması, dinin bu amacı göz önüne alındığında kaçınılmazdır. Bu kaçınılmazlık, her dinin kendisiyle iç içe geçtiği muttasıl siyasal veçhelere sahip olduğu gerçeğinde cisimleşir.

Bir din olarak İslam da, kendisinden önce kurulu dinsel ya da beşeri bütün sistemleri, iddialı bir yapı bozuma konu ettiğinde doğal olarak kendi hedefini siyasalın mekanizmasına aktararak topluma ulaştırdı. Kuşkusuz bu aktarım, kendisini en somut şekliyle ilahi yasaların hukuksal formasyonlara dönüştürülerek İslamî düzenin bu temel üzerinde hayata geçirilmesiyle kodlamıştır. Daha I. Akabe biatında Medinelilerin uymakla yükümlü kıldıkları davranış biçimleri hatırlandığında bu kodlamanın nasıl yapıldığı da, siyasalın hukukun üzerine nasıl bina edildiği de daha iyi anlaşılacaktır. Bu kodu çözebilecek olanlar, peygamberler ve peygamberi sünnetin sıkı takipçileriydi. Kuşkusuz Hz. Ömer’e kadar hukuki-siyasî çözümlemeler, ortaya çıkan sorunları izale etmede başarılıdır. Fakat Hz. Osman’ın şehadetinin ardından yaşananlar ve Hz. Ali’yle Muaviye arasındaki politik mücadele, İslamî düzen için başladığından beridir bitmeyen bir tartışmayı başlatacağı: Kodu doğru çözebilecek ve onu ‘düzen’e, dolayısıyla da hukuka, aktarabilecek sahici temsilcinin ya da temsilcilerin kim olduğu tartışmasını. Kelam, aslında bu tartışmanın tez-antitez deviniminde ‘ilim’e dönüştürüldüğü üretim sürecinin adıdır.

Bu, aynı zamanda ‘politik olan’a dair işaretleme yapan her metnin kelamın periskobuna takılması demektir. Bize göre, ‘politik olan’ın ‘dini olan’la ya da ‘dini olan’ın ‘politik olan’la bağıını göstermek için ille de çaba harcamaya gerek yoktur. Çünkü insan aklı, her halukarda yeryüzüyle semayı ahenkli kılmaya zaten çalışacaktır.

Bu tez, kodu doğru çözebilecek ve onu ‘düzen’e, dolayısıyla da hukuka, aktarabilecek sahici temsilcinin ya da temsilcilerin kim olduğu tartışmasını itaat ve isyan eksenli ele alan ilk düşünürlerden olma şerefine sahip İbn Mukaffa’nın siyasal düşüncesinin daha iyi anlaşılmasına hasredilmiştir. Onun siyasal düşüncesi yeknesak bir tasarı değildir, bilakis siyasalla dinsel arasındaki tedahülün pratik yansımalarını devrinin ihtiyaç ve şartlarına göre doğru okuyabilmiş bir âlimin, döneminin neredeyse bütün kelami fikir stoklarını dikkate almasıyla ortaya çıkan özgün bir sistematiiktir. Bize göre onun bu sistematiği, günümüz kelam ilmine yeniden bir konumlanma için de bir perspektif sunmaktadır.

Bana bu mühim âlimin düşünce dünyasında gezinti yapma cesareti veren, kritik müdahaleleriyle bu cesareti yönlendiren ve her hususta büyük yardımını gördüğüm danışman hocam Doç. Dr. Ramazan Yıldırım; tez aşamasında verdikleri destek, tez jürisinin oluşturulmasında sağladıkları kolaylık ve gösterdikleri anlayışla hocalarım Prof. Dr. Ömer Aydın ve Yard. Doç. Recai Çetres; başta Pellat’ın ‘Consellieur’u olmak üzere çalışmamız için bazı Fransızca kaynakların konumuzla ilgili paragraflarını Türkçe’ye kazandırmak hususunda incelik göstererek içten yardımını esirgemeyen Meryem Bektaş; tezin son okuması ve teknik düzenlemesi için harcadıkları zamana üzülmeyen fedakâr arkadaşlarım Arş. Gör. Abdalcabbar Adıgüzel, Arş. Gör. Şükran Adıgüzel ve Arş. Gör. Hasan Korkmaz, hiç şüphesiz bir teşekkürden çok daha fazlasını hak ediyorlar.

Nihayetinde, eriştiğimiz her yeni günün sabahında bana tezimi hatırlatarak beni disipline eden ve tez yazım sürecinde karşıya karşıya kaldığım her zorluğun üstesinden onun yardımıyla geldiğim değerli eşim Sultan’a da derin bir minnet duyduğumu belirtmeliyim.

Necmeddin TURAN
Temmuz - 2017
Üsküdar

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR LİSTESİ	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1-SİYASET VE DİN ARASINDAKİ İLİŞKİNİN YAPISI	10
1.1. İslam ve Siyaset.....	10
1.2. Manevî Otorite ve Gelenek	18
2. İBNÜ'L-MUKAFFA ÖNCESİ DİN SİYASET İLİŞKİSİ.....	24
2.1. Hz. Muhammed Dönemi Din ve Siyaset İlişkisi.....	24
2.2. Benî Saide'nin Siyasal Panoraması ve Raşid Halifeler Dönemi	33
2.3. Emevi Siyasal Aklı ve Teopolitika.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-MUKAFFA VE YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYO-POLİTİK DURUMU	45
1. İbnü'l-Mukaffa'nın hayatı ve eserleri	47
2. Toplumsal Yapı ve Askeri Zaafiyet	52
3. Kabilelerin Sosyopolitik Denge Denklemindeki Yeri.....	56
4. İbnü'l-Mukaffa'nın Yönetim/İmamet Modelinin Esin Kaynakları	60
4.1. Çeviri Hareketleri ve İbnü'l-Mukaffa	60
4.2. Pers İmparatorluk Geleneğinin İbnü'l-Mukaffa'nın Yönetim Anlayışına Tesirleri	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNÜ'L-MUKAFFA'NIN TEOPOLİTİK DÜŞÜNCE SİSTEMİ..... 73

1. Risaletü's-sahabe'nin İbnü'l-Mukaffa'nın Siyasal Düşünce Sistemindeki Yeri..... 73

2. İbnü'l-Mukaffa ve Kelam 78

3. İbnü'l-Mukaffa'nın İmamete/Yönetime Dair Yaklaşımları..... 84

3.1. Ordu ve İnanç: Teomilitaristik Yaklaşımda İlk Örnek 84

3.2. İbnü'l-Mukaffa'nın İmamet Ekseninde Pers Yönetim Anlayışını İslamîleştirmesi 87

3.3. Mevcut İmama İtaat ve Şartları..... 91

SONUÇ 117

BİBLİYOGRAFYA..... 121

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m	:	Adı geçen makale
bkz.	:	Bakınız
bsk.	:	Baskı
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
der.	:	Derleyen
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Edt.	:	Editör
F.Ü.	:	Fırat Üniversitesi
haz.	:	Hazırlayan
İ.Ü.	:	İstanbul Üniversitesi
İ.F.	:	İlahiyat Fakültesi
M.Ü.	:	Marmara Üniversitesi
nr.	:	Numara
nşr.	:	Neşreden
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
sy.	:	Sayı
thk.	:	Tahkik eden
trz.	:	Tarihsiz
Yay.	:	Yayınları/Yayıncılık
YKY	:	Yapı Kredi Yayınları
y.y.	:	Yer yok

GİRİŞ

En az bir yönüyle toplumsal ve tarihsel olmayan hiçbir şeyin var olmadığını kabul etmek, ‘son tahlilde’ her şeyin siyasal olduğunu da¹ zımnen kabul etmektir. Aslında, siyaset hakkında durum tespiti yapmak, siyaset ile devlet arasındaki ilişkiyi incelemek, siyasetin özerk bir saha mı oluşturduğunu, yoksa özü gereği toplumsal olana mı bağlı olduğunu bilmek, halkla ilgili değerlendirmeler yapmak gerektiği kadar, filozofları, kuramları, kavramların pratiklere dönüşümü, ihtirasları, hataları ve siyasal alanda- ya da bir takım politikalara- verdikleri destekler üzerine saptamalarda bulunmak da önemlidir.² Kuşkusuz bu saptamaları yapmak siyaset felsefesine düşer. Fakat gerçekte felsefenin fazla kesinlik taşımayacak şekilde kullanımı, yanıltan teorik ayrıntılardaki can sıkıcılık ve bazen kuşkulu olan felsefî kavramların izdihamı nedeniyle, siyaset yargıdan ve karar verme esprisinden yoksun kalır. Dolayısıyla siyasî krizi, felsefenin temel kurallarının unutulmasının bir işareti olduğu kadar felsefî bir sapmanın sonucu olarak da analiz etme yetisine sahip olduğumuza inanmalıyız.³ Bu açıdan aslında bir siyaset teorisine sahip olmadığı söylenen İslamî teopolitiğin yani kelamın pratiğe yaptığı güçlü vurgular yoluyla bu sapmadan daha az etkilendiği bile varsayılabilir.

Siyaset felsefesi, var olanı görmekten vazgeçmek pahasına bir ideali kutsamakla, meşrulaştırmak pahasına var olanı tespit etmek arasında⁴ düşüncenin konumunu izah etmeyi umar. Şayet kelamın iki ana perspektifini besleyen iki ana damar olarak Şia’nın ve Ehl-i Sünnet’in kuramsal konumlanmaları göz önüne alınırsa izah etmeyi umdukları konumun siyaset felsefesindekiyle benzerliği ilgi çekici gelebilir. Şia’nın ‘var olanı görmek’ten vazgeçmek pahasına bir ideali kutsadığı; Ehl-i Sünnet’in ise meşrulaştırmak pahasına ‘var olanı tespit’ ettiği ön kabulü, ilk bakışta bir aşırı kategorize edişi andırır. Fakat yine de, temel tasarımın

¹ Fredric Jameson, **Siyasal Bilinçdişi**, çev. Yavuz Alogan-Mesut Varlık, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011, s. 20.

² Cristian Ruby, **Siyaset Felsefesine Giriş**, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 129.

³ Nicolas Tenzer, **Yeni Bir Siyaset Felsefesinin Peşinde**, çev. E. Cenk Gürcan, Dergah Yay., İstanbul, 2009, s. 45.

⁴ Ruby, **age.**, s. 15.

kabaca da olsa bu yönlü istihsal edildiğine bir hakikat olarak işaret edilmelidir. Bu aslında bir kusur değil eklemleme başarısıdır. Elbette ki önemli olan, eklemlemenin doğru sonucu verip vermediğidir. Fakat bu eklemleme başarısı olmasaydı doğru olup olmadığını tartışacağımız bir şey de olmazdı. Kuşkusuz siyaset felsefesi ve kelam iki ayrı disiplin olarak farklı hareket noktalarına sahiptir ve hakikati temellendirmekte kullandıkları malzeme de farklıdır. Siyaset felsefesi evren, insan ve şehir arasında insanın vazgeçemeyeceği canlı bir ilişkiyi akılcı bir biçimde düşünmekle⁵ hedefine ulaşmaya çalışır. Kelam, bu akılcılığı aynı zamanda dini nasrlara ve tasavvurlara da onaylatmak ihtiyacı duyar. Farklılığın kendini gösterdiği en mühim nokta budur. Ruby'nin tanımladığı gibi siyaset felsefesinin hedefi evren, insan ve şehir arasında insanın vazgeçemeyeceği canlı bir ilişkiyi akılcı bir biçimde düşünmekten ibaretse; din, bütün bunların da ötesinde, varoluştaki bir bütün ilişkiler ağını hem kendi arasında yöneten hem de yaratıcıya bağlayan bir yapısalığa sahip olması nedeniyle zaten her şeyden daha fazla siyasallaşmak zorundadır. Öyleyse kelamın akılcılığını onaylatma ihtiyacı duyduğu ana kaynaklar da, bu yönleri itibarıyla siyasaldır.

2000 yıldan fazla bir süredir, insanlığın en bilge kişileri, dini inancın dünya düzeninin temeli olduğunu öne sürdüler⁶ ve insan da gayesini, bu temel üzerine inşa ederek belirginleştirdi. Dolayısıyla bu gayenin, insanın manevi vasıflarını çoğaltmada yatması, dinlerdeki maneviyat temelli uygulamaları daha anlaşılır kılar. Bu açıdan insanın gayesinin, toplumu sonunda hukukun pratik kurallarına götürmesi⁷ beklenebilir. Manevi bir olgunluk olarak, örneğin, bir insanın malına göz dikmemek istenir bir davranıştır ve bunun hukuktaki karşılığı çalmanın yasaklanmasıdır. Dinle iktidarın, iktidarla da hukukun kesiştiği nokta böyle bir düzlemde ortaya çıkar. Din, insanlara yapmalarını ya da yapmamalarını istediği davranışları gösterir. Fakat bu gösterme, bir hukukla somutlaştırılmadıkça öznelliğin belirsizliğinden kurtulamaz. Kuşkusuz hukukla somutlaştırmak, nihai bir adım değil sadece sürecin bir parçasıdır. Ayrıca bu hukukun uygulanması, bir iktidarın varlığını gerektirir. Bu açıdan dinle siyasetin arasında bir ilişkinin olmadığını, olsa bile aslında bu ilişkinin koparılmasını

⁵ Ruby, **age.**, s. 35.

⁶ A. North Whitehead, **Düşüncelerin Serüvenleri**, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yay., İstanbul, 2008, s. 182.

⁷ Lev Nikolayeviç Tolstoy, **Din Nedir**, haz. Zeynep Güleç, Akvaryum Yay., İstanbul, 2005, s. 57.

daha mantıklı bulan yaklaşım şaşırtıcı olduğu kadar yanıltıcıdır da. İktidarın, özellikle dini bir nitelik taşıyan baskın ideolojiyle uyum içerisinde olduğunu kanıtlamayı, dolayısıyla iktidarın varlığıyla ve faaliyetleriyle ilgili bir meşruluk üretebilen ve aynı zamanda rakip doktrinleri çürütebilen bir hukukçu zümresine başvurmaya⁸ kaçınılmaz bulması da, dinin ona olan ihtiyacıyla paralel gerçekleşen bir süreçtir. Tocqueville'e, siyasetle ilişkileri bakımından İslam ve Hristiyanlık arasındaki tam bir zıtlık olduğunu; İslam'ın, Hristiyanlığın hilafına din ve siyaset ayrımı getirmediğini; nitekim Kuran'ın sadece dini öğretiler değil aynı zamanda siyasî buyruklar, medeni ve cezai yasalar ve bilimsel kavramlar da ihtiva ettiğini; bunun aksine İncil'in yalnızca insanların Tanrı ile kendi aralarındaki ilişkilerden bahsettiğini⁹ düşündüren şey, din-iktidar-hukuk ilişkisinin bu iki dinde farklı düzlemlerde ortaya çıkmasıdır. Kur'an, yeni bir toplum ve düzen kurmak için harekete geçen bir peygambere tedricen indirilmiş bir kitaptı. Hz. Peygamber (sas), bir düzen kurmayı başarmıştı ve bu düzenin bir hukuka ihtiyacı vardı. Kuran'daki hukuk, yeni düzenin gelişim aşamalarıyla uyum içinde Hz. Peygamber'e (sas) iletildi. Fakat Hristiyanlıkta olan şey çok farklıdır. Hz. İsa (as), bir düzen tesis edemeden kaderindekini yaşadı. En erken İnciller ondan çok daha sonraları yazıya geçirilirken yaşanan şey, kurulacak bir düzenle paralel işleyen bir doktrinasyon süreci değil geçmişin bir kayıdır.

İktidar, hukuk ve din arasındaki ilişkiyi, siyaset felsefesi ve kelamın gündemiyle ilişkili kılmak bu tezin ulaşmaya çalıştığı sonucun doğasıyla yakından ilgilidir. Çünkü bütün bu ilişkiler ağına yönelik yeni bir anlam ve boyut kazandırma çabası, İslam düşüncesinin bilgi üretim süreçlerinin en hareketli hatlarını teşekkül ettirdi. Halifenin dini otoritesiyle politik meşruiyeti arasındaki bağın ve bunun sınırlarının niteliği ile ilgili İbnü'l-Mukaffa'nın (ö.142/759) Mansur'a¹⁰, Basra kadısı

⁸ Tenzer, **Yeni Bir Siyaset Felsefesinin Peşinde**, s. 56.

⁹ Maurice Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, Çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999 s. 269.

¹⁰ İbnü'l-Mukaffa, Abbasi halifesi Mansur'a sunduğu **Risaletü's-sahabe** adlı risalede yönetime siyasî, dini, askeri ve ekonomik birtakım önerilerde bulunur. İbnü'l-Mukaffa'nın bu risalesi, onun siyasal düşüncesinin anlaşılması noktasında önemli bir eserdir ve bu açıdan tezde sıklıkla atıf yapılacaktır.

Ubeydullah b. Hasan el-Enbarî'nin (ö.168/784) Mehdi'ye¹¹ ve baş kadı Ebu Yusuf'un (ö.182/798) Harun Reşid'e¹² sunduğu taslaklar, bu çabanın ilk somut verileri olarak kabul edilmelidir.¹³ İbnü'l-Mukaffa'nın İslam düşüncesinde ilk örnek olan siyasal sistematigi, kendisinden sonraki bazı çabaları öyle ya da böyle etkilemiş gibi görünmektedir. el-Enbarî, örneğinde olduğu gibi ya onun tezine karşı geliştirilen antitez ya da Ebu Yusuf örneğinde olduğu gibi onun tezinin bazı noktalarda tekrarı veya takviyesi olarak kendini gösteren etkileşim, özellikle Sünnî paradigmanın temel dayanaklarının inşasında belirleyici oldu.

Onun, siyasî nasihatname geleneğini de derinden etkilediği belirtilmelidir. Abbasi vezirlerinden Tahir b. Hüseyin'in (ö.207/822) halife tarafından Rakka ve Mısır valisi olarak atanan oğlu Abdullah'a yazdığı ve ilk siyasî nasihatname örneklerinden biri olarak kabul edilen mektup, içeriği ve üslubu ile İbnü'l-Mukaffa'dan izler taşımaktadır. Tahir b. Hüseyin de, İbnü'l-Mukaffa gibi ordunun durumuyla yakından ilgili görünmektedir ve ordu mensuplarının maaşlarına dikkat edilmesine önemli vurgular yapmaktadır.¹⁴ Vergilerin tahsili noktasındaki hassasiyetleri de¹⁵, İbnü'l-Mukaffa'nın **Risaletü's-sahabe**'sindeki yaklaşımlarıyla benzeştir. Yine Tahir b. Abdullah'ın mektubunda ayet ve hadisler sınırlı olmakla

¹¹ İbnü'l-Mukaffa'nın ulemanın içtihatındaki farklılıklarına yaptığı olumsuz vurgu, içtihadî farklılıkların her halükarda kabule değer görüldüğü çoğulcu bir yaklaşıma da ön ayak olmuş gibi görünmektedir. Ess'e göre, İbnü'l-Mukaffa'nın çağdaşı olan Basra kadısı Ubeydullah b. Hasan el-Enbarî'nin (ö. 168/785) "*Her içtihat sahihtir.*" cümlesiyle özetlediği plüralist ve relativist yaklaşım, İbnü'l-Mukaffa'nın içtihadî çelişiklere karşı geliştirdiği yaklaşımın antitezidir. Bkz., Joseph Van Ess, **The Flowering of Muslim Theology**, çev. Jane Marie Tood, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2006, s. 174; el-Enbarî'nin yaklaşımıyla ilgili yapılmış bir çalışma için bkz., Hüseyin Hansu, **Sünneti yorumlamada Öznellik Sorunu: Ubeydullah b. Hasan Örneği**, F.Ü., İ.F. Dergisi, 11:2, 2008.

¹² Ebu Yusuf'un Abbasi halifesi Harun'a sunduğu **Kitabu'l-haraç** isimli kitap, İbnü'l-Mukaffa'nın haraç, cizye ve toprak reformuyla ilgili önerilerini daha da geliştirerek ele almaktadır. Bkz., Ebu Yusuf, **Kitabu'l-Harac**, çev. Müderris-zade Muhammed Ataulah Efendi, sad. İsmail Karakaya, Ankara, 1982.

¹³ Zaman, Muhammed Qasim, **Religion and Politics in Early Abbasids**, Brill, Leiden, 1997, s. 82.

¹⁴ Bkz., Tahir b. Abdullah, **Abbasi Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasî Nasihatname**, der. ve inc. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul, 2012, s. 36; Krş., Abdullah İbnü'l-Mukaffa, **Risaletü's-sahabe**, 'İslam Siyaset Üslubu' içinde, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh Yay., İstanbul, 2004, s. 111-112.

¹⁵ Kavak, **age.**, s. 38; Krş., İbnü'l-Mukaffa, **age.**, s. 120-121.

birlikte dile getirilen düşünceler itibarıyla yüksek bir dini hassasiyet göze çarpmaktadır ki¹⁶ yeri geldikçe gösterileceği gibi aynı şey İbnü'l-Mukaffa'nın risalesi için de geçerlidir. Önemli bir hukukçu ve siyasetçi olan Ebu'l-Hasan el-Maverdi de (ö.450/1058) hukuk ve siyaset alanında yazdığı eserlerde İbnü'l-Mukaffa'nın izinden gitmiş ve onun ele aldığı birçok konuyu ayrıntılandırarak İslam hukuku ve siyaset düşüncesine önemli katkılar yapmıştır. Maverdi'nin, **Ahkamu's-sultaniyye** adlı eserinde halifeye itaat ve halifenin görevleri¹⁷, ordu ve komuta¹⁸, cizye ve haraç¹⁹, yargı²⁰ gibi konularda İbnü'l-Mukaffa'nın görüşlerini daha ileri noktalara taşıdığı söylenebilir. Yine Maverdi'nin siyaset alanında yazdığı bir başka eseri olan **Edebu'l-Vezir**'de, 'sultandan sakınma' ile ilgili yapılan nasihatler, İbnü'l-Mukaffa'nın bu hususta yaptığı nasihatlerle benzeştir.²¹

Bu tez, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesini din-iktidar-hukuk ilişkileri çerçevesinde ele almaktadır. Konunun niteliği, birçok bilim dalıyla ilgili olmayı gerektirdiğinden, bu tezde disiplinler arası bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın ele aldığı konuyla ilgili olabilecek bilgilerin elde edilmesi amacıyla siyaset felsefesi, dinler tarihi, İslam tarihi, mezhepler tarihi, kelam, fıkıh, tefsir gibi alanlarda bazı okumalar gerçekleştirilmiştir. Hiç kuşkusuz, İbnü'l-Mukaffa'nın telif ettiği **Risaletü's-sahabe**, **el-Edebü's-sağir** ve **el-Edebü'l-kebir** isimli eserleri ve onun düşünce dünyasını anlamaya yönelik yapılmış bazı araştırmalar, bu çalışmanın merkezinde yer almaktadır. İbnü'l-Mukaffa'nın düşünceleriyle ilgili önemli bilgiler içeren Mustafa Demirci'nin **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi** adlı makalesi, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**'nde İsmail Durmuş ve İlhan Kutluer'in 'İbnü'l-Mukaffa' başlığı altında verdikleri bilgiler ve Sait Aykut'un İbnü'l-Mukaffa ile Machievelli'nin siyasal fikirlerinin mukayese edildiği **İslam**

¹⁶ Kavak, **age.**, s. 45.

¹⁷ Ebu'l-Hasan Habib el-Maverdi, **Ahkamu's-sultaniyye**, çev. Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul, 1994, s. 51-54; Krş., İbnü'l-Mukaffa, **age.**, s. 108-110.

¹⁸ Maverdi, **age.**, s. 88-117; Krş., İbnü'l-Mukaffa, **age.**, s. 106-107, 110.

¹⁹ Maverdi, **age.**, s. 270-288; Krş., İbnü'l-Mukaffa, **age.**, s. 110, 120-121.

²⁰ Maverdi, **age.**, s. 137-153; Krş., İbnü'l-Mukaffa, **age.**, s. 113-115.

²¹ Bkz., Maverdi, **el-Edebu'l-vezir**, çev. ve inc. İbrahim Barca, Klasik Yay., İstanbul, 2014, s. 85-88; Krş., İbnü'l-Mukaffa, **el-Edebü'l-kebir**, 'İslam Siyaset Üslubu' içinde, s. 56, 64, 74-75.

Siyasal Realizminin Doğuşu ve İbnü'l-Mukaffa'nın Siyasal Fikirleri Üzerine adlı yüksek lisans tezi hariç, İbnü'l-Mukaffa'nın düşünce dünyasını anlamak üzere ülkemizde yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık. Bunların dışında Vecdi Akyüz'ün **İslam Siyaset Üslubu** adıyla İbnü'l-Mukaffa'nın **el-Edebü's-sağir, el-Edebü'l-kebir, Risaletü's-sahabe, ed-Durretü'l-yetime** adlı eserlerinin çevirisini verdiği bir kitabı bulunmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'nın konumuzla ilgili bütün eserlerini bir arada ihtiva ettiği için Akyüz'ün bu kitabına sıklıkla başvuruldu. Mustafa Demirci'nin de, İbnü'l-Mukaffa'nın risalesini çevirdiği **Abdullah İbnu'l-Mukaffa'nın Risaletü's-Sahabe Adlı Risalesi: Takdim ve Tercüme** adlı bir makalesi bulunmaktadır. Fakat Akyüz ve Demirci'nin sözkonusu çalışmaları, İbnü'l-Mukaffa'nın düşünce dünyasıyla ilgili bilgilere çok az yer veren ve çeviriyle iktifa eden çalışmalardır. **Risaletü's-sahabe**, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinin anlaşılması noktasında kritik bir metindir. Bu tezde, söz konusu risaleden faydalanırken büyük oranda Vecdi Akyüz'ün **İslam Siyaset Üslubu** kitabındaki çevirisi esas alındı ve çevirideki bazı muğlaklıkları gidermek için parantez arasında bazı kelimelerle çeviriye takviye yapıldı. Bazı durumlarda ise daha açık ve akıcı üslubundan dolayı Mustafa Demirci'nin çevirisi tercih edildi. Bütün bunlarla birlikte tartışmalı bazı hususlarda ve İbnü'l-Mukaffa'nın kullandığı 'ehlu'l-fadl ve's-savab', 'ehlu'l kasd' gibi bir takım terminolojik kavramlara işaret etmede risalenin orijinal nüshasına başvuruldu. İlgili nüsha, Ahmet Zeki Safvet'in **Cemheratu resaili'l-Arab fi'l-usuri'l-Arabiyyeti'z-zehra** adlı eseri ile Muhammed Kurd Ali'nin **Resailu Hakkakaha'l-Ulema** adlı risaleler serisinin 13. çalışmasında yer almaktadır. Bu çalışmada, hem sadece **Risaletü's-sahabe**'ye yoğunlaştığı için hem de yapılan en son çalışma olduğu için M. Kurd Ali'nin, 13. risale çalışması olan ve **Risaletü's-sahabe** adıyla yayınlanan tahkiki tercih edildi. Bu çalışma boyunca, İbnü'l-Mukaffa'nın **Risaletü's-sahabe, el-Edebü's-sağir, el-Edebü'l-kebir** adlı eserlerine sıklıkla başvurulduğundan yazım kolaylığı sağlaması için ilk dipnotlamadan sonra **Risaletü's-sahabe, Risale** olarak, **el-Edebü's-sağir, Sağir** olarak ve **el-Edebü'l-kebir** ise **Kebir** olarak yazıldı. Muhammed Kurd Ali'nin tahkikini yapmış olduğu **Risaletü's-sahabe**'nin asıl metnine ise, eserin ismi olduğu gibi verilerek müracaat edildi.

Klasik dönem İslam düşüncesinde, İbnü'l-Mukaffa'nın düşünce sistematığıne atıf yapan bir esere rastlamak mümkün olmadı. Eserlerde verilen bilgiler daha çok

onun hayatı ve eserleriyle ilgilidir. İbn Nedim'in (ö.385/995) **el-Fihrist** ve İbn Ebi Usaybiya'nın (ö.688/1270) **Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ** adlı çalışmalarında İbnü'l-Mukaffa'nın eserlerine yer verilirken; İbn Hallikan'ın (ö.681/1282) **Vefayatu'l-a'yan ve enbau ebnau'z-zaman** ve Cehşiyari'nin (ö.331/942) **Kitabu'l-vuzera ve'l-kuttab** adlı eserlerinde ise onun hayatıyla ilgili biyografik bilgiler sunulmaktadır.

Modern dönem İslam dünyasında İbnü'l-Mukaffa'yla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Fakat bu çalışmaların çoğu, klasik eserlerde olduğu gibi, onun siyasal düşüncesiyle ilgili neredeyse hiç bir bilgi sunmazlar ve daha çok biyografik bilgilerle yetinmektedirler. Hanna Fahuri'nin **İbnü'l-Mukaffa**, Abdullatif Hamza'nın **İbnü'l-Mukaffa**, Ahmed Tavili'nin **Abdullah İbnü'l-Mukaffa**, Victor Kik'in **İbnü'l-Mukaffa: Edibu'l-Akl** adlı eserleri, İbnü'l-Mukaffa'nın edebi kişiliği ve hayatı üzerinde durmuşlardır. Muhammed Abid Cabiri, Arap-İslam düşüncesini ele aldığı seride bulunan bütün kitaplarında İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesini en ayrıntılı şekilde ele alan yazarların başında gelmektedir. **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslam Siyasal Aklı, Arap Ahlakî Aklı** adlı eserlerinde İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesiyle ilgili bazı yaklaşımlar geliştirmiştir. Ancak onun, İbnü'l-Mukaffa'ya karşı önyargıları vardır ve bu önyargılar onu, İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncesini irdelerken eleştirilmesi gereken bazı yorumlara sevketmektedir. İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncesini ele alan bir diğer çalışma da, Melhem Chokr'un **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar** adlı eseridir. Chokr, bu eserinde İbnü'l-Mukaffa'yla ilgili önemli bilgiler verir. Bu çalışmada, söz konusu eserlerin tamamına yeri geldikçe atıf yapılacaktır.

Batılı düşünürler, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinin anlaşılması noktasında oldukça önemli katkılar sunan çalışmalar yapmışlardır. S.D. Goitein **Studies Islamic History and Institutions** adlı kitabındaki **A Turning Point in the History of the Muslim State (A Propos of the Kitab al-Sahaba of İbn al-Muqaffa)** adlı bölümde, **Risaletü's-sahabe** temelinde İbnü'l-Mukaffa'nın siyaset ve hukuk alanındaki düşüncelerine yoğunlaşmıştır. Charles Pellat'ın **Ibn Al-Muqaffa: Conseiller du Calife** adlı çalışması da, İbnü'l-Mukaffa'nın risalesini merkeze alan ve **Risaletü's-sahabe**'nin Arapça neşrine yazılmış bir takdim içeren çalışmadır ve Pellat, bu çalışmada birçok noktada Goitein'in fikirlerine muvafakat etmektedir. Francesco Gabrieli'nin **L'opera di Ibn al-Muqaffa** adlı eserinin de, İbnü'l-

Mukaffa'nın fikirlerinin anlaşılması noktasında önemli bir eser olduğuna dair bilgiler vardır. Ancak kitabın dilinin İtalyanca olması nedeniyle bu eserden faydalanmak mümkün olmadı. Fakat Gabrieli'nin, İbnü'l-Mukaffa'yla ilgili özet bilgiler içeren **The Encyclopaedia of İslam**'daki 'Ibn al-Muqaffa' maddesi altında verdiği bilgilerden faydalanıldı. Najm al-Din Yusefi'nin **İslam Without Fuqaha: Ibn al-Muqaffa' and his Perso-Islamic Solution to the Caliphate's Crisis of Political Legitimacy**, Joseph E. Lowry'nin **The First Islamic Legal Theory: Ibn Al-Muqaffa' on Interpretation, Authority, and the Structure of the Law** ve Mathieu Tillier'in **'History and Identity in the Eastern Mediterranean'** içindeki **Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbasids** adlı makaleleri ile Benjamin Jokisch'in, **Islamic Imperial Law: Harun-Al-Rashid's Codification Project** adlı eseri, İbnü'l-Mukaffa'nın görüşleri bağlamında din-iktidar-hukuk ilişkisinin niteliği üzerine yapılmış ve oldukça önemli bilgileri içeren çalışmalardır. Ayrıca Antony Black'in **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, Erwin, J. Rosenthal'in **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**, Joseph Schacht ve C. E. Bosworth'un **The Legacy of İslam**, Patrica Crone'nin **The God's Caliph ile Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce** adlı çalışmaları da, İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncesine çok geniş olmasa da yer vermektedir. Batılı düşünürlerin yaptığı bu çalışmalar, İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncesinin anlaşılması noktasında mühim faydalar sağlasa da bazı kritik yanlışlar ihtiva etmektedir. Bu çalışmada yeri geldikçe söz konusu yanlışlara genelde dipnotlarda temas edilerek akıcılığın etkilenmemesine gayret edilecek.

Bu çalışmanın ilk bölümü, din ve siyaset arasındaki ilişkinin keyfiyetine odaklanmaktadır. Bu bölümde önce İslam özelinde din/siyaset ilişkisi tartışıldı ve İslam'ın siyasî bir plana sahip olmadığına dair dile getirilen iddialar ele alınarak bu iddiaların aksine İslam'ın çok bariz bir siyasî programa da sahip olduğu gösterilmeye çalışıldı. Daha sonra ise bir gerçeklik olarak bütün dinlerin, dini/manevi bir program kadar çeşitli yönleriyle siyasal bir ilgi de taşıdıkları tarihsel örneklikler üzerinden gösterildi. Ayrıca, Hz. Peygamber'den (sas) başlayarak Raşid halifeler dönemi ve Emeviler devri boyunca İslam'ın siyasî otoriteyle ilişkisinin niteliğiyle ilgili bilgiler verildi ve böylece İbnü'l-Mukaffa öncesi din/siyaset ilişkisinin niteliği ortaya konuldu.

İkinci bölümde, İbnü'l-Mukaffa'nın yaşamı ve eserleriyle ilgili bilgi verildikten sonra yaşadığı dönemin sosyopolitik durumu ve İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncelerini etkileyen şartlar incelendi. Pers etkisinin, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinin en önemli bileşeni olduğuna dair yaygın bir kanı söz konusudur. Bu açıdan İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesindeki Pers etkisinin gerçek boyutlarını daha iyi ortaya koyabilmek için Pers kültürünün, Emevi ile Abbasi devlet ve toplum düzenindeki yansımaları ele alındı. Böylece bu yaygın kanının aksine İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinin, Pers yönetim anlayışını İslamîleştirerek İslamî yapıya aktardığı daha iyi gösterilmeye çalışıldı.

Üçüncü bölümde ise, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinin çeşitli bileşenleri ele alındı. Müellifi olduğu **Risaletü's-sahabe** adlı eseri, onun siyasal düşüncesinin bileşenlerini en açık şekilde ele alan bir eser olması itibarıyla yakından incelenerek tanıtıldı. Daha sonra İbnü'l-Mukaffa'nın kendi dönemindeki kelami ve felsefî birçok tartışma konusuna da ilgisiz kalmadığı, onun kelami ve felsefî birçok konuda görüş bildirdiğini gösteren örneklerle başvurularak ortaya konuldu. Nihayetinde ise, İbnü'l-Mukaffa'nın imamete dair yaklaşımları ele alınarak onun ordu ile inanç arasında nasıl bir korelasyona gittiği, imametle ilgili döneminde yapılmış olan tartışmalara nasıl yaklaştığı, imamet anlayışı temelinde Pers yönetim anlayışını nasıl İslamîleştirdiği, önerdiği imamet modelinde ulemayı yeniden konumlandırması ile bu konumlandırmanın gerekçeleri ve kendisinden sonra önerilerinin Abbasi devletinde din-iktidar-hukuk ilişkisini hangi yönlerden ve nasıl etkilediği tartışıldı.

BİRİNCİ BÖLÜM

1-SİYASET VE DİN ARASINDAKİ İLİŞKİNİN YAPISI

1.1. İslam ve Siyaset

Siyaset bilimi, siyaset kavramını üç yönde açımlayıp geliştirirken ilkin, toplumun kendini örgütlemesi olarak siyasal kamunun kurumsal düzenini; ikincisi, toplumsal ilişkilerin biçimlendirilmesine yönelik siyasal programların içeriklerini; üçüncüsü, iktidardan pay almaya ve iktidar konumlarına yönelik siyasal tartışma/çatışma sürecini sorgulamıştır.²² Bu haliyle politik etkinlik, toplumsal hareketliliğin bütün öğelerini, bütün toplumsal varlık biçimlerini belli bir sınıfın tarihsel ve güncel çıkarlarını birleştirme, düzenleme ve yönetme işlevini yerine getirir.²³ Siyaset biliminde bilgi, teorik bir girişim olarak ‘tarihsel’ toplumsal-siyasal dünyada var olan ‘düzen’lerin temelini keşfetmeyi ve böylece genellemelere-yasalara varmayı hedeflemez. Çünkü her toplumsal-siyasal oluşum özgül bir dilin, simgeler sisteminin veya kültürün ürünü olarak ‘tarihsel’ bir nitelik taşır. Bu tarihsellik, toplumsal-siyasal oluşumların birbirine benzemezliği, düzensizliği, genellemelere konu olamayışı anlamındadır, yoksa ‘tarihin yasaları’ keşfedilebilir anlamında değildir. Bu durumda, teorik bir girişim olarak siyaset bilimi, açıklamaya değil ‘anlamaya’ yöneliktir.²⁴

Devlet kavramı da, politik felsefenin ‘anlamaya’ yönelik temel kavramlarından biridir. Çünkü diğer politik düşüncelerin tamamı dolaylı ya da doğrudan bu kavramla ilgilidir.²⁵ Bu açıdan Platon ve Aristoteles’ten beri bütün

²² Ulrich Beck, **Siyasallığın İcadı**, Çev. Nihat Ülner, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s. 159. Ayrıca bkz. Roger Scruton, **A Dictionary of Political Thought**, Macmillan Press, London, 1982, s. 358-359. N. S. Aşukin, **Politika Sözlüğü**, Çev. Mazlum Beyhan, Sosyal Yay., İstanbul, 1979, s. 184.

²³ Aydın Çubukçu, **Kültür ve Politika**, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 1991, s. 101. Bu aslında tam da dinin uygulamaya koymayı ve amaçlarını gerçekleştirmek için kurguladığı düzene benzer. Fark dinin bunu yaparken belli bir sınıfı değil bütün insanlığı ortak bir amaç için örgütleyip sürüklemesindedir.

²⁴ Levent Köker, **İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori**, Ayrıntı Yay., İstanbul 1990, s. 84.

²⁵ Qamaruddin Khan, **Political Concepts in the Qoran**, Institute of Islamic Studies, II-D-14/2, First Edition, Karachi, 1973, s. 1-3.

filozoflar ve devlet hukuku uzmanları, devlet kavramının ve bununla birlikte devletin niteliklerinin tam ve bütün gerçeklere uygun tanımlamasını yapmaya çalıştılar.²⁶ Bir sonraki aşamada ise dinin, devlet ve devletin yönetilmesiyle ne denli ilişkili olduğu ya da olması gerektiğiyle ilgili tartışmalar kendini gösterdi.

Tanrı bilimi, bilgisi, öğretileri ve inançların incelenmesi manasına gelen teoloji²⁷ ile toplumların yönetilmesi sanatı olarak tanımlanan siyasetin²⁸ ilişkisi, düşünce tarihinin en problematik konularından birini teşkil eder.²⁹ Bu açıdan siyasetin en önemli kavramlarından biri olan devlet ve yönetsel erkin teolojiyle olan münasebetine değinilmelidir.

İslam siyaset düşüncesinde yönetim ve devlet bağlamında siyasal entiteler genel olarak mütekellimler, fukaha, filozoflar, yöneticiye nasihatler yazan³⁰ bir zümre tarafından ele alındı ve tartışıldı. İlk fıkıh ilminin sınırları içinde değerlendirilen ancak özellikle İmam Şafii'den sonra kelamın ana tartışma başlıklarından biri haline gelen imamet³¹, gittikçe artan oranda mezhepsel ayrışmanın

²⁶ August Bebel, **Teoride ve Pratikte Politika**, Çev. Arif Gelen, Anadolu Yay., Ankara 1969, s. 128.

²⁷ Ayrıca bkz., Racha el-Omari, "Theology", **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought** içinde, Edt. Gerhard Bowering, New Jersey 2013, s.549-550 ve age., Mirjam Künkler, "Theocracy", s.547-548; Gerald O'Collins and Edward G. Farrugia, **A Concise Dictionary of Theology**, New Jersey 2000, s. 263-265; Irvin Hexham, **Concise Dictionary of Religion, Intersiverty Press**, Leicester, 1993, s. 216; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul, 2005, s. 1610; Aşukin, **Politika Sözlüğü**, s. 227. Burada teolojinin tıpkı din gibi akla ve bilimsel bilgiye düşman bir entite olduğuna dair yersiz ve ideolojik bir yorum da yapılmıştır.

²⁸ Muhammed Ali el-Faruki Tehanevi, **Keşşafu İstilahatı'l Fünun**, tah. Lutfi Abdulbedi, Hey'etu'l Misriyye, 1962, c. 3, s. 171-172. Ayrıca bkz. Aşukin, **Politika Sözlüğü**, s. 184.

²⁹ Ahmet Özcan, **Teolojinin Jeopolitiği**, Bakış Yay., İstanbul, 2005, s. 39.

³⁰ Niyazi Kahveci, **İslam Siyaset Düşüncesi**, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1996, s. 3

³¹ Nazih Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, Çev. Yavuz Alogan, Düşün Yay., İstanbul, 1993, s. 22; İmamet bahsi İmam Şafii'nin eserlerinde müstakil bir başlık olarak ele alınmamıştır. O, er-Risale'sinde Hz. Ali'ye değinmeden sadece ilk üç halifeyi sırasıyla zikretmekle yetinir. Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şafii, **Er-Risale**, çev. Abdulkadir Şener & İbrahim Çalışkan, Türkiye Diyanet Vakfı TDV Yay., Ankara, 1996, s. 230; Onun bu husustaki fikirleri daha çok ona dair yazılan menakib türü eserlerde dile getirilmektedir. Örneğin Fahraddin Razi'nin **Menakibu'l-İmami's-Şafii** adlı eserinde onun hilafetin Kureyşiliği ve ilk dört halifenin durumuyla ilgili kendisine nispet edilen bir takım rivayetlere yer verilmektedir. Bu konuda bkz., Fahraddin Razi, **Menakibu'l-İmami's-Şafii**, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka, Mektebetu'l-kulliyeti'l-ezheriyye, Kahire, 1986, s. 133-138. Cabiri de, Eşari'yi (ö. 324/935) imamet meselesini ele alan ilk sünî âlim olarak görür. Bkz., Muhammed Abid Cabiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul, 1999, s. 408. Fakat bize göre imamet meselesini, imama itaat ve isyan hakkının sınırları çerçevesinde irdeleyen ilk düşünür İbnü'l-Mukaffa'dır. O, **Risaletü's-sahabe**'sinde imama itaat ve isyanın yorumunu yapmakla

belirleyici bir faktörü olarak kendini göstermeye başladı. İlk dönem kelamcıları ve siyaset felsefecileri nezdinde siyasî tartışmalar onun dinle olan ‘ilişkisizliği’ üzerine değildi. Daha doğrusu bir ilişkinin varlığı tartışma konusu bile değildi. Tartışma daha çok aradaki ilişkinin keyfiyetine odaklanıyordu. Bu yüzden siyaset ve din arasındaki geçişkenliğin yapısı üzerine yapılan tartışmalar hususunda ilgi daha çok modern döneme hasredilmelidir.

İslam’da, ‘devlet’in de içinde olduğu birtakım anahtar siyasî kavramlar üzerinden yapılan yorumlar temel bir karşıtlığın belirgin olduğu bir manzara oluşturur. İslam’ın bir politik ilkeler bütününe sahip olmadığını iddia eden yaklaşımlara karşın İslam’ın hem yapısı hem de özü itibarıyla siyasal bir postulayı mündemiç olduğunu savunanlar vardır. Sherwani, modern anlamıyla devlet teriminin açık ya da kapalı Kuran’da yer almadığını, riyaset, hükümet, ümmet, kanun, düstur gibi devlet ve yönetimle ilgili kavramlara getirdiği yorumlarla izah etmeye çabalar.³² İslam düşüncesinin siyasî bir projeye ya da daha üst segmentte siyaseti de bünyesinde temerküz eden bir paradigmaya sahip olmadığını göstermek için, batıdan ve doğudan birçok düşünürün başladığı yerden, yani en otantik ve temel kaynak olan Kuran’dan başlayan Sherwani’ye göre en önemli ve en tartışmalı politik kavram olan “hilafet” bile aslında siyasal ya da yönetsel bir manayı haiz değildir. Dolayısıyla az sayıdaki yorumcu tarafından bu kelimeye ‘hükümet’ anlamını da muhtevi bir yorum getirilmesi tamamıyla yanlıştır. Bu anlamın Kuran’a empoze edilmesi ya politik ihtiyaçlar ya da daha sonra ortaya çıkan fıkhi ve teolojik mecburiyetlerin bir

kalmaz aynı zamanda süperüniter bir imamet tezi de ortaya atar. Buna karşılık Cabiri, İbnü’l-Mukaffa’nın Arap-İslam kültüründe ‘sultan ideolojisi’nden söz etmeye başlayan ilk kişi olduğunu düşünür. Fakat İbnü’l-Mukaffa’nın **Risaletü’s-sahabe**’si incelendiğinde onun ‘sultan’ kelimesini sadece üç yerde kullanırken ‘emiru’l-müminin’i elli altı yerde, ‘imam’ı on dokuz yerde, ‘halife’ yi ise dört yerde kullandığı görülür. Kuşkusuz sadece kavramların kullanım sayısı bir düşüncenin niteliğini yorumlayabilmek için yeterli değildir, ama yine de bazı ipuçları sunar. Bkz., Abdullah İbnü’l-Mukaffa, **Risaletü’s-sahabe**, tahk. Muhammed Kurd Ali, Daru’l-muktebes, Beyrut, 2014, s. 1-28. Cabiri, İbnü’l-Mukaffa’nın siyasal düşünce sistemini ayrıntılı irdeleyen düşünürlerin başında gelir. Arap-İslam düşüncesini ayrıntılandırmaya adanmış serinin bütün kitaplarında İbnü’l-Mukaffa’nın düşünsel ufkuyla ilgili ayrıntılı tetkikler yapar. Fakat anlaşılabilir bir şekilde İbnü’l-Mukaffa’ya karşı ziyadesiyle önyargılıdır ve bu önyargı, onun kişiliği ya da düşüncesiyle ilgili her değerlendirmesinde kendini gösterir. Çalışmada yeri geldikçe bu noktalara temas edilecek.

³² Örneğin Sherwani’ye göre ümmet kavramı, kavim ya da boy gibi siyasal çağrışımlı olmayan bir anlamda kullanılmıştır. Kanun Yunan, düstursa Pers kültüründen ödünç alınarak istimal edilen kavramlardır. Bkz., Haroon Khan Sherwani, **Studies in Muslim Political Thought and Administration**, SH. Muhammad Ashraf, Seventh Edition, Lahore, 1985, s. 5. Görünüşe bakılırsa haraç (Khrag), cizye (gezit) gibi bazı iktisadi kavramlar da buna dâhildir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz., **age**, s. 4-6.

sonucuydu.³³ Sherwani, hiç bir siyasal diskur içermeyen Kuran'a, bu diskurların politik ihtiyaç ya da teolojik zorunluluklarla söylenilmeye çalışıldığı fikrinde yalnız değildir. Meddeb de, hilafeti dini bir zorunluluk kılan ne Kuran'da ne de sünnette hiçbir hüküm olmadığına kanidir.³⁴ Bu minvalde Abdurrazik'in "*Hilafet adını bile anmayan Kuran tarafından ihmal edilmemiştir sadece; hiçbir yerde bundan bahsetmeyen sünnet de ondan habersizdir.*"³⁵ yorumunu onaylayarak paylaşır. Saif Devle ise yorumunu daha ileriye taşır ve "*İslamî devlet bir gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek bir tasavvur olmaktan ziyade bir efsanedir. Halifelik bile Tanrı'dan veya Muhammed'den gelen bir emirden ziyade zamanın ruhuyla algıları ve ihtiyaçları belirlenmiş Müslüman kitlenin kararlarını temel aldığı vechile İslamî bir devlet değildi.*" görüşünü ileri sürer.³⁶ Farac Ali Favda da yorumunda aşırı bir uca savrulur ve Rousseau'nun bile Hz. Peygamber'in (sas) kurduğu düzeni devam ettirmede İslamî siyasetin başarılı örnekleri olarak gördüğü³⁷ raşid halifeler döneminin dahi İslamî yönetim ütopyasını gerçekleştirmekte başarılı olamadığını savunur. Bunun nedeni, İslam dini ile İslam devleti arasında daima bir ayrılık ve kopukluk olmasıydı ona göre. Favda, "*Öyleyse din ve devlet birbirlerinden ayrılmalıdır.*"³⁸ diyerek meseleye kendi zaviyesinden noktayı koyar. Von Kramer de, İslam devletinde Kuran ve sünnetin payının yüzde bir olduğunu düşünür. Bu

³³ Sherwani, **age**, s. 7-13; Ayrıca bkz., Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, Çev. Yavuz Alogan, Düşün Yay. İstanbul 1993, s. 12.

³⁴ Abdulvehhab Meddeb, **İslam'ın Hastalığı**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 2005, s. 83.

³⁵ Ali Abdurrazik, **İslam'da İktidarın Temelleri**, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul, 1995, s. 93.

³⁶ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 226.

³⁷ Maurice Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, Çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s. 167; Din ve devlet arasındaki ahenk ve birliğin gerçekleştiği bir tek tarihi örnek verir Rousseau: "*Muhammed'in çok kutsal amaçları vardı, siyasal sistemini çok iyi kurmuştu. Öyle ki, ortaya koyduğu yönetim biçimi varlığını sürdürdüğü müddetçe ardılı olan halifeler döneminde bu biçimiyle tam anlamıyla tek ve iyi olarak kalmıştır.*" Ama daha sonra "*iki güç arasındaki bölünme yeniden başlamıştır.*" Barbier, **age**, s.167.

³⁸ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 232. Favda'nın hem din siyaset ilişkisi çözümlemesi hem de çözümlemesine esas aldığı gerekçeler, kilise devlet ilişkisine dair mesaide bulunmuş reform ve rönesans sonrası Avrupalı siyaset bilimcilerinin düşüncelerinden izler taşır. Mezhep çatışmalarının dini devlet kurma çabalarının bir sonucu olduğu ve bu çatışmaların ulusal birliği parçalayarak devleti zayıf düşüreceğiyle ilgili fikirleri de yine mezhep çatışmalarıyla sarsılmış Avrupa deneyiminin Mısır'a uyarlanmasından başka bir şey değildir.

görüş daha da ileriye götürülerek hiçbir zaman İslam devleti kurulmadığı ima edilir ve Goldziher kaynak gösterilir.³⁹

Devlet, hükümet, hilafet, imamet, otorite, ümmet⁴⁰ gibi politik kavramların hatta ‘politika’ kavramının kendisinin bile Kur’an’ın indirilişinden sonraları kazandıkları nitelik ve anlamın aynısıyla Kur’an’da bulunmadığını iddia etmek, ya ideolojik bir bakışaçısıyla malul temelsiz bir çarpıtmaya ya da -ister temel kaynaklarında doğrudan politik ilkelere yer vermiş olsunlar ister yer vermemiş olsunlar- dinlerin politik olmak zorunda olduğu gerçeğinin farkına varamayacak kadar meseleye yüzeysel bakışlarına dayanmaktadır. Zaten genelde dinlerin, özelde İslam’ın sağladığı politik hareket alanının pratik toplumsal hayatın en küçük bir parçasını dahi dışarıda bırakmayacak şümüllü bir kaynak sağladığı gerçeğini göremedikten sonra onun politik olanla ilişkisi üzerine söylenebilecek her söz, ortaya atılacak her iddia daha başından “ilişkisizlik”le malul bir yüzeysellikten beslenecekti. Bu bağlamda eldeki verileri işlemeyi tasarlayan şey salt saf akıl ya da bilim değil ideolojinin baskın karakteridir. Bize göre dini politikayla politikayı da dinle yan yana getiren ya da çarpıştıran veyahut kaynaştıran bütün düşünceler tarafsız olmak bir yana ya bir ideolojinin ya bir dünya görüşünün veyahut da her ikisinin karmasıyla varılan yargılara işaret ediyor. Temelde meseleyi karmaşık hale getiren şey de, burada öznelliğin sınırlarını belirlemekte yatan bariz zorluktur.

Din, bireylerin içinde bulundukları koşulları ilahi bir düzen koyucunun emirleriyle şekillendirme arzusunun bir yansıması olarak kabul edilebilir. Öyleyse

³⁹ Mehmet Niyazi, **İslam’da Devlet Felsefesi**, Otügen Yay., İstanbul, 1999, s. 13.

⁴⁰ Ayubi, siyaseten bölünmüş bir manzara arz eden İslam coğrafyası gerçeği karşısında Maverdi, Bağdadi gibi düşünürlerin ‘ümmet’ kavramını dini/ideolojik bir anlam yükleyerek kullandıklarını iddia eder. Bkz. Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 30; Kahveci de, Kuran’da ümmet teriminin siyasal değil ideolojik anlamda kullanıldığını söyler. Bkz. Kahveci, **İslam Siyaset Düşüncesi**, s.17. Ancak kelimenin siyasal değil ideolojik olarak istimal edildiğini söylemek kavramın siyasal olmadığı ya da siyasal bir amaç gözetilerek kullanılmadığını göstermez. Zaten ideolojinin kendisi bir siyasanın tezahürüdür ve siyasî olmayan hiçbir ideoloji de yoktur. Kaldı ki ideoloji, toplumda kişiler arası ilişkilerin doğası ve kişiliğin extra-politik veçhelerinin varlığına değinirken resmin politik taraflarını tasarlayan- üstelik abartarak- bir kavramdır. Bkz., İlyas Ba-Yunus, Farid Ahmad, **İslamic Sociology: İn Introduction, The Islamic Academy**, Cambridge, 1985, s. 46; Goitein de siyasî manada bir ümmet yapılaşmasının daha Hz. Muhammed’in zamanında temayüz etmeye başladığını kabul eder ve ekler: “*Muhammed’in ortaya koyduğu dinin ve şahsiyetinin en ehliyetli modern müfessirlerinden biri olan Tor Andrea, Mekke’de iken bile Peygamber’in, dini bir topluluğu ictimai ve hatta siyasî bir ümmet olarak telakki ettiğini göstermiştir. Muhammed’in Medine’ye vardktan pek az sonra müslim ve gayrimüslim, tekmlil ahalii siyasî bir bütün, bir ümmet şeklinde teşkilatlandırılması vakasını muhakkak ki bu telakki izah eder.*” Bkz. S. D. Goitein, **İslam Hukukunun Doğum Anı**, çev. Bülent Davran, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, c. I, sayı: I-IV, İstanbul, 1953, s. 58-9.

dini bir emrin, dini mahiyeti baki kalmak şartıyla aynı zamanda sosyal, kültürel ya da politik bir hüviyete bürünmesinde ya da bizatihi sosyal, kültürel ya da politik olan bir parçanın, ‘dini olan’ın onunla kurduğu organik bağ neticesinde dönüşerek dinin doğrudan bir yansıması haline gelmesinde şaşılacak bir taraf yoktur. Hayat, aralarında organik bağların olduğu parçaların husule getirdiği bir bütünlüğün sahasında yaşanmaktadır. Öyleyse böyle bir sahada karşılıklı etkileşim doğaldır. Din söz konusu olduğunda böyle bir etkileşim daha da doğaldır. Çünkü o, zaten aralarında ilanihaye karşılıklı etkileşimlerin hüküm sürdüğü bir sahayı hedef almaktadır ve amacı da, hem bütünlüğün merkezine nüfuz edecek bir hamle yapmak, hem de karşılıklı sürdürülen ilişkilere, yapılan hamleyi destekleyecek bir şekilde yeni bir düzen vererek bütün bir ilişkiler ağını yepyeni bir paradigmayla inşa etmektir. Biçimsel yetki alanlarını ve hiyerarşileri parçalayıp geçmek ve onların ötesine taşmak sadece siyasetin değil⁴¹ fonksiyonları ve amaçları itibarıyla dinin de bir özelliğidir. Hatta belirgin bir eskatolojik bagaja sahip olmasından dolayı bu özellik dinde çok daha keskin ve kapsamlıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir entite olarak din aynı zamanda siyasal, sosyal, ekonomik vb. yaşamla iç içe geçmiş birçok fonksiyonel faktörle de ilgiliydi ve bu ilgi din ile bu faktörler arasındaki ilişkiye de yön vermektedir. Bazen din, bu faktörleri aşip onlara yön verirken, bazen bu faktörlerin kendi yapısını dönüştürmesine izin verir, bazense arada tampon bölge tarzında bir temassızlık bölgesi husule getirir ki, zaten İslam siyaset düşüncesi de, özellikle Sünnî kanat, din-faktör etkileşiminin çeşitli tezahürlerini sistematik hale getirmek çabasının bir ürünü olmaktan daha fazla bir şey değildir. Yani aslında vaki olan şey, müslüman zihniyetinde siyasal ve dinsel muhayyilenin birbirine karış(tırıl)masından⁴² çok dinin er ya da geç siyasete tahvil edilebilecek ontolojik bir ‘kaçınılmazlık’ı içinde taşımasından kaynaklı bir dışavurumdur.

İnsanların takınmayı tercih ettikleri dinsel ya da dindışı davranışların onların politik görüşlerini belirlemede kesin bir ipucu vermediği doğrudur. Fakat açıktır ki bir insanın politik görüşü, yaşamın anlamı, var oluş ve Tanrı hakkındaki gerçek düşünceleri vasıtasıyla renk alır hatta belirlenir.⁴³ Zaten dini ya da

⁴¹ Beck, **Siyasallığın İcadı**, s. 154.

⁴² Mehmet Evkuran, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005, s. 191.

⁴³ Nathaniel Micklem, **The Theology of Politics**, The Religious Books Club, London, önsöz, X.

dinselleştirilmiş müeyyidelerle pekiştirilmeksizin kişilerin görüş ve davranışlarını derin bir şekilde etkileme olasılığı olan hiçbir politik teori yoktur.⁴⁴ Dolaylı yoldan da olsa sistematik bir çıkış sağlamış imajı veren bütün politik hareketlerin oluşturduğu çalkantıların içinde din, - hatta bazen ironik bir şekilde profanca- öyle ya da böyle sürecin ya gözlemcisi ya hakimi ya da tutsağıdır. Bu, yaratıcı-varlık hiyerarşisinin tersyüz edildiği profan karakterine rağmen Marksçı, Maocu, Sosyalist vb. politik gelenek için de böyledir. Burada dinin konumunun ne olduğunu tartışmak başka bir şey, dini çeşitli veçheleriyle sahaya yansıtanların niyetlerinin ne olduğu ise bambaşka bir şeydir. Dolayısıyla en nihayetinde tartışmaların odağındaki din nosyonundan geriye ne kaldıysa onun üzerinden bu nosyona birtakım kalıplar imal etmek ve onu o kalıplarda aldığı şekle göre tenkide tabii tutmak hem pratikteki manzarayı hem de düşünceye yön veren teorik ardılı göz ardı etmek demektir. Mesele tartışılırken çoğu zaman değil neredeyse her zaman yapılan yanlış işte budur.

Zaman içerisinde siyasî olan, ‘total’ olarak kabul edildi ve bu yüzden de bilinmelidir ki, bir şeyin siyasî olup olmadığı hakkında verilen karar, kimin verdiği ve hangi gerekçelere büründüğünden bağımsız olarak, daima siyasî bir karardır. Bu, belirli bir ilahiyatın siyasî olup olmadığı hakkındaki soru için de geçerlidir.⁴⁵ Zaten

⁴⁴ Micklem, age., önsöz, XV; Aynı şey tersinden de söylenebilir. Siyasal bir otorite tarafından desteklenmeyen dinî kuralların dinin amaçladığı hedefe götürmede başarılı olma olasılığı, en azından dinin inkılap ve ihtilal yeteneğini toplumsallaştırmak daha da zorlaşacağından, oldukça düşüktür. İslamî şeriatın uygulanabilir olması için siyaseten bir yönetici erkin denklemde olmasının gayet doğal olduğuyla ilgili açıklamalar için bkz. Noah Feldman, **İslam Devleti**, çev. İhsan Durdu, Ufuk Yay., İstanbul, 2013, s. 71-81 vd.

⁴⁵ Carl Schmitt, **Siyasî İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara 2012, s. 10; Fenomenolojik açıdan her şeyin öyle ya da böyle politik olduğuna dair Schmitt’in öne sürdüğü bu düşünceyi, Klaus van Beyme “*Her şeyin siyaset olduğu düşüncesi aynı anda her şeyin iktisat ya da kültür olduğu düşüncesiyle tamamlanmadıkça bizi yanlış yola götürür.*” diyerek tasrih eder ve siyasetin insana dair bütün faaliyetlerin içinde bulunduğunu da kabul etmek durumunda olduğumuzu hatırlatır. Bkz., Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 199. Bu gerçekten de böyledir. Çünkü bir düzen teorik çıkarsamalarla tasarlanabilir ancak sadece pratik dışavurumlarla devam eder. Eylemin, egemenliğin somut izdüşümlerinden birini teşkil ettiğini gösteren -bütün sembolik imgelemler de buna dâhildir- tecrübelerin hepsinin işaret ettiği gibi salt eylemin kendisi değil eylemle ayrı ya da bitişik bütün sonuçlar da, otoriteyi ya teyid eder ya da reddeder. Öyleyse eylemlilik içermeyen hiçbir soyut tasarı otoriteye hizmet etmez. Bu, eylemin kendisine yüklenmiş ve çoğu zaman sembolik imgelemlerle de desteklenmiş anlam ve amacın farkındalığını yaratmak için rit üstüne rit ihmal eden ‘din’in niçin insanın bulunduğu her yerde eylemin soyluluğuyla sinerjilenmiş insan tipi inşa etmekte ısrarcı oluşunu da izah eder. Bu yüzden dinlerin bir reel politiği olduğu kadar bir eko politiği de vardır, tarihte her ideolojinin bir iktisadı ve her iktisadın da bir ideolojisi olduğu gibi. Hangisinin hangisini belirlediği tartışmalı bir konudur ancak aralarında tartışmaya mahal bırakmayan açık seçik bir ilişki olduğu muhakkaktır. Tam da burada Schmitt’in “*Egemenlik kavramının sosyolojisini kavramak için hukuksal kavramların sosyolojisini iyice anlamak gereklidir. Teolojik ve hukuksal kavramların sistematik benzerliği, burada, hukuksal kavramların sosyolojisi, tutarlı ve radikal bir ideolojiyi şart koştuğu için vurgulanmıştır.*” tespitini hatırlamak gerekiyor. Bkz., Schmitt, **Siyasî İlahiyat-Egemenlik**

modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel değişimleri dolayısıyla değil, bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarıldığında her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür. Örneğin olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer.⁴⁶ Aynı şekilde “modern kanun koyucunun her kamu hukuku ders kitabında bahsi geçen “Omnipotenz”i (her şeye kadir oluşu), ilahiyattan yalnızca dilbilimsel olarak devralınmamıştır. İlahiyat kalıntılarına ayrıntılarda da rastlanır.”⁴⁷

Bu manzara teoloji ile politikanın birbirlerinin uzantısı ve yansıması olduklarını varsayabilecek yeterli nedenler sunar. Dolayısıyla ekonomi-politik ile teolojinin aslında aynı şeyler olduğu söylenebilir.⁴⁸ Din dili ya da teoloji, özünde, yaşanan bir pratiğin manevi retoriğidir. Siyaset ve ekonomi yaşanan pratik olduğuna göre⁴⁹ teoloji, aynı zamanda siyaset ve ekonominin de manevi retoriğidir adeta.

Bu açıdan, her ne kadar politikanın manevi otorite itibarıyla çıkmaza girmeye her daim mütemayıl karakteri izin vermese de, politikanın din üzerinden otorite ihdas etmesi, kendisi zaten başlı başına bir ‘otoriteyi yeniden şekillendirme’ organizasyonu olan din olgusunun simgesellikle şekillenmiş ameli derinliğini öyle ya

Kuramı Üzerine Dört Bölüm, s. 46. İslam düşüncesinde de düzenin eko politliğini fıkıh ayrıntılandırırdı ve yönetim üzerine söz söyleyenler ekseriyetle haraç, cizye, zekat ve toprak reformu vb. ilgili de ortaya bir tasarı koydular. Buna tezimize konu olan İbnü'l-Mukaffa da dâhildir. Bu konuda birkaç örnek için bkz., Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib Basri el-Maverdi, **el-Ahkamu's-sultaniyye, İslamda Hilafet ve Devlet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul, 1976; Ebu Abdullah Bedreddin İbn Cema, **Adl'e Boyun Eğmek : Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler**, çev. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul, 2010; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, **Siyaset : es-Siyasetü's-şer'iyye**, Çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 1985; Muhammed Turtuş, **Siracu'l müluk**, haz., Said Aykut, İnsan Yay., İstanbul, 2011, s. 361-425.

⁴⁶ Schmitt, **Siyasî İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, s. 41.

⁴⁷ Schmitt, **age.**, s. 43. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki konuşma kürsüsünün ardındaki duvarı süsleyen “*Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir.*” yazısı da bu iddiayı desteklemektedir. Çünkü yazı, Maide Suresi 47-50. ve Yusuf Suresi 40. ayetlerindeki ‘hüküm’ün Allah’a ait olduğuyla ilgili anlamın ters yüz edilmesidir. Artık ‘Omnipotenz’ Tanrı değil insandır. Çünkü hâkimiyet kayıtsız şartsız ondadır artık. “La hükme illa lillah” Harici umdesi yerini “egemenliğin kayıtsız şartsız kendisinde olduğu insan”da cisimleşen, modernitenin hümanist ve materyalist umdesine bıraktı.

⁴⁸ Özcan, **Teolojinin Jeopolitiği**, s. 39.

⁴⁹ Özcan, **age.**, s. 40.

da böyle politik bir evrimde görünür kılacaktı.⁵⁰ Bu gerçek özgülünde düşünüldüğünde siyasal parti ve akımların tarihi, dinsel grup ve eğilimlerin tarihinden ayrı değildir.⁵¹ Bu aynı zamanda her dinin yanında ona hısımlı, ona bitişik bir siyasal görüş bulunduğu anlamına da gelir.⁵² Çünkü din ya beşeri siyasetin bir parçasıdır ya da kendini bütünüyle ilahi siyaset sanatı teopolitikayla özdeşleştirir.⁵³ Özdeşleştirir çünkü din her zaman, öncelikli olarak egemenlikle ilgilenmiştir.⁵⁴ 1789 Fransız İhtilaline kadar şu ya da bu dini kuralla hukuk, bu hukukla da devlet oluşturulduğu gerçeği bunu teyit eder.⁵⁵ 1789'dan sonra gerçekleşen şeyinse, ilahiyat kavramlarının dünyevileştirilerek hukuka aktarılması olduğu hatırlanmalıdır.

1.2. Manevî Otorite ve Gelenek

İnsanlık tarihi boyunca dini kurallarla hukuk, bu hukukla da devlet/düzen tesis edildiği gerçeğini temellendirmek için tarihî bir vaka olarak bazı geleneklerde dinin 'yönetme' olgusuyla ilişkisini gösteren örnekliklere de ihtiyacımız var. Bu örneklikler nasıl yorumlanırsa yorumlansın barizliği itibarıyla dinle siyasetin Maverdi, Kuteybe, Gazzali⁵⁶ ve Taftazani'nin⁵⁷ değişimiyle birbirlerinin kardeşi

⁵⁰ Çünkü Scruton'un da ifade ettiği gibi "Din ve siyaset, hem inananlar hem de onları yönetmek için yol arayanların zihninde asla ayrılamayan ikiliydi aslında". Bkz., Roger Scruton, **A Dictionary of Political Thought**, s. 399. Öyleyse bize göre aradaki çatışma görüntüsü ya da dinle siyasetin asla bir araya gelmezliği miti kritik toplum mühendisliğinin süreci yönetmekte kullandığı manipüle edilmiş argümantasyonlar yığınının bir sonucuydu. Genellikle din olgusunun zararlı çıktığı bu yaklaşım tarzının toplum muhayyilesindeki karşılığı "es-Siyasetu mine's-şeytan." oldu.

⁵¹ Maurice Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, s. 42, dipnot. 12.

⁵² Barbier, **age.**, s. 354; Ayrıca bkz., Alexis Tocqueville, **Amerika'da Demokrasi**, çev. Taner Timur, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1962, s. 21.

⁵³ Hobbes'tan naklen Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, s. 130. Ayrıca bkz. Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, YKY Yay., İstanbul, 2012, s. 91.

⁵⁴ De Maistre'den naklen, Barbier, **age.**, s.88.

⁵⁵ Mustafa Özer, **Siyasî Bir Tavrı Olarak Büyük Doğu**, Kayseri Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., Kayseri, 2013, s. 98.

⁵⁶ "Dini ilimler olmaksızın siyasetten söz edilemez. Din ancak dünya ile tamam olur. Sultanlık ile din kardeşler. Siyaseti bilmek dinin tamamlayıcısı ve yardımcısıdır." Bkz. Muhammed el-Gazali, **İhya'u Ulum'i-din**, Çev. Ali Arslan, Emin Ofset, İstanbul 1981, c. 1, s.116. Ayrıca bkz., Lokman Tayyib, **İslam'ın Politik Sistemi**, Çev. Murat Çiftkaya, İlke Yay., İstanbul, 2010, s. 19 ve 28-38; Santi de hilafeti tartışırken "Hilafet meselesi, İslam'ın başlangıcında gerçek bir mesele olarak ortaya çıktı. Problem siyasî ve dinîdir. Zira İslam bu iki özelliği de ihtiva etmektedir." Bkz., Paul

olduğunu gösterir. Politikacıların düzenlerini ve erklerini dinle tahkim etme amacından başka bir şey düşünmemeleri ya da din adamları sınıfının çıkarlarını siyasal düzenle geliştirdikleri ilişkilere koşut görmeleri arada böyle bir bağın, kardeşliğin olmadığını göstermez. Bunun yozlaşmış bir ilişki türü olduğu doğrudur ancak her hâlükârda bir ilişki olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Fakat İslam da dâhil hiçbir dinî gelenek böyle bir ilişki tarzını onaylamadı.

Her geleneksel-gerçek dünyevi iktidarın kökeninde insan biçimine bürünmüş kutsal bir varlıktan kaynaklanan manevi bir otorite vardır.⁵⁸ Kuzey geleneğinde (Mabinogionlar'da⁵⁹) şu ifadeye yer verilir: “*Şefimiz, hepimizin kutsal önderi olsun.*”⁶⁰ Batı geleneğinde de kutsal ve ruhban krallık kavramına göre *pontifex*⁶¹ ile *rex*⁶² özdeşirler. Bu açıdan “*kralın aynı zamanda papa ve rahip olması atalarımızın törelerine uygundur.*” der Servius. *Pontifex maximus*⁶³ ‘en büyük köprüleri kuran’ demektir ve tanrıların dünyasıyla insanlar arasında bağlantıyı kuran anlamına

Santi, **İslam’ın Başlangıcında Belli Başlı Siyasî ve Felsefî Akımlar**, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, sy. V, 1982, s. 332; Fitzgerald, İslam’ı siyasal kapasitesinden arındıran steril yaklaşımları keskin ve net ifadelerle reddeder ve İslam’ın dünyevi siyaseti uhrevî amaçları kadar önemsedini dile getirir. Bu konuda bkz., Seymour Vesey-Fitzgerald, **Muhammadan Law**, Oxford University Press, London, 1931, s. 1; ayrıca bkz., M. Ziyaeddin Rayyıs, **İslamda Siyasî Düşünce Tarihi**, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yay., İstanbul, 1995, s. 31.

⁵⁷ Hilafet/imamet, islam dininin mübeyyini, tabiatıyla da İslam’ın aynı zamanda siyasal kurucu aklı olan Hz. Muhammed (sas) ‘den tevarüs eden dini ve dünyevi-dolayısıyla da siyasî- işlerde toplumu yönetme makamıdır. Saduddin Mesud b. Ömer Taftazani, **Şerhu Mekasidi’t Talibin**, Daru’l Hilafe, h. 1277, s. 199, Krş., Ramazan Yıldırım, **20. Yy. İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**, Anka Yay., İstanbul 2004, s. 93-94; Bu tarz bir vurgu İbn Haldun’da da vardır: “*Hakikatte hilafet, dinin korunması ve dünyanın dini siyasetle idare edilmesi için şeriat sahibine niyabet ve vekalettir.*” Bkz., , Abdurrahman Ebu Zeyd İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, s. 543; Lewis de “*Halife/imam, sadece namazda öne geçen değil aynı zamanda bir İslamî topluluğun dinî ve siyasî liderliğini de yerine getiren bir konuma da denk düşer.*” der. Bkz., Bernard Lewis, **The Political Language of İslam**, University Of Chicago Press, Chicago and London, 1998, s. 31-32; ayrıca bkz., Tayyib, **İslam’ın Politik Sistemi**, s. 17.

⁵⁸ Julius Evola, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1994, s. 30.

⁵⁹ Galler mitolojisinin en önemli düz yazılarından biri.

⁶⁰ Evola, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, s. 29.

⁶¹ Bkz., **The American Heritage Dictionary**, Second Collage, edt., Houghton Miflinn Company, Boston, 1985, s. 963; Sina Kabağaç ve Erdal, Alova, **Latince-Türkçe Sözlük**, Sosyal Yay., İstanbul, 1995, s. 456.

⁶² Kabağaç ve Alova, **age.**, s. 527.

⁶³ Bkz. **The American Heritage Dictionary**, Second Collage, edt., Houghton Miflinn Company, Boston, 1985, s. 963.

gelir.⁶⁴ Benzer bir örneği bugün papanın mevkisinde görebiliriz. İmparatorluk Dönemi'nde, bu görevi ve ünvanı imparator taşırdı. Böylelikle politika ve din birbiriyle iç içeydi. 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 sürdüremiyorlardı.⁶⁵ Yasal hükümlerin babadan oğula geçmeyle ya da senatodaki oylamayla elde edilmeyip Tanrılar (yani doğaüstü öge) tarafından ihsan edildiği ve zaferle kanıtlandığı da Romalılardan kaynaklanan bir görüştür.⁶⁶ Veda tradisyonunda aynı bağlamda buna eşdeğer bir görüş vardır: *Agni ve Vaiçravana'nın*⁶⁷, 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 doğaüstü güce sahip kılan 'göksel vekalet' (*t'ien ming*) verilmiştir.⁶⁸ Bu tradisyonda imparator tahta çıktığı zaman daha önceki isminden feragat eder ve onun yerine kendi seçtiği ya da kendisi için seçilen –imparatorluğa uygun – yeni bir isim alır.⁶⁹ Eski Türk devlet geleneğindeki 'kut' anlayışı da, benzer bir 'göksel vekalet'i ifade

⁶⁴ Zaten 'din' kelimesinin karşılığı olan Latince kökenli 'Religio', 'yeniden bağlanma' anlamına gelmektedir ki, *pontifex* bunu kuvveden fiile çıkaran erk olarak 'religio'nun merkezinde yer alır. Bu konuda bkz., William Chittick, **Var olmanın Boyutları**, çev. Turan Koç, İstanbul, 2007, s.57; D. P. Simpson, "Religatio/Religio", **Cassell's New Latin Dictionary**, Suffolk, 1977, s. 511.

⁶⁵ Coulanges'den naklen, Evola, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, s. 39, n. 5; Ayrıca bkz., Moltmann, Jürgen, **God for Secular Society**, Fortress Press, Minneapolis, 1999, s. 228-238.

⁶⁶ Şii imamet teorisiyle bu gelenek arasındaki benzerlik gözden kaçırılmayacak kadar açıktır.

⁶⁷ *Agni*, Hint tradisyonunda ateş, ışık ve ok tanrısıdır. *Vaiçravana* ise zenginlik tanrısı Kubera'nın diğer adıdır. *Agni* için Bkz., A. B. Buitenen ve Cornelia Dimmitt, **Classic Hindu Mytology**, Philadelphia, Temple University, 1978, XIII, s. 351; Charavarthi Narasimhan, **The Mahabbarata**, Columbia University Press, Newyork, 1965, XXV, s. 218; **The Wisdom of India**, ed. Lin Yutang, M. J. LTD, London, 1954, s. 522; *Vaiçravana* (Kubera) için bkz. Buitenen, age, s. 354; Narasimhan, age, s. 225, 232.

⁶⁸ Evola, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, s. 33; Ayrıca bkz. Henri Maspero, **Les Religions Chinoises Cvilisations du Sud**, S.A.E.P, Paris, 1950, s. 86- 89.

⁶⁹ Evola, **age**, s. 40, n. 31; Ayrıca bkz., A.Reville, **La Religion Chinoise**, Libraire Fischbacher, Paris, 1889, s.164-165; Abbasi halifelerinin de, konumlarının dinsel yanına dikkati çekmek için bazı lakaplara başvurmaları buna benzemektedir. Aynı şekilde Fatımi ve Endülüs Emevi halifelerinin de lakapları vardır. Örneğin ilk Fatımi halifesi Ubeydullah, Mehdi-Lidinillah lakabını, Endülüs Emevi Halifesi III. Abdurrahman da Nasir-Lidinillah lakabını kullandılar. Bu konuda bkz., Nebi Bozkurt, "**Lakap**", DİA, c. 27, s. 66; ayrıca, Hakkı Dursun Yıldız, "**Abbasiler**", DİA, c. 1, s. 37-38; Hatta Emeviler döneminde Muaviye'ye doğrudan halifetullah ünvanı yakıştırıldı. Onun, muarızlarına karşı da göreve Allah'ın istemesiyle geldiğini ifade ettiği rivayet edilir. Bu konuda bkz., Vecdi Akyüz, **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi**, Dergah Yay., İstanbul, 1999, s. 94-95; Abdunnasır Süt, **İslam düşüncesinde İlk Muhalifler**, Fecr Yay., Ankara, 2014, s. 18-19.

etmektedir. Bilindiği gibi eski Türklerdeki hâkimiyet anlayışı, hükümdarda Tanrı bağışı olan bazı vasıfların varlığını kabul etmektedir ve bu kabule göre idare etme hakkı, hükümdara Tanrı tarafından ilahi bir lütuf (Kut) olarak bağışlanmıştır.⁷⁰ Hint-Aryen geleneğinde ise, hükümdar ‘basit bir ölümlü’ değil; “*insan biçimine girmiş bir büyük kutsiyettir.*”⁷¹ 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.⁷² Kil tabletlerle günümüze kadar ulaşan Sümer krallık ilahilerinde, hemen hemen bütün krallara bilgelik tanrısı Enki tarafından bilgelik, yazı tanrıçası Nidaba tarafından da bilgi ihsan edildiğinden söz edilmektedir.⁷³ Bir sümer krallık ilahisi kadim dünyanın büyük hükümdarlarından olan Şulgi’nin ağzından şu ifadeleri aktarmaktadır:

“(Ben) bütün ülkelerin güvene layık tanrısıyım

(Hükümdarların kutsal annesi) Ninsun’dan doğmuş oğulum

Kutsal An’ın yüreğiyle seslendiği benim

(Tanrı) Enlil’in kutsadığı kişiyim”⁷⁴

Antikite mitolojik yazınlarının neredeyse tümünde buna benzer bir *tanrısal kral* hatta *tanrı-kral imgesi* vardır.⁷⁵ Hatta bu semavi kutsal kitaplarda bile böyledir. Örneğin Tevrat’ta hükümdarlar için şöyle denir: “*Siz ilahlarsınız.*”⁷⁶ Keskin ve tavizsiz tevhidçi tavrı ile şirk unsuru olabilecek her şeye amansız bir savaş açmışken

⁷⁰ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, **Siyasetnâmeler’in Klasik Kaynakları**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Eskişehir, 2004, cilt. V., sayı. II, s. 15.

⁷¹ Evola, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, s. 30.

⁷² Samuel Noah Kramer, **Tarih Sümer’de Başlar**, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., II. bsk., İstanbul, 2002, s. 335.

⁷³ Kramer, **age.**, s. 337.

⁷⁴ Kramer, **age.**, s. 341.

⁷⁵ Bkz., Yves Bonnefoy, **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, haz. Levent Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.

⁷⁶ **Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Atık**, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1958, s. 589. Fransız tanrıbilimci Jacques-Benigne Bousset (1627/1704) Mezmurlar’daki bu ifadeyi hiç eğip bükmeden kendisi de hükümdarlar için istimal etmekte bir beis görmez ve “*Siz tanrılardansınız, ölmeniz bile otoriteniz ölmez.*” der. Bkz., Evola, **Modern Dünyaya Başkaldırı**, s.121.

bu tarz bir teşbihi Kur'an'ın barındırması elbette düşünülemez. Fakat diğer tradisyonlarda krallar tanrısallaşırken Hacımüftüoğlu'nun Kuran ayetlerine getirdiği bakış açısıyla Tanrı *kralsallaşır*. Allah evi, tahtı, bağları, bahçeleri, kolluk kuvvetleri, istihbaratı, zindanları, elçileri, törenleri, fermanları kısacası her şeyiyle somut bir kral olarak resmedilir.⁷⁷ Onun bize göre aşırı teccimci olan bakış açısına ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Fakat bu bakış açısı, Allah'ın hükümrانlığının bile bir siyaset üzerine yürüdüğünü ve O'nun siyasetinin Kuran'da “*sünnetullah*” olarak da adlandırılan ilahi postüla uyarınca deruhte edildiğini anlamak açısından somut imgelemler sunar.

Görülüyor ki dini sahaya süren politik-bürokratik erkin ya da politik zümre ve katmanlarla karmaşık bir ilişkiler ağı ihdas eden ulemanın/din adamlarının niyeti üzerine spekülasyonlara başvurmada söyleyebileceğimiz tek şey vardır: Siyasetle din arasında varoluşsal bir geçişkenlik sözkonusudur. Bu geçişkenlik, bir ilişki türünün de ötesine taşan bir keyfiyettir. Çünkü ne İslam tarihinde ne de genel olarak dinler tarihinde dinden tamamen bağımsız hiçbir siyasal fenomen söz konusu edilemez. Aynı şey tersinden dinî olan için de geçerlidir. Aradaki ilişkinin İslam dini özgülünde kendini gösteren karmaşıklığı, İslamî politik fikriyatın temellerinin Kuran'da betimlendiği şekliyle analiz etmek üzere tartışmaya açılmasına vesile olmuş Müslüman düşünürlerin- mütekellim ve fukahanın- giriştikleri işi zorlaştıran din ve siyaset arasındaki geçişkenliğe koşturarak iki temel sorundan kaynaklanıyor gibidir: İlkin, eski zamanların Arapları gibi bir toplum ve ikincisi Kuran gibi bir kitap söz konusudur. Dolayısıyla bir zaman sonra dünyanın önde gelen milletlerinden birini teşkil etmeye doğru evirilen göçebe Arap toplumuyla politik kavramları birbirinden ayırmak oldukça zordu. Üstelik *politik olan-politik olmayan* faktörler arasındaki hassas ayırım oldukça modern bir yaklaşımdı ve Arapların yaşadığı çağda kesinlikle bilinmeyen bir çıkarıma dayanıyordu.⁷⁸

Kelam ilmi, dinin müteal değerlerini korumak ve dinin paradigmasına yöneltile eleştirileri karşılamak üzere bir düşünsel duruş geliştirmeyi ifade ediyorsa onun politik kavram ve referanslara ilgi duyması bir tercih değil bir zorunluluğu ifade eder. Klasik kelamın/teolojinin modern siyasal diskurları da haiz bir

⁷⁷ Halil Hacımüftüoğlu, **Kral Tanrı-Allah'ın Krallığı**, İletişim Yay., İstanbul 2011, s. 185-251.

⁷⁸ Sherwani, **Studies in Muslim Political Thought and Administration**, s. 1-2.

epistemolojiyi istimal etmemiş olması onun eksikliğine değil, zamanın henüz bu kavramların doğuşu için yeterli çözümlemeler yapmaya uygun olmamasıyla ilgili tarihî bir duruma işaret ediyor. Bu açıdan onda siyaset felsefesinde olduğu gibi ve ölçüde geniş bir siyasal ilginin varlığından söz edilemeyeceğini⁷⁹ iddia eden yaklaşımlar yerinde değildir. Sorun sadece kelama değil siyasetle ilgili bütün fikrî istihşallere şamil bir karakteristik göstermektedir. Yoksa mürtekib-i kebire'nin (büyük günah işleyenin) durumu, kader, fazilet sıralaması, halk'ul-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) gibi teolojik tartışma başlıklarının tamamı dinî oldukları kadar siyasîdir.⁸⁰ Tartışmalarda kullanılan terminolojinin bir devlet modeli ve yaygın bir devlet anlayışı oluşturmaktan çok akîde ile siyasî liderlik arasında teorik bir ilişki kurmaya yönelik bir görüntü vermesi⁸¹ onu politik olmaktan çıkarmaz. Zaten politikanın kendisi başından beri yönetsel erkin, sistemin alt ve üst yapısıyla kuracağı ilişkinin keyfiyeti ve sınırlarına yönelik teorik bir çabayı ifade etmektedir. Öyleyse teopolitika, yaşanan gerçekliğe nüfuz etmede pratik olanı incelemek ve merkeze almak yönünden daha canlı ve daha esnek bir düşünsel organizasyona işaret eder ve bu yönüyle siyaset felsefesinden bir adım öndedir.

Bütün bunlar gösteriyor ki, kelamın yönetim tartışmalarına birkaç mezhebin görüşlerini karşılaştırmak ve tekrar etmekten çok daha fazla değinmesi onun tali değil asli vazifesidir. Öyleyse yönetime dair bütün düşünceler, onların sahiplerinin bir kategorizasyona tabi tutulmasına gerek kalmaksızın kelam ilminin dikkatini çekmek zorundadır. İşte bu çalışmada, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesi onun bazı fikirleri bağlamında kelam ilminin dikkatine sunulacak. Sonuçta İbnü'l-Mukaffa, bir din âlimi olmadığı halde muhatap kitlenin dinî inanç ve duyarlılığından dolayı düşüncelerini dinî bir çerçevede takdim eden hatta ıslahatla ilgili önerileri arasında doğrudan doğruya dinî uygulamalara dair olanların da olduğu bir düşünürdür. Onun ıslah projesinin dayandığı ana kavramlar olarak dindar ve ahlâklı ferd, ilim ve hukuka dayalı devlet, gerçekçi ve akılcı siyaset başı

⁷⁹ Muhammed b. Tarhan Farabi, **Tahsilü's-saade**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 12.

⁸⁰ Farabi ilimleri tasnif ettiği İhsa'ul-ulum adlı eserinde kelamı ve fıkıhı, ilmu'l-medeni olarak isimlendirdiği siyaset felsefesinin içerisinde değerlendirir. Görüldüğü gibi siyaset bir sistem olarak değil henüz bir kavram olarak bile henüz ortaya çıkmış değildir. Bkz. Farabi, **İhsa'ul-ulum/İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Ateş, Maarif Bas., İstanbul, 1955, s. 118-132.

⁸¹ Ahmet Davutoğlu, "Devlet", **DİA**, TDV, İstanbul, 1994, c. IX, s. 238.

çekmektedir.⁸² Bütün bunların, Kelamın gündeminde olması gereken olgulara işaret ettiği aşikârdır.

2. İBNÜ'L-MUKAFFA ÖNCESİ DİN SİYASET İLİŞKİSİ

2.1. Hz. Muhammed Dönemi Din ve Siyaset İlişkisi

Siyasî güç örgütlenmesi açısından ele alındığında, İslâm tarihinde devlet oluşumunun Akabe biatları ile birlikte başlayan bir süreç içinde geliştiği tarihî bir vakıadır. Bu biatları müteakip Medine toplumu, Hz. Peygamber'in (sas) önderliğinde siyasî güç örgütlenmesinin bütün fonksiyonlarına sahip bir yapılanma ortaya koydu.⁸³ Fakat bu yapılanma, yukarıda çerçevesi belirlenmeye çalışılan Batı siyasî literatürü içindeki devlet anlayışından tamamıyla farklı özelliklere sahip bir siyasî anlayış ve kültürün eseridir. Hz. Peygamber'in teori ile pratiği, siyasî ideal ile siyasî gerçekliği birleştiren Medine siyasî toplumu, Batı siyaset tarihinde görülen şehir devleti, imparatorluk devleti ve millet devleti anlayışlarından ayrı bir devlet anlayışını ve örgütlenmesini gerçekleştirdi.⁸⁴ Haddi zatında onun deruhte ettiği liderlik de, nevi şahsına münhasır karakteriyle döneminin bütün liderlik kalıplarından çok daha farklı bir düzlemde tatbik edildi.

Hz. Muhammed (sas) sadece ahlak tebliğ etmedi aynı zamanda bir devlet örgütledi. İslam hem dinî karizmatik bir kurtuluş cemaati hem de siyasî bir cemaat olarak doğmuş olmasından dolayı, tarihsel olarak eşsiz bir örnektir. Bu düzen ifadesini, kurucusu Hz. Muhammed'in hem Allah'ın müjdecisi hem de siyasî ve askerî lider olarak dinî ve siyasî karizmasında bulur. Ümmet yani İslamî cemaat, çoğu zaman kendisini insanlar topluluğu olarak gördüğü kadar siyasî bir topluluk olarak da görür. Öyleyse İslam'ın farklılaşmış dini ve siyasî alana sahip olmadığını

⁸² İlhan Kutluer, "İbnü'l-Mukaffa", **DİA**, TDV, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 135.

⁸³ Bu konuda bkz., Muhammed Hamidullah, **el-Vesaiku's-siyasiyye**, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997.

⁸⁴ Ahmet Davutoğlu, "Devlet", **DİA**, c. IX, s. 236.

iddia etmek külliye hatalıdır.⁸⁵ Aslında İslam'ın tarihi, Hz. Muhammed'in (sas) dinî ve siyasî karizmasının ikili ve farklılaşmış dinî ve siyasî kurumlarda farklı şekillerde kurumsallaşmasının tarihi olarak görülebilir. İslam tarihinin kabul ettiği başlangıç Hristiyan takvimi gibi peygamberin doğduğu ya da ilahî vahiy inmeye başladığı yıl değil, Müslüman bir cemaatin kendisine ait bir devlette iktidara gelmek üzere Mekke'den Medine'ye hicret ettiği yıldır.⁸⁶

Örgütsüz politikanın olanaksızlığı bağlamında, politik örgütten yoksun sınıf, kültürel üretim gücünden ve olanağından da yoksun sınıftır.⁸⁷ Bunun farkında olan Hz. Muhammed (sas) İslam'ı kabul eden ve gün geçtikçe sayıları artan takipçilerini İslam'ın merkezde olduğu yeni bir hayat tarzının şemsiyesi altında örgütlemek için İslam kardeşliği ekseninde yeniden yorumlanmış bir aksiyon geliştirdi. Bu aksiyonun onu her hangi bir politik gruplaşmadan ayıran en önemli vechesi, güncel yaşamın dini dinamiklerle temellendirilmiş manevi bir programla desteklenmesiydi. Sonuçta amaç salt bir yeryüzü cenneti inşa etmek değil, Allah'ın en büyük ve tek otorite olarak tanınmasına koşut olarak Tanrı-insan ilişkisine kaybettiği eski nitelik ve saflığı verecek olan bir projeyi hayata geçirmektir. Ütopyaları idealist kılan şey, 'bu dünyada mümkün' olanı, bu dünyanın gerçek ilişkilerinin ötesinde ve dışında aramalarıydı. Hz. Muhammed (sas) ise tebliğcisi olduğu dinin öne sürdüğü yeni düzenin 'bu dünyada mümkün' olanı, bu dünyanın gerçek ilişkilerinin ötesinde değil merkezinde aradığını göstermek istedi. Bu açıdan onun bir 'ütopia' değil bir 'topia' tasarladığı ortadadır. Bir ütopya, siyasetin içine kendini zerk edebildiği kadarıyla 'topia'dır. Çünkü *ortodoksi (doğru inanç)* öyle ya da böyle bir *ortopraksiye (doğru eylem)* dayanmak zorundadır. Öyleyse siyaset için *praksis* lazımken *ortopraksis* için siyaset elzemdir. İslam'ı, diğer dinlerden ayıran taraf da, bu ikisi arasında kurduğu inanılmaz dengede aranmalıdır. Siyaset, bu dengeyi süreklileştirmek için yegâne şansı veren yoldu ancak ironik bir şekilde bu dengeyi bozan, tefessüh ettiren bir

⁸⁵ Jose Casanova, **Modern Dünyada Kamusal Dinler**, Çev. Ed. Mehmet Murat Şahin, Sakarya Üniversitesi Kültür Yay., Sakarya, 2014, s. 66; Casanova "Ayrıca bu, İslamî dönemin bir kurucunun doğumu ya da ölümü veya vahyin başlamasıyla değil hicretle, yani siyasî cemaatin Medine'de kuruluşuna işaret eden göç ile başlamasından kolayca anlaşılabilir." diye ekleyerek Lokman gibi hicretin tarihin başlangıcı olarak belirlenmesini, hicretin kendisi gibi başlı başına bir siyasal olguya tekabül ettiğini düşünür. Bkz., Casanova, *age.*, s. 66.

⁸⁶ Lokman Tayyib, **İslam'ın Politik Sistemi**, s. 15.

⁸⁷ Aydın Çubukçu, **Kültür ve Politika**, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 1995, s. 101; Ayrıca bkz., Ignac Goldziher, **İslam'da Fıkıh ve Akaid**, Çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yay., Ankara, 2004, s. 9.

müdahale aracına dönüştürüldü. Hâlbuki Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliği boyunca yaptığı şey, olası çöküş ve bozulmanın önlenebileceği bir yönetimin maddi ve manevi dayanaklarını oluşturmaktı. Bu yönetim, siyaset kelimesinin zihinde uyandırdığı çağrışımlara koşut gelişen ve ilerleyen bir yönetim veyahut siyaset tarzı değildir. Zihinde siyasal olana dair tasavvur veya tahayyüller, modern politik görüntü ve eylemlerle içe içe geçmiştir ve bunlar, siyaset denildiği zaman zihinde canlanan partiler, onların sokaklara taşan dış görünüşleri, yazılı ve görsel medyada partilerle ilgili yapılan tartışmalara refere edilen bir bilinçaltının istihalleridir. Bu açıdan çoğu insan için siyaset, partiler, bu partilerin girdiği seçimler ve meclisten ibaret bir tabloyu andırır. Düzenin kendine has yapısının temerküz ettiği bir İslamî yönetimden bahsedildiği zaman da, insan, bilinçaltından bağımsız değildir. Dolayısıyla insan, Hz. Muhammed'in (sas) aşkın ilkelere dayalı siyasetinin izlerini modern siyaset kuramlarının karmaşık ve aşırı retorik kaplı dünyasında sürmek isterken bu bilinçaltı tarafından sürüklenmekten kurtulamaz. Hz. Peygamber'in (sas), getirdiği din ve buna koşut olarak gelişen siyasetini birbirinden ayırmak ya da onları kategorize etmek hem mümkün hem de faydalı olmadığı halde tarihselci bir mantıkla yapılan denemelerin din/siyaset ilişkisinin daha sahih bir düzleme taşınmasına yardım etmediği müsellem bir hakikattir. Öyleyse onun siyasî kararlarından bahsedilirken onların aynı zamanda dinî kararlar oldukları da gözden kaçırılmamalıdır. Sonuçta din, tek tek bireylerin doğaüstü güçle kurdukları keyfî bir ilişki değil; bir topluluğun bütün üyelerinin, merkezinde topluluğun tanrısının olduğu güçle kurdukları ilişkidir.⁸⁸

Hz. Peygamber'in (sas) başından sonuna bir siyasî deha örneği göstererek oldukça stratejik hamlelerle muarızlarını gittikçe daha çaresiz bırakacak bir siyaseti deruhte ettiği aşikârdır. O, kökleri derinde kabileci bir zihniyetin şekillendirdiği ve sosyolojinin modern yorumlarında görülen sınıf gerçekliğine bütünüyle olmasa da kısmen tekabül eden fiilî bir sosyolojiyi, üst kimliği İslam olan yeni bir birey inşasıyla yeniden şekillendiriyordu. İnsanın Yaratıcı'yla, toplumla, doğayla ve kendisiyle olan ilişkisini her açıdan ele alan ve merkezinde insanla Yaratıcı arasındaki münasebetin olduğu yeni bir yaşam standardı üretmek tabiatıyla sosyolojik, diplomatik, askeri, ekonomik, psikolojik yönleri haiz bir teolojiyle şekillendirilmiş özgün ve bütüncül bir politikayla mümkündü. Zaten onun davetinin

⁸⁸ Casanova, *age.*, s. 63.

bütün bu yönleri haiz bir muhalefetle karşılık görmesi de bunun bir göstergesidir.⁸⁹ Bu açıdan peygamberlik neredeyse kaçınılmaz bir şekilde politikayla karışmış bir görüntü verir. Bir devleti veya herhangi organizasyonu yönetenler, otoritelerini başında bulundukları ve kendilerinin de bir parçası oldukları düzenle yürütürler. Peygamberler, onlardan farklı olarak mevcut yapılanmanın dışında aşkın ve ilahi bir güce dayandıkları ve bu güç tarafından desteklendikleri iddiasıyla ortaya çıkar. İçerikleri ne olursa olsun peygamberî iddialar, sosyal -ve siyasal- otorite sorununun ortaya çıkmasına neden olur ve mevcut düzeni yıkmak veya değişime uğratmak üzere bir aksiyonu tetikleyen bazı fırsatlar sunarlar. Bu açıdan, peygamberlik iddiasını tazammun eden bir önderlik türünün, büyük bir politik ilgiyi de taşıması çok doğaldır.⁹⁰ İşte bu politik ilgi, toplumun kaynağına genelde organizasyonel dini uygulamalarla nüfuz eden bir devrimci gücü ve amacı da içinde barındırmaktadır.⁹¹

Herhangi bir hareketin bir devrim olarak nitelenebilmesi için ön koşul, bu hareketin sosyolojiye hâkim olmuş ve kültürü, dolayısıyla da pratik toplum hayatını şekillendiren eylemleri yeniden türetirken hüküm süren düzenin karakteristiği haline gelmiş yapıyı dayanaklarından yoksun bırakabilme ve onun alternatifini sunabilme gücüne sahip olabilmesidir. Filvakia Hz. Muhammed (sas) daha Akabe biatlarında asli vechesinden saptırılalı çok olmuş Tanrı-varlık ilişkisini mutlak tevhid ekseninde yeniden canlandırırken somut sosyolojik içeriğe sahip ve sosyal adaleti gözeten çalmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek, toplumun zayıflarını ezmek türünden sahih davranış biçimlerini de belirliyordu.⁹² Bu belirleme, salt dinî bir bakış

⁸⁹ Hz. Muhammed(sas) müşriklerin orta yolcu anlaşma önerilerine kayıtsız kaldığında –daha doğrusu Allah tarafından kayıtsız kalmakla emrolunduğunda- önce mecnun, kâhin olduğu iddiasıyla psikolojik olarak baskı altına alınmış, akabinde sosyolojik olarak bir kuşatma hareketine, ekonomik olaraksa boykot ve ambargoya maruz bırakılmış, mücadelesini Medine’ye taşıyıp yeni bir düzen tesis ettiğinde de, askeri bir dirençle karşı karşıya kalmıştı.

⁹⁰ Theodore E. Long, **Prophetic Religions and Politics**, ed. Jeffrey K. Hadden ve Anson Shupe, Newyork, Paragon House, 1986, s. 3; Buna karşın politik hareketlerin en belirgin vasıfları, toplumları değiştirme, oluşturma, dönüştürme, büyük kültürel hareketler ortaya koyma ise, bizatihi Tanrı tarihin en büyük politik öznesidir. Tanrı, bütün bunları peygamberler aracılığıyla yaptığı için, bu dini-politik hareketler -vahyin devam ettiği sürede- Tanrı’nın sevk ve idare ettiği hareketlerdir. Hizbullah (Maide, 56) ve Orduların Rabbi(İşaya, 22:15) kavramları bu politik liderliği açıkça ortaya koyar. Bkz., İlhami Güler, **Politik Teoloji Yazıları**, Kitabiyat Yay., Ankara, 2002, s. 66-7.

⁹¹ Long, **Prophetic Religions and Politics**, s. 11.

⁹² Zafar Bangash, **Power Manifestations of the Seerah**, The İnstitutue of Contemporary İslamic Thought, Canada, 2011, s. 73; Ebu Cafer b. Cerir b. Muhammed b. Yezid Taberi, **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi**, Çev. Z. Kadiri Ugan, Ahmet Temir, İstanbul, 1992, s. 174-182; Allah biate konu edilen şartları Mumtehine/12’ de tavzih edecekti. İkinci Akabe Biati, ilk biatte alınan

açısına işaret etmiyordu aynı zamanda kamu düzenini hedef alan bir pratik siyaset⁹³ de güdüyordu. Batıl bir dinsel inancın sosyal kamu düzenindeki yansımalarını hedef alan bu yeni davranış biçimleri, aynı zamanda tek olan Allah'a tam bir teslimiyetle bağlılığın kuramını da tazammun ediyordu. Bu açıdan siyasal olarak ve kuramsal düzeyde bir düzen/rejim net bir biçimde vurgulanmamıştır. Özel bir vurguya gerek de yoktur. Çünkü hüküm koyucu Allah'ın elçisi sıfatıyla Hz. Muhammed (sas) bu yeni düzenin güven telkin eden karizmatik kişiliğiydi ve şahsında yeni düzenin bireysel arketipini taşıyordu.⁹⁴ Tabii onun yeni düzeninin bu özelliği, onun ölümünün ardından teorik ilkeleri belirlenmemiş bir siyasal düzenin muğlak yönleri olarak çok ciddi siyasal ve ideolojik kırılmalara neden olacaktı. Muğlaklık burada mutlak değil göreceli bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Muğlaklık ancak henüz oluşmaya başlayan İslamî düzenin yakın komşuları olarak Bizans ve Sasani devlet yapılanmasının kuralları belirlenmiş bir siyasal düzen oluşturduğu dikkate alınırsa söz konusu edilebilir. Yoksa yeni rejimin dayandığı ilkeler onun nevi şahsına münhasır kabiliyet ve meziyetleriyle birleşerek oldukça disiplinli ama olumsuz baskıcı imaja sahip otoriter bir eğilim de göstermeyen mutlak bir siyasî erk ortaya çıkarıyordu. Siyasî erk burada, kutsal mesajın ana öğretilerinin uygulanmasını gözetten bir araç olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle egemenlik aslında peygamberin değil, şeriatla cisimleşmiş olan Tanrı kelamınınıdır. Bu açıdan İslamî devlet bir otokrasi veya teokrasi değil, daha çok bir nomokrasidir.⁹⁵ İslamî yönetimin nomokratik özelliği onu sadece

sosyopolitik içerikli kararların uygulanması için güç kullanımını ihtiva eden bir askeri stratejinin karara bağlandığı ve siyasal açıdan müşrikler için sonun başlangıcı olacak bir süreci başlatan önemli bir dönüm noktası oldu. Bkz., Taberi, *age.*, s. 182- 191.

⁹³ Şayet biat, idari ve siyasî olmayıp salt dini bir spektruma dayanıyor olsaydı, herkesin biat etmesine gerek olmazdı. Çünkü o gün biat edenlerin çoğu henüz Müslümanlıklarını deklare etmemiş kişilerden müteşekkildi. Bkz., Ramazan Can, **H. Peygamber Sonrası Yönetimde Meşruiyet Tartışmaları ve Saltanata Karşı Duranlar**, Tablet Yay., Konya, 2007, s. 29.

⁹⁴ Bkz., Ahzab Suresi/21.

⁹⁵ Nomokrasi, bir toplumda hukukun üstünlüğünü önemseyen ve kanunlara dayanan hükümet sistemidir. Nazih Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, Çev. Yavuz Alogan, Düşün Yay. İstanbul 1993, s. 33. İslam'ın teokratik olmadığıyla ilgili ayrıca bkz., , Racha al-Omari, "Theocracy", **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought**, 2013, s. 547; al-Omari aynı yerde dinî kuralların siyasal erk üzerinde bir kontrol gücü olduğunu öne sürer. Lewis de, İslam'ın politik sistemi ve hükümet etme tarzıyla ilgili çok yaygın olan iki yanlış yargıya dikkat çeker. Bu iki yanlış yargıdan biri, İslamî devleti teokratik olarak görmek diğeriyse bu devleti despotik veya diktatoryal olmakla itham etmektir. Ona göre İslamî devlette bu ikisi de söz konusu değildir. Bkz., Bernard Lewis, **The Political Language of İslam**, s. 29-30; Ayrıca bkz. Tayyib, **İslam'ın Politik Sistemi**, II. Baskı, İstanbul 2010, s. 17; Talip Türkan, **Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri**, Ankara Okulu, Ankara, 2001, s. 137; Mevdudi ise, İslamî yönetim sistemini teokratik olarak görür. Ancak bu teokrasi ortaçağ

otokrasi ve teokrasiden değil bu tip yönetim şekillerinin doğal sonucu olan despotik ve diktatoryal yansımalarından da uzaklaştırır.⁹⁶ Her ne kadar dönemseller olarak despotizm intibasını uyandıran tarihsel örneklikler ortaya çıkmışsa da esasta bu böyledir. Sonuçta yazılı hukuk sadece sıradan insanları veya yöneticileri değil en yüksek otorite olan Hz. Muhammed'i (sas) bile sınırlayabiliyordu.⁹⁷ Tarih, daha sonra yazılı hukukun yorumuyla teşekkül eden resmi içtihadın esas yapısının, genellikle zor kullanarak ve entrika ile yönetime gelmiş ve günlük uygulamada genellikle İslamî ideale uygun yaşamayan günün hükümetine dinî meşruluk kazandırmak suretiyle belirli bir siyasî işlevi de yerine getirdiği⁹⁸ bir tabloya da şahitlik edecekti. Fakat bu, Hz. Peygamber'in (sas) misyonunun zaaflarına değil 'gerçeklik'in 'ideal'le çarpıştığı kavşak noktalarında insanın bozguncu, zalim ve cahil tabiatının da etkisiyle, idealin, gerçeğe nüfuz edecek potansiyelinin heba edilmesine hamledilmelidir.

Hz. Muhammed'in (sas) davasının siyasal başarısı, bu potansiyelin kuvveden fiile çıkması için gereken altyapının titizlikle belirlendiği bir ilahi

Avrupa'sında uygulanan teokrasi değildir diyerek de düşüncesini kayıtlar. Bkz. Ahmed Kâtip, **Demokratik Hilafete Doğru**, Çev. Muhammed Çoşkun, İlim Yurdu Yay., İstanbul, 2010, s.362; Ayrıca Ebu'l-ala Mevdudi, **İslam'da Hükümet**, Çev. Ali Genceli, Hilal Yay., Ankara, trhz, s. 640-646.

⁹⁶ Montesquieu, despotizmi İslam'a, monarşiyi Katolikliğe, cumhuriyeti ise Protestanlığa yakıştırır ve despotik bir yönetimde dini, otoriteyi dizginleyecek yegâne araç olarak görür. Böylelikle despotik iktidarı sınırlayan din ona göre aslında bir parça özgürlük de getirecektir. Bkz., Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, s. 121-122. Ancak onun despotik addettiği İslam'da din, yöneticiye karşı yönetilenlerin özerklik ve özgürlüğünü bir parça teminat altına almaz, aksine özgürlüğü bütünüyle Tanrı-varlık arasındaki münhasır ilişkiyi merkeze alarak yeniden yorumlar ve onu tamamıyla keyfilikten arındırır. Allah'ın Hakka/44-47'de " *Eğer bazı sözleri bize karşı uydurmuş olsaydı, elbette onu sağından tutup yakalardık, sonra mutlaka onun can damarını keserdik, ayrıca hiç biriniz de onu bundan koruyamazdınız.*" buyurması keyfiliğe-despotizme de diyebiliriz-tolerans gösterilmeyeceğinin açık bir göstergesidir. İşte her tür keyfilikten arındırılmış varlıklar arasındaki hiyerarşi, varlık-üstü olan tanrısal erk söz konusu olduğunda sıfırlanır. Artık hiyerarşiyi Allah'la olan ittisalin derecesi yani takva belirler.

⁹⁷ Bakara/145. Ayette müşriklerin dönüşümlü ibadet tekliflerini kabule yatkın bir tavır sergileyen Hz. Muhammed'e (sas) almayı düşündüğü taktik kararın yanlışlığı vurgulanır ve bundan men edilir. Bkz., Fahrüddin Razi, **Tefsir-i Kebir: Mefatihü'l-Gayb**, ed. Anmet Hikmet Ünalı, çev. Suat Yıldırım vd., Akçağ Yay., Ankara, 1989, c. IV, s. 32-40; ayrıca bkz., Vehbe Zuhayli, **Tefsiru'l-Munir**, ed. M. Ali Seraceddin, çev., Heyet, Bilimevi Yay., İstanbul, 2003, s. 310-319. Yine Abese/1-10. ayetlerde Kureyş eşrafından insanlara tebliğde bulunurken yanına gelen kör bir sahabe- Abdullah b. Mektum- karşı takındığı tavır da ilahî bir uyarıyla tashih edilir. Bu konuda bkz., Razi, **age.**, c. XXII, s. 500-505; Zuhayli, **age.**, c. XV, s. 364-367.

⁹⁸ Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 12; Anayasal (şer'i) dayanakların suiistimal edilmesinde ulemanın rolünü önemsizleştiren ve onları suiistimalin resmileşmesinin önündeki engeller olarak gören bir yaklaşım için bkz., Feldman, **İslam Devleti**, s. 85-100.

programa sahip olmasında ve kendisinin bu programı uygularken istikrar ve düzen telkin eden mutlak otoriteyi haiz başkanlığının kabiliyet ve kapasitesinde aranmalıdır. Bazılarınca onun başarısı tamamen ikincisine hasredilmiş ve din çatısı altında uygulamaya koyduğu her proje müteal ve manevî taraflarından soyutlanarak zeki bir siyasetçinin riyasetinde deruhte edilen dünyevî bir siyasetin mükemmel uygulamaları olarak görülmüştür. Örneğin Bebel, namaz gibi İslam'ın en gündelik, en temel ve hem en kolektif hem de en bireysel ibadetini dahi Hz. Muhammed'in (sas) akılcı siyasetinin bir sonucu olarak görür:

“Belirli duyguların dışa vurumu anlamına gelen dış göstergelerin ve biçimlerin benzerlikleri, bütün kitleleri belirli amaçlar doğrultusunda eğitme ve yönlendirme açısından büyük önem taşırlar. Başka bir deyişle, düşünce düzeyleri bakımından gelişmiş düşüncelerden değil de; yüzeysel, biçimsel dış ayrıntılardan etkilenebilen kitleler söz konusuysa, yüzeydeki göstergeler ve biçimler arasındaki benzerlikler, işlevsel bir değer kazanmakla birlikte önemli hale gelir. Küçük yaştan beri biçimsel ayrıntılara, formalitelere göre yetiştirilmiş birinin, ileriki yıllarda düşünce düzeyi geliştikten sonra bile, bu biçimselliklerin ve formalitelerin etkisinden kurtulması çok güçtür. Üstelik Araplar için, özdenetim ve düzen kurmayı giderek ortak davranışlar ve birliktelik oluşturmayı hedef almış din formalitelerinin bütünü ayrı bir önem taşımaktaydı; çünkü Araplara dağınık, bölük pörçük bir aşiret yaşantısı ve anlayışı egemendi.

Arapların bu yanını iyi kavrayan Hz. Muhammed, en başta kesin ilkelere göre düzenlenmiş bir biçimsel formaliteler zinciri, başka bir deyişle ibadet biçimini uygulamaya koydu; günde beş vakit namaz kılma ve buna bağlı olarak abdest alma zorunluluğunu getirirken, her hareketi ve davranışı en ince ayrıntısına kadar belirlemekle kalmadı, ortak ibadeti sağlayan cemaat namazına çok büyük bir ağırlık tanıyarak, bu namazlara öncülük etti ve cemaat halindeki ibadetin tek başına ibadette yirmi beş kat daha sevap olduğunu söyledi.”⁹⁹

Hz. Muhammed'in (sas) namaza ve onun özellikle kolektif bir şekilde icrasına ehemmiyet atfetmesinde, saf bir siyasetin izlerini sürmek için bu tarz gerekçeler bulmak zor değildir. Çünkü zaten ilahî bir kaynaktan gelmiş aşkın bir

⁹⁹ August Bebel, **H. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi**, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, 2003, s. 47.

ilkeler bütünü olarak din, yeryüzündeki insanların aktüel yaşamlarına değdiği anda kendi ontolojisini başkalaştırır. Diğer bir deyişle teoloji iktisada, sosyolojiye bütün bunların da fevkinde bir politikaya dönüşür. Çünkü bu dönüşüm, insanın ontolojisini başkalaştıran gayrisahih etmenlerin izalesini müteakip dinin öngördüğü ‘kâmil kul’luğu kesp etmiş insan hedefine ulaşması için kaçınılmazdır. İnancın kendisi interaktif ve sosyolojiktir; o buna koşut olarak bir cemiyet, dil, ritüel ve terbiye gerektirir. İnanç, bütün bu yanlarıyla bizi aşan bir takım inisiyatiflerle belirlenir.¹⁰⁰ Fakat bizi kesinlikle aşmayan ve bize uyan pratiklerle yaşanır. Dolayısıyla yeni dinin mübeyyini olarak Hz. Muhammed’in (sas) namazla sosyo politik, zekâtla eko politik, oruçla psiko politik bir bagajı cemiyete angaje etmesi, eleştiri unsuru bir zaaf değil tarih üstü bir paradigmanın yansımaları olarak görülmelidir.

Güçler arası ilişkiler doğadaki bütün ilişkilerin temelini oluşturur¹⁰¹ ve bu ilişkiler ağı dünyevi bütün olgu ve pratiklerin de merkezinde yer alır. Bütün bu ilişkilerde kayda değer olan şey ‘güç’ün kullanımıdır.¹⁰² İşte Hz. Muhammed (sas) güçler arası ilişkilere yeni bir zaviyeden bakarken gücün siyasal, ekonomik, diplomatik ve askeri kullanımını da, Allah’ın ona ve inananlara vaad ettiği *hâkimiyet* için devreye sokar. Kur’an’da politikanın izlerini ararken teorik siyaset felsefesinin tasavvurları bağlamında tefekkür ettikleri için açıkça siyasal olan ve kendiliğinden siyasal bir boyutu tazammun eden ifadeler görmezden gelinmektedir. Fakat Allah’ın inanan ve salih eylemlerle inançlarını izhar edenleri yeryüzüne halife kılacağını ifade ettiği zaman, hâkimiyetin bütün boyutlarıyla bir siyasal erkte cisimleşeceğini de ifade ettiği düşünülmelidir.¹⁰³ Kur’an, kendi döneminin sosyolojisini, iktisadını, fikriyatını anarken aynı zamanda döneminin siyasasına da dikkatleri tevcih etmektedir. Kuran’da yönetimle (el’hukm) alakalı olarak modern terminolojide siyaset kavramı içinde mütalaa edilebilecek bir kapsamda vilayet¹⁰⁴, hukm,¹⁰⁵ mülk¹⁰⁶, sultan¹⁰⁷,

¹⁰⁰ James Fowler, **Stages of Faith**, Harper Collins Paperback Edition, San Francisco, 1995, s. xiii.

¹⁰¹ Kalim Siddiqui, **Political Dimensions of the Seerah**, Crescent Puplications, London, 1998, s. 3.

¹⁰² Bu gücün kaynağının salt siyasal bir yapılanmadan çok bu siyasal yapılanmayı da esinleyen İslam dini olduğu hususunda yaklaşımlar için bkz., Siddiqui, **age.**, s. 5-6.

¹⁰³ Bkz., Nur Suresi/55. Bu ayette geçen ‘istahlefe’ fiili öyle ya da böyle siyasal bir hakimiyeti de içeren bir anlama refere edilmelidir. Bu ayetin hem öncesi hem sonrasında tek otorite olarak Hz. Muhammed’e (sas) itaatin vurgulanması bu hâkimiyetin onun teo politik liderliğiyle koşutluğuna işaretidir. Hâkimiyetin bütün boyutlarıyla bir siyasal erkte cisimleşeceğini ifade ederken bunu kastediyoruz.

¹⁰⁴ Kehf, 44.

devlet¹⁰⁸ gibi kelimelere yer verildiği gibi yönetici (el'hakim) ile ilgili de vali¹⁰⁹, imam¹¹⁰, halife¹¹¹, hukkam¹¹², zaim¹¹³, seyyid¹¹⁴, saadat¹¹⁵, melik¹¹⁶, kebir¹¹⁷, şeyh¹¹⁸ gibi terimlere de başvurulmuştur. Bütün bu başvurulmuş kelimeler, soyut bir siyaset felsefesinden neşet etmemekte ve döneminin sosyal/siyasal şartlarında sahadaki pratik kullanımları referans almaktadır. Şeyh, kebir, zaim gibi bedevi toplumun liderlik vasfını sınıflandırdığı kelimelere olduğu kadar yerleşik/hadari kültürün melik, sultan, hâkim, seyyid gibi tavsiflerine de yer vermektedir.¹¹⁹ Bu açıdan Allah müşriklerin inancını sadece soyut teolojik bir itirazla reddetmedi. Bu itiraza eşlik eden ve yerleşik kültürün kök salmış bir bütün siyasa ve iktisadına da doğrudan bir karşı çıkışı barındıran tereddütsüz ve kapsamlı bir yapıbozum da söz konusudur. Hz. Muhammed'in (sas) şahsında bağl değil mutlak olarak yansımasını bulan bu yapıbozum süreci, hem katışıksız bedevi başı buyrukluğuna hem de Kureş'in

¹⁰⁵ Ali İmran, 79.

¹⁰⁶ Nisa, 53.

¹⁰⁷ İsra, 65.

¹⁰⁸ Haşr, 7.

¹⁰⁹ Ra'd, 11.

¹¹⁰ İsra, 71.

¹¹¹ Nur, 55.

¹¹² Bakara, 188.

¹¹³ Yusuf, 62.

¹¹⁴ Ali İmran, 39.

¹¹⁵ Ahzab, 68.

¹¹⁶ Yusuf, 54.

¹¹⁷ Taha, 71.

¹¹⁸ Yusuf, 68 ve Ğafir, 67.

¹¹⁹ Nezar Abdullatif Hadisî, **El-Umm ve'd-devle fi siyaseti'n-Nebi (sas) ve'l-hulefai'r-raşidin**, Daru'l-Hurriye, Bağdat, 1987, s.197-8; Eltigani de, Kur'an'daki politik kavramları incelerken İslam siyaset düşüncesinin kökenlerini Mekki ayetlerde arar. Bkz, Abdelkadir Hamid Eltigani, **The Quran and Politics**, The International Institute of Islamic Thought, Translate from Arabic. Abdulwahid Lu'Lu'a, London, 2004, s. 31-83; Altuntaş ise şura, biat, ulu'l-emr gibi temel kavramlar üzerinden Kur'an'ı inceler. Bkz, Abdurrahman Altuntaş, **Kur'an'da Temel Siyasî Kavramlar**, Gümüşhane Üni. Yay., İstanbul, 2013.

ticaretten beslenen aristokrasisinin kibrine karşı önceleri -Mekke dönemi- hitabetin cezbediciliğiyle bezenmiş ‘yumuşak güç’ politikasından beslenirken sonrasında - Medine dönemi- zamanının bütün reel politik, iktisadî ve askerî gereksinmelerini bünyesinde tazammun eden bir ‘gerçek güç’ politikasıyla ikame edilecekti.¹²⁰

2.2. Benî Saide’nin Siyasal Panoraması ve Raşid Halifeler Dönemi

Yeni bir düzen ve toplum inşa ederken Hz. Peygamber (sas) davanın dinî-manevî bütün sorumluluğunu yüklenmişti. Sonuçta nübüvvetin son halkasını temsil ediyordu. Her hangi bir işte ilk ya da son olmanın bir sorumluluk ve değeri varsa, ilahi bir görevde son olmanın da ziyadesiyle bir sorumluluk ve değeri vardı. Dinî açıdan peygamberlik münhasıran ona ait olduğu için insanlar isteseler de onun bu yüküne omuz veremezlerdi. Ancak bu dinin, yeryüzünde muhataplarını ulaştırmaya çalıştığı bir düzen vardı. Bu düzenin inşasında sergilenen performans, ona eşlik eden politik angajmanların sonuçlarıyla koşuttur. Bu açıdan politikayı da, toplumsal güçlerin yardımıyla güç ilişkilerini yeniden yorumlayarak Hz. Peygamber (sas) ve dava arkadaşları yapmışlardı. Türü ne olursa olsun politik tezahürler toplumsal katmanlarda aynı derecede ortaya çıkmazlar. Yeni bir düzen, çoğu zaman yeni güç odakları ve yeni merkezî karar mekanizmalarını üretir. Ortaya çıkan odak ve mekanizmalar, yeni sistemin kurucu akıllı olan liderliğin çevresinde konumlanır ve yeni düzenin dayandığı güç etkili olduğu sürece ayrıcalıklı bir yere sahip olurlar. Çünkü liderlikle olan yakın temasları ve her yönüyle politik tezahürlerin taşıyıcısı ve uygulayıcısı olmaları, sürecin başında her yeninin karşı karşıya kaldığı zorluk ve muhalefetle mücadelede en önde yer almaları, kazandıkları ayrıcalığı kamuoyu nezdinde meşrulaştırır. Bu durum, Hz. Peygamber’in (sas) İslam’ı tebyin ve tebliğ sürecinde de tabiatıyla ortaya çıktı. Müşriklerin, İslam’a türlü meşakkat ve tahkîratla

¹²⁰ Machiavelli’nin “ İyi silahlanmış bütün peygamberler kazandı, silahsız olanlar yenildi.” sözü bir inanç sistemini kökünden sarsmanın sadece onun teolojisine veyahut bir veya birkaç veçhesine soyut tasarımlarla karşı çıkmakla mümkün olmayacağını ifade eder. Bkz., Maxime Rodinson, **Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Peygamberin Doğuşu**, Çev. Atilla Tokatlı, Özne Yay., İstanbul. 1998, s.171; Ayrıca Machiavelli’nin bu konudaki görüşleri için bkz., Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, Çev. Gaye Demircioğlu ve Ayşe Çavdar, Dergah Yay., III. bsk., İstanbul, 2013, VI, s. 31-34.

muhalefet ettiği Mekke döneminde Hz. Peygamber'in (sas) tebliğine olumlu cevap vererek onun katıksız taraftarı olan ve üstün meziyetleriyle temayüz eden bir çekirdek kadro vardı. Lammens, aslında Hz. Ebu Ubeyde ile birlikte Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'i (sas) etkileyen ve onun kararlarını yönlendiren bir tür triumvira¹²¹ oluşturduğunu ileri sürerken¹²² bu çekirdek kadroya atıf yapmaktadır. Arkoun, Lammens'in Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebu Ubeyde ile sınırlı tuttuğu çekirdek kadroyu daha geniş tutar ve Hz. Talha, Hz. Sa'd b. Ebi Vakkas, Hz. Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman ve Hz. Zübeyr'i de kadroya dâhil eder.¹²³ Fakat Arkoun'un kadrosu da Hz. Ali, Ebu Zerr, Selman-ı Farisî gibi Hz. Peygamber'in (sas) yakın dava arkadaşlarını dışarıda bırakır. Ancak bu kadronun kapsamı genişletilsin ya da daraltılsın fark etmez; ortada bir gerçek vardır, o da, kişisel meziyet ve takvalarıyla sahabeden bazılarının Hz. Peygamber'in (sas) misyonunda daha ağırlıklı bir konumları olduğudur. Bu ağırlıklı konum meselesi, salt takvadan ya da onunla ilintili dinsel meziyetlerden kaynaklanmamış olmalıdır. Politik yatkinlik, yaş, belağat, kabile ve kan bağı gerçekliği de, bu ağırlıklı konumu desteklemiş gibi görünmektedir.¹²⁴ Yoksa Benî Saide gölgesi Hz. Peygamber'in (sas) vefatıyla baş gösteren politik krizin çözümü için kulis yapılırken sonucu belirleyenler ve sonuca tesir edemeyenler arasında dinî meziyet ya da takva açısından bir karşılaştırma yapmak öznel bir yaklaşım olur. Dolayısıyla son tahlilde sonucu belirleyen daha somut ve nesnel gerekçeler söz konusu edilmelidir. Zaten yönetimin nasıl ve kimin eliyle sürdürüleceğine yönelik yapılan tartışmalarda taraflardan hiç

¹²¹ Triumvira, antik Roma'da üç kişiden oluşan bir kuruldu. Birinci triumvira M.Ö. 60 yılında Pompey, Crassus ve Caesar tarafından oluşturuldu. Bu yöneticiler kendi aralarında kendilerine bağlı bölgeler üzerindeki siyasal kararları birlikte organize ve koordine etmek üzere gizli bir anlaşmaya varmışlardı. Böylelikle yasalar ve üyelerin seçimi konusunda birbirlerini destekleyici bir düzen kurmak ve bir bütün ülkeyi bu üçlü yapıyla idare etmek amacındaydılar. İkinci triumvira Batı'da Octavius, Doğu'da Antonius ve Afrika'da Lepidus arasında kurulmuştur. Üçü de kendi bölgelerinde ayrı yasalar yapıyor ve ayrı paralar bastırıyorlardı., James H. Oliver, "Triumvirate", **Encyclopedia International** içinde, Grolier Incorporated, Newyork, 1969, c. XVIII, s. 230; Orhan Hançerlioğlu, Triumvira", **Felsefe Ansiklopedisi**, "Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, c. VI, s. 390.

¹²² Rodinson, **Muhammed**, s. 216.

¹²³ İlhami Güler, **Politik Teoloji Yazıları**, s. 114.

¹²⁴ Fakat ne söylenirse söylensin, Hz. Peygamber (sas) hayattayken ve ondan sonra özellikle politikaya yön veren sahabelerin nev-i şahsına münhasır taraflarını kategorize etmenin güçlüğü alt etmek zordur.

kimse bir diğerine karşı dinî meziyetleri öne sürmedi. Sürüldüyse bile yeni din için politik ve askeri aksiyonlarda başı çekmekle elde edilen bir konumla ilgiliydi bu.¹²⁵

Öyleyse Beni Saide’de yaşanan gelişmeler, Hz. Osman’ın şehit edilmesi¹²⁶ ve Hz. Ali’nin Cemel grubu ve Muaviye ile çatışması temelinde ortaya çıkan fiilî durumun tahlili için teolojik temelli muhtelif fikriyatın istihsaline girişmenin niçin daha sonraya kaldığının nedenleri izah edilmelidir. Birer politik karmaşa olarak kelam tartışmalarına eklemlenip teolojik mahiyete bürünen bu tarz fenomenlerin arkasında yatan kurgusallığın, önceki sayfalarda izah etmeye çalıştığımız din ve siyaset arasındaki geçişkenliğin olası bir sonucu olduğu açıktır. Fakat olasılıkların gerçekleşme zamanı ve tarzı, bu geçişkenliği de içine alacak şekilde daha geniş bir arka anlama sahip olmalıdır. Tarih, bir bakıma gerçekleşmiş olasılıklar toplamıdır. Öyleyse bir olasılığı diğer bir olasılıktan daha çok ‘gerçekleşebilir’ kılan şeyin ne olduğu kavranmalıdır. Epistemolojik, ontolojik ve ahlakî kökenler, dinselden siyasala doğru bir eğilim gösterdiği gibi, siyasal ve tarihsel kökenler de, siyasaldan dinsele doğru bir eğilim göstermektedir.¹²⁷ İlki, Hz. Peygamber’in (sas) risaleti boyunca ikincisi ise onun ölümünün hemen ardından olmak üzere modern zamanlara değin gelişen olaylarda görülmektedir. Bu, aynı zamanda olasılıkları “gerçekleşebilir” kılan kökenlerin neler olduğunu da açıklar.

Hz. Peygamber (sas), yeni bir din va’z ediyordu. Bu açıdan getirdiği yeni dinin epistemolojik, ontolojik ve ahlakî kökenleri, dinin içinde potansiyel olarak mevcut olan siyasalı tetikleyecekti. Yeni düzenin kurucu akli olarak Hz. Muhammed (sas), bu tetiklemenin muhtemel sarsıntı ya da uyum sorunlarını Allah’ın elçisi sıfatıyla kolaylıkla alt etmiş görünmektedir. Bu, kökleşmiş kabile yapısı ve bedevî başı buyrukluğuna rağmen Medine İslam devletinin hâkimiyetini, büyük bir cemaat

¹²⁵ Beni Saide’de Peygamber sonrası yönetim işi için yapılan tartışmaların bir hülâsası için Bkz. Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, **el-Bidaye ve’n-Nihaye**, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul, 1994, s. 421-432; Ebu’l-Hasan el-Eş’ari, **Makalatu’l-İslamiyyin: İlk Dönem İslam Mezhepleri**, çev. M. Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 27-32; Taberi, **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi**, Çev. Zakir Kadirî Ugan&Ahmet Temir, Maarif Basımevi, Ankara, 1955, c. III, s. 5-43; Filibeli Şehbendarzâde Ahmed Hilmi, **İslam Tarihi**, Sağlam Kitabevi, Sad. M. Rahmi, İstanbul, 1979, s. 283-291; **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Komisyon, Çağ Yay., İstanbul, 1986, s. 27-30.

¹²⁶ Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle ilgili farklı bir yaklaşım için bkz. Ramazan Yıldırım, **Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği**, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, sy: XXIV, s. 13.

¹²⁷ İlhami Güler, **Politik Teoloji Yazıları**, s. 243.

husule getirerek tescil ettirmesinden anlaşılmaktadır. Fakat onun vefatının ardından yavaş yavaş siyasal ve tarihsel kökenlerin dinsele doğru bir eğilim gösterdiği vasatta gerilimin gittikçe arttığı ve çekirdek kadronun yönetim sorununa yalın ve dolambaçsız yollar ihdas ederek artan gerilimi mümkün olan en hızlı şekilde izale etmekte gitgide zorlandıkları görülmektedir. Bu durum mezheplerin ortaya çıkışının altındaki saikleri de açıklar. Hz. Osman'ın şehit edilmesinin, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki mücadelenin büyük fedakârlıklarla tesis edilen birliği bozması, toplumun hassas sinir uçlarını uyarmış bulunmaktaydı. Rodinson'un cümleleri, bir bakıma topluma hâkim olan halet-i ruhiyeyi tasvir eder:

“ İslam'dan önce mevcut olanların yanı sıra İslam'la birlikte ortaya çıkmış olan klanlar, topluluklar ve çıkar şebekeleri de, her an birbirlerini parçalamaya hazır beklemekteydiler. Ama bir umacıdan korkar gibi bölünmekten korkuyorlardı ve Arap kitlelerinin büyük bir kısmı, toplum başkanının arkasından, bu başkanı beğensin ya da beğenmesin, bir araya gelmekteydi. ”¹²⁸

Geriye kalan tek şey, bu halet-i ruhiyenin teolojisini yapmaktır. Bunu da İslam peygamberinin kurduğu düzenin kendisinde daha saf bir şekilde temsil edildiği iddiasında olan daha rafine görüşler aracılığıyla mezhepler üstlendi. Aynı şey, İbnü'l-Mukaffa'nın ileride ayrıntılı bir şekilde ele alınacak siyasal teorisi için de söylenebilir. Bütün çabalar, Hz. Muhammed'in (sas) birliği sağlayan otoritesini en iyi temsil edecek ve ortaya çıkan gerilimleri hiç değilse en aza indirecek bir çözüm üretmek içindir. Tarihsel ve siyasal kökenleri, siyasaldan dinsele irca etmekle teorilerinin tesanüd ettiği ikna edici bir perspektif sunma gayreti, kelamın ve mezheplerin bir bütün tarihini özetler mahiyettedir. Fakat bütün teokratik teşebbüsler nihai olarak *niyet edilmemiş sonuçlar* paradoksuyla karşı karşıya kalır. Din, dünyayı dinî istikamette dönüştürmeyi ne kadar isterse, 'dünyevî' işlerle o kadar içli dışlı hale gelir ve dünya tarafından dönüştürülür.¹²⁹ Zaten tarihsel ve siyasal kökenlerin dinsele irca edilme ihtiyacı da, 'dünyevi' eylemlerin dönüştürücü etkisine karşı direnç noktaları oluşturarak istikameti hayra çevirmek arzusundan kaynaklanıyor olmalıdır. Fakat paradoksun kendine has yapısı, istikameti hayra çevirme arzusundan beslendiği için bu yönlü girişimler çok da etkili olamadı. Muaviye'nin kırılma

¹²⁸ Rodinson, **Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Peygamberin Doğuşu**, s. 279.

¹²⁹ Jose Casanova, **Modern Dünyada Kamusal Dinler**, s. 68.

yaratan yönetim tarzı ve Yezid'i kendisinden sonra veliaht tayin etme niyeti, yukarıda belirttiğimiz siyasaldan dinsele doğru olan eğilimi güçlendiren bir süreç başlatacaktır. Hem yönetim hem de yönetim karşıtlarının politik görünümlere giderek daha fazla teolojik arka plan sağlama çabaları bunu ispatlar. Fakat politikalar sadece teolojiyle ayakta durmazlar. Onları 'dünya'ya taşıyacak bir sosyolojiye ve iktisada da ihtiyaçları vardır.¹³⁰ Burada tarihî ve politik kökenlerin, politikadan teolojiye doğru eğilim göstermesini somutlaştırmalıyız.

Bilindiği gibi Beni Saide'de gerçekleştirilen istişarede, Hz. Ebu Bekir'in halifelğe getirilmesi¹³¹ hususunda uzlaşmaya varılmıştı. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu vakıa gerçekleşirken taraflarca dile getirilmeyen dinî argümanların bu vakıadan çok sonraları tartışmalarda yerini aldığı gerçeğidir. Beyhaki (ö.458/1066), Maide 5/54. ayetinin¹³² yorumunda Hasan-ı Basri'nin şöyle dediğini rivayet eder: “ *Andolsun, sözü edilenler Hz. Ebu Bekir ve arkadaşlarıdır. Araplar dinden döndüklerinde, onlarla İslam'a dönünceye kadar savaşanlar onlardı.*”¹³³ Ebu'l-Hasan el-Eş'ari de (ö.324/935) Ebu'l-Abbas b. Şureyh'in şöyle dediğini zikreder: “ *Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin mesnedi bu ayettir, çünkü ilim ehli, bu ayetin ridde savaşlarını gerçekleştiren Hz. Ebu Bekir'in bu savaşlara çağrısından başka bir savaş çağrısı olmadığını, dolayısıyla bu ayette işaret edilenin o olduğu konusunda*

¹³⁰ Din ve siyaset arasındaki ilişkilerin/yakınlaşmanın nedenlerinden biri de, gittikçe artan sayıda kitlenin Müslümanlığa geçmesi dolayısıyla azalan gelirlerin devleti ekonomik açıdan zor duruma düşürmesi üzerine fukahanın meseleyi ele almaya başlamalarıdır. Bkz. Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, s. 15; Ayubi ayrıca, İslam düşünce tarihinde en erken yazılan siyasî risalelerden birinin Ebu Yusuf'un vergilendirme üzerine yazdığı bir kitap olmasını, siyasî iktidarın ekonomik ve kabile esaslı bir yaklaşımla iktida eden kitlelerin fazlalaşması sonucu gittikçe artan mali sıkıntılarla ilişkilendirir. Bkz., **age.**, s. 42. İbnü'l-Mukaffa risalesinde, Ebu Yusuf'tan da önce toprak reformuna ve Horasanlılara değinir.

Burada eklenmelidir ki, siyasî kurumlar teşekkül etmeden mezhepler gibi hukuki ve teolojik kurumların gelişmesi beklenemez. Bir yasanın bütünüyle soyut ya da kuramsal kalmayıp uygulanabilir bir hal alması, siyasî iktidarı elinde bulunduranlarla bir irtibat ya da ittisalinin olmasına bağlıdır. Bkz., Feldman, **İslam Devleti**, s. 73 vd.

¹³¹ Hz. Ebu Bekir'in hilafete getirilişiyle ilgili yaşanan sürece odaklanan ayrıntılı bir çalışma için bkz. Cem Zorlu, **İslam'da İlk İktidar Mücadelesi**, Yediveren Yay., İstanbul, 2002, s. 73-216.

¹³² Maide, 54: “Ey müminler, içinizden kim dininden dönerse bilsin ki, yakında Allah öyle bir grup ortaya çıkaracak ki, Allah onları sevdiği gibi onlar da O'nu severler, bunlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu davranırlar, Allah yolunda cihad ederler, hiç kimsenin yergisinden ve kınamasından çekinmezler. Bu Allah'ın bağışıcıdır, onu dilediğine verir. Allah'ın lütfu geniştir, O herşeyi bilir.”

¹³³ Muhammed Abdulhay b. Abdulkebir Kettani, **et-Teratibu'l-idariyye**, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul, 2003, c. I, s. 132.

görüş birliğine varmışlardır.”¹³⁴ Eş’ari, Ku’ran’da Hz. Ebu Bekir’in imametine işaret eden başka delillerin daha olduğunu düşünür ve Tevbe Suresi 83. ayetine işaret eder.¹³⁵ Aynı yerde o, Hz. Ömer’in hilafetinin geçerliliğini yine hem ayetlerle hem de Hz. Ebu Bekir’in onu işaret etmiş olmasıyla, Hz. Osman’ın hilafetinin geçerliliğini de Hz. Ömer tarafından görevlendirilen heyetin kararı sonucu başa gelmiş olmasıyla ilişkilendirir.¹³⁶ Ebu Hanife de, kelimî bir metin olan **Fıkhu’l Ekber**’inde, Hz. Peygamber’den (sas) sonra en faziletli olarak ilk dört halifeyi sırasıyla anar.¹³⁷ Hasan-ı Basrî, Ebu Hanife gibi âlimlerin tarihsel olarak mezheplerin henüz teşekkül etmeye başladığı bir zamanda bu sıralamayı kelâmın ilk otantik metnindeki bahislerin sonuna eklemeleri elbette ki boşuna değildir.¹³⁸ Bunlar, sonraki yüzyılda sınırları ve ayırıcı özellikleri açığa çıkacak olan mezheplerin ilk ortaya çıkış temayülleridir. Hem Müteal’in rehberliğinde elde ettiği ve inananlar nezdinde tartışma götürmez konumdaki kurucu lider Hz. Muhammed’den (sas) hem de kurucu liderliğin yakın çevresinde temerküz eden karar alma mekanizmalarında etkili olmuş çekirdek kadrodan zamansal olarak uzaklaşmak, başkaca gelişen dış faktörlerin etkisiyle bir araya geldiğinde politikadan teo politikaya eğilim daha açık bir şekilde kendini izhar etmeye başlayacaktı.

2.3. Emevi Siyasal Aklı ve Teopolitika

Muaviye b. Ebi Süfyan’ın (ö.60/680) ilk dört halifenin yönetime gelme ve yönetme biçimi göz önüne alındığında iktidara geliş süreci büyük bir kırılma

¹³⁴ Kettani, **age.**, c. I, s. 132; Hz. Ebu Bekir’in imametinin meşruluğu için Kur’an ve hadisten getirilen deliller için ayrıca bkz., Eş’ari, **Makalatu’l-İslamiyyin: İlk Dönem İslam Mezhepleri**, s. 328.

¹³⁵ Eş’ari, **el-İbane an usuli’d-diyane: İslam İnanç Esasları**, Çev. Mehmet Kubat, İşrak Yay, İstanbul, 2008, s. 190.

¹³⁶ Eş’ari, **age.**, s. 192-3.

¹³⁷ Numan b. Sabit Ebu Hanife, **İslam Akaid Metinleri, Fıkhu’l-Ekber**, Çev. Pekcan Ali, Rağbet Yay., İstanbul, 2009, s. 62.

¹³⁸ Aynı fazilet sıralaması daha sonra birçok Sünnî kelim kitabında yerini almaya başlayacaktı. Örneğin, Ebu Cafer Tahavî, **Risaletu’l-Akaid**, çev. Arif Aytekin, Bereket Yay., İstanbul, 2011, 91. Mad., s. 58.

yarattı.¹³⁹ Oğlu Yezid'i veliaht tayin etmeye niyetlenmesinin o zamana değin tecrübe edilmiş İslamî yönetim tarzıyla olan bariz farklılığı da, bu kırılmayı derinleştirdi. Bütün bunlar da, yeni meşruiyet zemini olarak dinî argümantasyonların yapılan tartışmalara daha fazla hâkim olmaya başlamasına neden oldu. Sonuçta Muaviye, hem iktidara gelmek istediğinde hem de oğlu Yezid için biat toplamaya niyetlendiğinde seleflerinin yöntemlerinden ya da kamuoyunun genel kanaatlerinden değil, siyasî ve askeri hilenin her türlü imkânlarından faydalandı. Kamuoyunu ikna için ya cezbedici vaatlerin ya da kılıç gücünün caydırıcılığını kullandı.¹⁴⁰ Taktiksel olarak politik bir din ile dinî bir politikanın aynı temel tasarıma sahip olması beklenebilir. Fakat yeni bir siyasal düzen için yeni meşruiyet kanalları teşekkül ettirmek, Muaviye örneğinde bu ikisine de tekabül etmemektedir. Çünkü yeni sistemin dayandığı arketip dolaylı yoldan da olsa ne temel dinî kaynaklara ne de yeni dinin doğuşundan o zamana kadarki siyasal gelişimine refere edilebiliyordu. Muaviye için daha da kötüsü, uygulanmak istenen siyasî pratiklerin ucunun nereye dayandığını çıkarsama noktasında kamuoyunun -en azından çekirdek kadro nezdinde- farkındalık düzeyinin oldukça yüksek olmasıydı. Muaviye'nin hilafetin yerine ikame etmek istediği düzenin Bizantinist bir saltanat anlayışı olduğu, onun bu projesine karşı çıkanlarca da bilinmekteydi. Nitekim oğlu Yezid için biat alma girişimlerinde bulunduğu Medine'de Abdurrahman b. Ebubekir ve Abdullah b. Ömer, onun tasarısına yönelik eleştirilerinde veliaht tayini işinin Bizans'ın 'müşterek krallık' doktriniyle benzerliğinin altını çizmişlerdi.¹⁴¹ Hilafetin, ilk saflığını yitirerek bozulduğuna yönelik eleştiriler, aslında Muaviye'den de önce Hz. Osman zamanında dile getirilmeye başlanmıştı bile. Halk Hz. Osman, Hz. Peygamber (sas) ve ilk iki halife dönemlerinin aksine bazı uygulamalara imza attığı için rahatsızdı ve bu rahatsızlıklarını da dile getirmekten geri durmuyorlardı. Hz. Osman'ın eleştirilere

¹³⁹ Yıldırım, *Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği*, s. 13.

¹⁴⁰ Bu yönlü bir değerlendirme için bkz. Muhammed Celal Şerif, *Neş'etu'l-fikri's-siyasîyyi ve Tatavvarahu fi'l-İslam, Daru'n-nahdatu'l-arabiyye*, Beyrut, 1990, III. bsk., s. 85-86; Muaviye, Hz. Hasan'ın hilafetten çekildikten sonra Medine'de insanlara yaptığı konuşmada önceki hilafet tecrübelerinin hilafına kılıcın ve zorun gücüyle iktidara geldiğini söyler. Bkz., Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *Kitabu'l-ikdu'l-ferid*, Şrh. Ahmed Emin, Ahmed el-Zebin, İbrahim el- Ebyarî, Kahire, 1944, c. IV, s. 81-82.

¹⁴¹ Kadı Abdulcabbar, *Tesbitu Delailu'n-nübüvve*, tahk. Abdülkerim Osman, Daru'l-Arab, Beyrut, 1966, c. II, s. 575-6; ayrıca bkz., Kâtip, *Demokratik Hilafete Doğru*, s. 116.

yanıt verme ve sorunlara yaklaşım tarzı, onun yönetiminin bazı sahabeler nezdinde tevbe edilmesi gereken bir sapma olarak addedilmesine yol açmıştı.¹⁴²

Yönetimde şura, biat ve icmaya dayalı selef anlayışının yerine ikame edilen saltanat ve veliahtlık düzeni, güçlü iktisadî ve askerî dayanaklarla desteklenmiş politikanın yardımıyla ardı arkası kesilmeyen isyanlara rağmen otorite sorununu halletmiş bir görüntü verir. Fakat politik otoritenin çeşitli görüntüleri, ardı arkası kesilmeyen isyanların da gösterdiği gibi sosyolojiyi tek başına kavrayıp onu dönüştürecek bir tesir göstermeyebilir. Düzen, meşruiyetini temellendirecek teoriyi ihdas edemediyse bu sonuç daha yüksek olasılıklı bir hal alır. Merkezde aşırı güçlü bir iktidar ve geniş topraklar üzerine yayılmış tebaa arasındaki ilişkinin taşıdığı güçlükler ortadadır. Geniş bir bölgeye yayılmış bulunan ve kültürel-ideolojik çeşitlilik gösteren kitleler üzerindeki denetimi sağlayacak mekanizmanın olmayışının doğurduğu bir takım otorite sorunları vardır. Fakat bu, daha çok otoritenin meşruiyetini temellendireceği sahil bir kaynaktan yoksun olmasıyla ilişkilendirilmelidir. Geleneksel iktidarlar bu sorunu çözmek için teknik ve yapısal önlemler almak yerine kuram ve eylemde katılasmaya yöneldiler. Dine ve kutsal referanslara duyulan ihtiyaç da, bu dogmatizm ve merkezileşmeden kaynaklanmaktadır.¹⁴³ Bu ihtiyaç, hukuki kavramların sonuç itibarıyla dayanmak zorunda olacakları sosyolojilerinin bir tür ön koşulu olarak, radikal bir kavramsallaştırmayla yani metafizik ve teolojiye itilen bir mantıkla giderilecekti. Belirli bir devrin dünya hakkında çizdiği metafizik resim, siyasî organizasyonunun şekli için uygun bulduğıyla aynı yapıdadır. Böyle bir özdeşliğin tespiti egemenlik

¹⁴² Muhammed b. Huzeyfe ve Muhammed b. Ebi Bekr, bir gazve sırasında dahi Hz. Osman aleyhine konuşup onu eleştiriyorlardı. Onlar, Hz. Osman'ın değişik uygulamalar yaptığını, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamalarına muhalefet ettiğini, Resulullah'ın (sas) kanını mühan kılıp Kur'an'ın tekfir ettiğı Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'i valilik makamına getirmesini eleştiriyorlar ve diğer taraftan yine Resulullah'ın (sas) Medine'den sürgün ettiğı kimseleri ahabın muhalefetine rağmen tekrar Medine'ye getirmesini, Said b. El-As ve İbn Amir gibilerini de vali yapmasını çekştiriyorlardı. Bkz., İbn Esir, **El-Kamil fi't-tarih: İslam Tarihi**, c. III., s. 123. Yine Müslümanlardan bir grup insan bir araya gelerek Hz. Osman'ın uygulamalarını münazara etmiş ve Amir b. Abdi'l-Kays'ı ona elçi olarak göndermeye karar vermişti. Amir, Hz. Osman'ın huzuruna varıp ona şöyle demişti: “ *Bazı Müslümanlar bir araya gelerek senin uygulamalarını tartışmış ve senin birçok yanlışlıklar ve büyük işler yüklediğini görmüşlerdir. Bundan dolayı Allah'tan kork ve tevbe et.*” Bkz., İbn Esir, **age.**, c. III., s. 154.

¹⁴³ Evkuran, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, s. 139.

kavramının sosyolojisidir.¹⁴⁴ Siyasal ve tarihsel kökenlerin, siyasaldan dinsele evirilmesi derken kastettiğimiz şey de, işte bu süreçtir.¹⁴⁵

Emevî siyasî organizasyonu da, teşekkülü için uygun bulduğu metafizik resmi, cebir ve kader kavramlarına yapılan aşırı yorumların yardımıyla çizdi. Çünkü ne egemenliği tesis yordamlarını ne de egemenliğin fiilî yansımalarını Kur'an ve sünnete doğrudan tesanüt ettirebilme imkânları vardı. Üstelik mazinin tecrübeleri de onlardan yana değildi. Fakat paradigmanın muğlak kavramları üzerinden yapılan aşırı metafiziksel yorumlarla, meşruluk açısından zayıf temelleri olan siyasî düzene istinat duvarı örmekte mahir davrandılar. Metafiziğin suiistimali ve Hz. Peygamber'in (sas) tartışılmaz otoritesinden onun söylemleri yoluyla tasdik alma çabaları, kalam ve hadis alanında bu suiistimalin karmaşık ve antinomik haliyle koştur bir manzara ortaya çıkaracaktı. Bizzat egemenlerin de dâhil olduğu bu meşrulaştırma, Şia ve Haricîlerin yavaş yavaş dâhil olduğu teolojik aktörlere Mürcie, Cebriyye ve Mutezîleyi de ekleyecekti. Sürekli bir devinim ve mücadele için ihtiyaç duyulan potansiyele fazlasıyla sahip teopolitik sahada iktidar en üst düzeyde başından beri yerini almıştı zaten. Muaviye, bir gün insanlara hitap ederken şöyle der: *“Bir gün Resulullah'ın (sas) abdest suyunu döküyordum. Kafasını kaldırdı ve bana şöyle söyledi: “Benden sonra ümmetimin işlerini sen yükleneceksin, bu gerçekleştiğinde onların iyiliklerini taltif et, kötülüklerini affet.” dedi. Muaviye konuşmasına devam ederek, “Ben bu makamı elde edene kadar bu ümit içinde yaşadım.”*¹⁴⁶ Zehebi'den naklen bir hadiste de şöyle denildiği ileri sürülecekti: *“Muaviye, ilminden ve Rabbimin kelamı üzerine güvenilirliğinden dolayı neredeyse ‘nebi’ olarak gönderilecekti.”*¹⁴⁷ Ebu Hureyre'den nakledilen bir hadisle de Hz.

¹⁴⁴ Schmitt, **Siyasî İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, s. 49.

¹⁴⁵ Muhammed Mescid-i Camî, Hüseyin Atvan'ın *el-Emeviyyun ve'l-Hilafe* adlı eserinden naklen Emevîlerin Abbasîlerin tersine ne dine gereksinim duyduklarını ne de dinle yardımlaşıklarını ileri sürer. Fakat bu iddiasını ortaya atmasından önceki ve sonraki sayfalarda yönetimin kader, irca, cebir ve hadisler yoluyla meşruiyet kazanma çabasından bahseden de kendisidir. Dine düşkün bir görüntü vermek için teolojiye değil daha somut ibadet pratiklerine ihtiyaç duymak başka bir şey iktidarın ihtiyaç duyduğu meşruiyeti sağlamak için teolojiye müracaat etmesi bir başka şeydir. Mescid-i Camî'nin kastettiği şey birincisi olsa bile bunun ikincisinden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Bkz., Muhammed Mescid-i Camî, **Ehl-i Sünnet Ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri**, çev. Ejder Okmuş, İnsan Yay., IV. bsk., İstanbul, 2012, s. 120-122.

¹⁴⁶ İbn Kesîr, **el-Bidaye ve'n-nihaye**, c. 8, s. 39.

¹⁴⁷ Aydın Tonga, **Kapitalist İslamın Temeli: Muaviye**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 204.

Peygamber (sas) üzerinden Muaviye'ye eksikliğini duyduğu göksel destek gönderilir: “Allah katında eminler üç kişidir: Ben, Cebrail ve Muaviye.”¹⁴⁸

Muaviye'den sonra gelenler, Hz. Peygamber'e (sas) dayalı meşrulaştırma çabalarına aynıyla devam etmenin inandırıcılık sorununu arttıracaklarını düşünmüş olmalı ki, meşruiyet elde etme çabalarına daha teolojik boyutlar katmak zorunda kaldılar ve elde ettikleri iktidarla Allah'ın karşı konulamaz yazgısı arasında kopmaz bir bağ olduğunu öne sürdüler. Yezid, babası Muaviye'nin ölümünden sonra halka hitap ederken şöyle diyecekti: “*Dilediğini yapan, dilediğine verip dilediğinden alan, dilediğini alçaltıp dilediğini yükselten Allah'a hamdolsun. Şüphesiz ki emiru'l-mü'minin Allah'ın iplerinden bir ipti. Onu dilediğince kullandı ve sonra koparmak istediğinde de kopardı.*”¹⁴⁹ Emevîler'in Irak valisi Ziyad b. Ebih (ö.53/673) de Betra hutbesi olarak bilinen konuşmasında cemaate : “*Ey insanlar! Şüphesiz ki biz sizin yöneticiniz ve koruyucularınız olduk. Sizi, Allah'ın bize verdiği erkle yönetiriz ve yine sizi, Allah'ın bizi erıştirdiği ganimetle koruruz.*” diyerek seslenecekti.¹⁵⁰ Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervan ise, siyasî muhaliflerinden Amr b. Said'in idam edilmesini cebr ve saptırılmış kader anlayışıyla temellendirerek idamın ezelî kaza ve kaçınılması imkânsız olan ilahî bir hükümden dolayı icra edildiğini savunacaktı.¹⁵¹ Dolayısıyla ihtiyaç duyulan meşruluk, sadece radikal bir kavramsallaştırmayla değil bu radikal kavramsallaştırmalara eşlik eden ve birbirini besleyen radikal uygulamalarla da desteklenen teolojik bir temeltasarıma dayandırılacaktı.

¹⁴⁸ Tonga, **age.**, s. 202; Muaviye'nin arzu ettiği dinî desteği sağlayan bu rivayetler karşıtlarını da üretecekti. Örneğin Belazuri'den nakledilen bir hadiste Muaviye için Hz. Peygamber (sas) “O, *Cehennemde kilitli tabutlar içindedir.*” diyecekti. Bu ve buna benzer birbirine taban tabana zıt rivayetler için bkz. İrfan Aycan, **Saltanata Giden Yolda Muaviye**, Fecr Yay, Ankara, 1990, s. 65 vd.

¹⁴⁹ İbn Abdірabbih, **Kitabu'l-ikdu'l-ferid**, c. IV, s. 89.

¹⁵⁰ İbn Abdірabbih, **age.**, c. IV, s. 112.

¹⁵¹ Evkuran, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, s. 219; Erkoçoğlu, Dineverî'nin el-İmame ve's-Siyase isimli eserine dayanarak Amr b. Said'in Allah'ın ezelî takdiri ve kaderi gereği öldürüldüğünü söyleyenin Abdulmelik değil başka birisi olduğunu aktarır. Lakin sözü Abdulmelik'in değil bir başkasının söylemesi hâkim anlayışın niteliğini değiştirmemektedir. Bkz. Fatih Erkoçoğlu, **Emevi Devletinin Dönüm Noktası**, TDV, Ankara, 2011, s. 186; Kader anlayışının aslı mecrasından saptırılarak cebr doktrini için kullanışlı bir malzeme haline getirilmesi, imamet konusunda olduğu gibi kader konusunda da yoğun teolojik tartışmaları beraberinde getirdi. Mevsukiyetiyle ilgili yapılan tartışmalara rağmen en otantik kelimî metin olarak büyük önemi haiz olan ve Abdülmelik b. Mervan'ın kader konusundaki görüşlerini öğrenmek istemesi üzerine Hasan-ı Basrî'ye (110/728) yazdığı mektuba cevap olarak Hasan-ı Basrî tarafından kaleme alınan kader risalesi, metafiziğin politik mecrada suiistimaline karşılık verilmiş ilk cevaptı. Bkz. Mustafa İslamoğlu, **Hasan-ı Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi**, Düşün Yay., İstanbul, 2011, s. 79-185.

İnsan gerçeği, tek başına sosyolojiyi karmaşıktırmaya yetecek bir ilişkiler ağının merkezinde yer alır. Bu yüzden hiçbir sosyoloji yalın değildir. Çünkü sosyoloji, insanın temas ettiği her şeyi kapsar. Kelamî tartışmaların en metafiziksel görünen veçheleri bile soyut birer entelektüel çabanın tezahürü olmaktan çok daha fazla bir şeydir. İmametle ilgili geliştirilen teoriler, doğrudan egemenlik, onun kaynağı ve yürütülmesi sorununa eğiliyorlardı. Bu açıdan teolojik izahatların ardındaki politik angajmanların belirgin konumlarını hemen fark ve izah etmek zor değildir. Ancak daha önce de dile getirdiğimiz gibi politikalar sadece teolojiyle ayakta duramazlar. Teoloji, sadece temellendirme ve meşruiyet sorununu aşmak üzere politikaya dinî meşruluk kanalları açar. Teolojiler de, açtıkları kanaldan yeryüzüne inmek için politikalara ihtiyaç duyarlar. Bu, insanlık tarihi boyunca tarihe yön veren bütün etki, güç ve tezahürlerin merkezinde yer alan din ve siyaset arasındaki paradoksal ilişkinin gereksindirdiği bir şeydir. Bu paradoksal ilişki, teorik olarak nihayetinde ontolojiye, epistemolojiye ve ahlaka; pratik olarak da sosyoloji ve iktisada mutlaka yansiyacaktı. Örneğin ilahî iradenin hüküm kaynağı olduğu hususunda bütün İslam âlimleri ittifak halindedir. Fıkıh usulü ve kelam ilmindeki “husun-kubuh” meselesi¹⁵² ile ilgili tartışma, Allah’ın iradesine dayanan hükümlerin nasıl bilinebileceğiyle alakalıdır. Bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu akıl idrak edebilir, ancak normatif değer yargısı (îcap ve tahrîm) koyma hakkı ilahî iradeye aittir. Kelamda ontolojik düzeyde en çok tartışılan konu başlıklarından biri olan husun-kubuh, böylece ontolojik içeriğinden farklı olarak sosyo-politik bir meseleye de dönüşür.¹⁵³ Yine kelam mezheplerinin iman-amel ilişkisi üzerine yaptıkları tartışmaların kendini açıkça belli eden teolojik veçheleri kadar bu veçhelerle sütrelenmiş eko politik ve sosyo politik bagajları da vardı. Kelamcılar, iki kavram arasındaki ilişkinin niteliğini belirlerken İslam’ın özgün ve otantik metinlerinden daha çok, bu ikilinin, güncel aksiyonların sınırlarını ve insanî ilişkiler düzeyindeki yansımalarını belirleme kabiliyetini göz önüne aldılar. Çünkü toplumsal ve politik organizasyonlara menfi ya da müspet tesir edecek olan şey, bu kabiliyetin niteliğidir. Yani iman-amel ilişkisi yorumlanırken bireyin davranış biçimleri salt dinî olana

¹⁵² İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, **DİA**, TDV, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 59-63; Ayrıca bkz. Özcan Taşçı, **İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu**, İz Yay, II. bsk, İstanbul, 2009, s. 99-101; Ömer Aydın, **Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük**, Beyan Yay., İstanbul, 1998.

¹⁵³ Bkz., Türcan, **Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri**, s. 152, dn. 295.

ittiba çerçevesinde ele alınmadı. Siyasî organizasyonun kendisi için uygun bulduğu yapının sosyolojik, ekonomik ve politik damarlarını yırtılmalara karşı daha dayanıklı hale getirecek bir stratejinin taktik ögesi olarak da ele alındı. Bu, kelimî bütün çabaları politikanın basit ve aracı unsuru olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmemelidir. Her hangi bir kelimî tartışmada varılan en sahih ya da en manipülatif sonuç her halükarda bir politikaya işaret edecektir. Çünkü teoloji, aynı zamanda bir politikadır. İbnü'l-Mukaffa'nın yaşadığı dönem, kelimî tartışma başlıklarının, toplumsal ve siyasal düzlemde kendini iyiden iyiye hissettiren bütün farklılaşma temayüllerine dokunan yanlarıyla, dinsel ve siyasalın iç içe girmesiyle gittikçe daha fazla ilgili olduğu bir manzaraya sahipse bunda ilahiyatla siyaset arasındaki paradigmatik yakınlığın rolü vardır.



İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-MUKAFFA VE YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYO-POLİTİK DURUMU

Düşünceler, bir ‘tabula rasa’dan, bir ‘hiçlik’ten neşet etmezler ve hiçbir düşünce eni sonu bir terkipten bağımsız değildir; yani saf ve öncesiz olmamak onun tabiatında vardır. Çünkü her düşünce, yine bir başka düşünselliğin işçiliğiyle bina edilmiş bir temel üzerine yükselir ve iddiasını da, tutarlılığını da bu temelle arasındaki çoklu ve çeşitli bağların içerik ve karakterine hamlettiği bir yolu takip ederek husule getirdiği bir asli yapıya müstenit kılar. Bu, kıssada insanlığın atası ve insanların ‘ilk’i olarak tesmiye edilen Âdem’in düşünceleri için bile geçerlidir ki, o kendisini meleklerle üstün kılan özelliğini, Allah’ın kendisine öğrettiği ‘kelime’ye borçluydu. Bilgiye dair her şey bir önceye sahiptir. İbnü’l Mukaffa da, düşüncenin söz konusu tabiatına şu sözlerle vurgu yapar:

*“ İlmin hiçbir harfi ve adı yoktur ki rivayet edilmemiş, öğrenilmemiş, geçmişteki bir öncünün söz veya yazısından alınmamış olsun.”*¹⁵⁴

Dolayısıyla o, kimin dilinden kendisinin ve başkalarının hoşuna gidecek bir söz dökülürse, yeni bir şey ortaya atmışçasına kibirlenmemesi gerektiğini düşünür. İbnü’l-Mukaffa’ya göre o kişi, bu sözü belirli bir temelden faydalanarak ortaya koymaktadır.¹⁵⁵

Düşüncenin, en azından kastettiğimiz anlamda saf ve ‘kendi kendine’ karakterli olmaması ona, hem objektif hem de subjektif niteliğini verir. Bu açıdan her formülasyon, objektif olarak ‘veçhe’den, sübjektif olarak ‘bakış açısı’ndan zuhur eder. Zaten türü ve niteliği ne olursa olsun paradigmatic unsur da, veçhenin kendisi ve veçhelere yönelik bakış açılarının toplamıyla kendini üretir. Son aşamada paradigmanın bizzat kendisi de veçhenin, hatta merkezî ve asli veçhenin kendisi haline gelir. Bu önemlidir çünkü paradigmanın, bizatihi ‘veçhe’ye, yani bir düşüncenin merkezî ve asli referans noktası olarak objektif bir unsura dönüşmesi, paradigma içinden bakan zihnin bakış açılarındaki öznelliğin de kontrol altına

¹⁵⁴ İbnü’l-Mukaffa, **Sağır**, s. 18.

¹⁵⁵ İbnü’l-Mukaffa, **age.**, s. 18.

alındığı bir doktrinasyon süreci eşliğinde sağlanır. Bu da zihnin, bir yapı bozumu ve yeniden yapılanma yoluyla, doktrinasyonun ‘ne’ tarafından ve ‘ne’ şekilde oluşturulduğunu gösterecek bir imkâna sahip olması demektir. Bu açıdan ister İbnü’l-Mukaffa’nın yönetime dair ortaya koydukları olsun ister onun dışındaki düşünürlerin politika/din ilişkisi bağlamında getirdikleri yorumlar olsun, hâkim paradigmanın belli bir veçheden ve belli bir bakış açısıyla koşullara uyarlanması çabası başka bir şey değildir, tıpkı diğer bütün uyarlama çabaları gibi. Günümüzde özellikle bazı noktalardaki tartışmaların gitgide içinden çıkılmaz bir hal alması, çoğu kez bu imkânın ya hiç farkına varılmamasından ya da bu imkânın özellikle salt bir zihniyet için fırsat ve faydaya dönüştürülmek üzere özellikle işleme tabii tutulmasından kaynaklanıyor.

Şayet paradigma ister bireysel ister toplumsal düzeyde veya formda olsun, siyasal, sosyal, ekonomik, askeri, ahlakî olarak hayatın her boyutuyla tamamen ilgili bir düzenleyici, tasarlayıcı rolün teorik temeli olarak kabul edilecekse, dinlerin bir paradigma ortaya koymak hususundaki ezici potansiyeli ve arzusu da, bir gerçeklik olarak göz önünde bulundurulmak zorundadır. Dinin potansiyelini diğerlerine göre ezici kılan şey, onun, ‘nefs’in yani sorumlu varlık olarak gördüğü insanın ortaya koyduğu her formülasyonun nesnelliğinin merkezinde yer almak istemesi bir yana, söz konusu formülasyonlara uhrevi ceza-ödül manzaraları emdirmesi, yani onları sonuçları itibarıyla sadece burada değil sonsuzda makes bulacak sonuçların nedenleri olarak görmesidir. Hal böyle olunca özellikle kendini bir dine müntesip kılan birey, her hangi bir kavram, davranış ya da yaklaşıma karşı bir pozisyon belirlerken, bu belirlemelere ulaşmak için kullandığı formülasyonların veçhe-bakış açısı uyumunu göz önüne almak zorunluluğuna herkesten daha fazla dikkat etmek durumundadır. Çünkü formülasyonun, ‘veçhe’yi yani asli olanı boğan, böylelikle de düşüncüyü tutarsızlaştıran ve titrek hale getiren bir ‘bakış açısı’yla teşekkülü, basit bir zihinsel üretim hatası olarak görülemez.

İşte İbnü’l-Mukaffa’nın yönetime dair düşünce ve yorumları da, hem zamanın ruhuyla hem de zamanın ruhunun hayata bakan penceresi konumunda olan sosyopolitik ve ekopolitik yapılaşmanın pratik tezahürleriyle şekillenmiştir. Onun zamanının en önemli teopolitik betimlemesi olan düşüncelerinin ve yönetime dair formülasyonlarının esin kaynakları da, yine onun döneminin kendine özgü

dinamiklerinde saklıdır. Mukaffa'nın yönetime dair düşünce ve yorumları, Emevilerin kabile bazlı denge denklemi üzerine kurulu düzeninin yerini almak üzere tasarlanmış daha evrensel bir imparatorluk pratiği ihtiyacının sonucuydu. Dolayısıyla birçok önemli siyaset teorisinin bir felaket, bir acil durum, bir tehlike ya da gelmekte olan bir çöküşün alametleri temel alınarak ortaya atılmış olmaları¹⁵⁶ nasıl tesadüfi değilse İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinin gerekçeleri ile fiili durum arasındaki uygunluk da tesadüfi değildi. O, döneminin kendine özgü sosyopolitik gelişim ve değişim odaklarını, bu odakların daha iyi işleyen bir siyasal sistem dolayısıyla da daha ahlaklı bir devlet ve toplum düzeniyle ilişkilerini tespit ederek mevcut siyasal iktidara bir yönetim modeli sunmak istedi. Bunu yapmak isterken 'veçhe'ye yani dine aykırı düşmeyen bir 'bakış açısı' geliştirmeye çalıştı. Onun, 'din'i Allah'tan yaratıklarına verilmiş bağışların en büyüğü, en yararlısı ve her türlü hikmet açısından en övülecek şey olarak görmesi¹⁵⁷ ve bütün işlerinde ahireti öncelemeyi, nefis muhasebesi yapmayı, ölümü sürekli hatırlamayı akıllı kişinin özellikleri olarak sıralaması¹⁵⁸ bunu teyit etmektedir.

1. İbnü'l-Mukaffa'nın hayatı ve eserleri

İbnü'l-Mukaffa, 106/724 veya 102/720 yılında bir Pers şehri olan Hûz'da dünyaya geldi.¹⁵⁹ İslam'a girmeden önceki adı Rûzbih, künyesi ise Ebu Amr'dır. İslam'a girdikten sonra ise Abdullah ismini ve Ebu Muhammed künyesini aldı. Mecûsî olan babası Dâdeveyh, Haccâc b. Yusuf'un vergi tahsildarı iken görevini kötüye kullandığı gerekçesiyle kendisine işkence yapılırca eli sakat kalmış ve 'Mukaffa' (eli büzülmüş, çolak) lakabıyla tanınmıştır.¹⁶⁰ Onun lakabını 'Mukaffi'

¹⁵⁶ İtalya'daki bölünme olmasaydı Machiavelli Prens'i yazmazdı ve İngiliz iç savaşı olmasaydı Hobbes'un Leviathan'ı da olmazdı. Bkz. Tenzer, Yeni Bir Siyaset Felsefesinin Peşinde s. 61.

¹⁵⁷ İbnü'l-Mukaffa, **el-Edebu's-sağir**, s. 31; Ayrıca bkz., İlhan Kutluer, "İbnü'l-Mukaffa", **DİA**, c. XXI, s. 137.

¹⁵⁸ İbnü'l-Mukaffa, **age.**, s. 20-24.

¹⁵⁹ İbn Nedim, **Fihrist**, s. 172; Ancak Durmuş'a göre, İbnü'l-Mukaffa Cûr'da doğmuştur. Hûz'da (Hûzistan / Ahvaz) doğduğuna dair rivayetler, Cûr'un Hûz şeklinde okunmasından kaynaklanmıştır. Bkz., İsmail Durmuş, "İbn'ul-Mukaffa", **DİA**, c. XXI, s. 130.

(sepet ve küfe yapıp satan) şeklinde kaydedenler de vardır. Babasının Divanu'l-haraç'taki görevi nedeniyle küçük yaşta Basra'ya giden İbnü'l-Mukaffa, buranın canlı entelektüel ve kültürel ortamında yetişti.¹⁶¹ Memuriyet hayatına babası gibi kâtiplikle başlayan İbnü'l-Mukaffa, Emevîler döneminin sonlarında Irak Valisi Ömer b. Hübeyre'nin oğulları olan Basra ve Kûfe Valisi Yezîd ile Kirman Valisi Davud'un kâtipliklerini yaptı. Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'un amcalarından Basra Valisi Süleyman b. Ali'nin kâtibi iken halifeyle tanışma imkânı buldu. Halifenin isteği üzerine, daha önce Farsça'ya çevrilmiş bazı Yunan klasiklerini Farsça'dan Arapça'ya tercüme etti. Ardından Kirman Valisi İsa b. Ali'nin hizmetine girdi ve asıl şöhretine onun döneminde kavuştu. O zamana kadar Mecûsî inancına sahip olan İbnü'l-Mukaffa, bir akşam yemeğinde bir çocuğun okuduğu Kur'an'ın etkisi ve İsa b. Ali'nin teşvikiyle İslâmiyet'i kabul etti. Bir süre Halife Mansûr'un amcalarından Ahvaz ve Musul Valisi İsmâil b. Ali'nin yanında çalıştı. Onun çocuklarının eğitimiyle meşgul oldu. Bir müddet de Nîşâbur Valisi Mesîh b. Havârî'nin kâtipliğini yaptı. Basra valisi Süfyan b. Muaviye tarafından 142/759 yılında Basra'da öldürüldü.¹⁶²

İbnü'l-Mukaffa, İslam düşünce dünyasında bıraktığı derin izler nazar-ı itibara alındığında oldukça önemli sayılabilecek eserler telif etti. **Risaletü's-sahabe, El-Edebü'l-kebir, el-Edebü's-sağir, el-Edebü'l-veciz li'l-veledi's-sağir ve ed-Durratü'l-Yetime (Yetimetü's-sultan)**¹⁶³ en önemli eserleridir. **Risaletü's-sahabe, el-Edebü'l-kebir, el-Edebü's-sağir** adlı eserleri bu tezin konusuyla alakalı oldukça kritik bilgiler içeren siyasî, ahlakî, felsefî ve kelami metinlerdir. Onun ayrıca Pehlevce'den ve Yunanca'dan tercüme ettiği bazı eserler vardır. Sasani devletinin resmi salnamelerinden meydana gelen **Hudayname, Siyeru'l-muluk** veya **Siyeru'l-muluku'l-acem** adıyla; Sasani devletinin teşkilat ve idaresinden bahseden **Ayinname, Kitabu'l-rüsum** ya da **Kitabu'l-ayn** adıyla; Tansar'ın Taberistan

¹⁶⁰ İbn Nedim, Fihrist., s. 172.

¹⁶¹ Bkz., Durmuş, 'İbnü'l-Mukaffa', **DİA**, s. 130.

¹⁶² Bkz., Durmuş, 'İbnü'l-Mukaffa', **age.**, aynı yer; ayrıca bkz., İbn Nedim, **age.**, s. 172; Devlet görevlerindeki serüveni için bkz., Ebu Abdullah Muhammed b. Abdus el-Ceşşiyari, **Kitabu'l-vuzera ve'l-kuttab**, tahk. Mustafa el-Saka, İbrahim el-Ebyari-Abdulhafız Şibli, Şirketu Mustafa el-Bâbi, II. bsk, Kahire, 1980, s. 79,103-110; Ebi Bekir İbn Hallikan, **İbn Khallikan's Biographical Dictionary (Vefayatu'l-a'yan ve enbau'ebnau'z-zaman)**, Arapça'dan İngilizceye çev. MacGuckin De Slane, Libraire Du Liban, Beyrut, 1970, c. I, s. 431-434.

¹⁶³ Bkz., İbn Nedim, **age.**, s. 172; Durmuş, 'İbnü'l-Mukaffa', s. 133

hükümdarına yazdığı siyasî ve ahlakî meselelerden oluşan **Name-i Tansar**, **Risaletu't-tansar** adıyla; hükümdarlar için lüzumlu ve faydalı bilgiler ihtiva eden metinler **Kitabu't-tac fi sireti'l-Anuşirevan** adıyla; Türklerle İranlılar arasında yaşanan savaşların anlatıldığı metinler, **Kitabu's-sagisaran** adıyla; Sâsâniler devrinin ünlü düşünürü **Mazdek**'in (524) hayatını ve 1. Kubad (448-531) ile olan münasebetlerini anlatan metinler **Kitabu'l Mazdek** adıyla İbnü'l-Mukaffa tarafından Pehlevce'den Arapça'ya çevrildi.¹⁶⁴ Ayrıca Ferforyos'un mantık kitabı olan **İsagoci**'yi de Pehlevce'den Arapça'ya çeviren İbnü'l-Mukaffa, Yunanca'dan ise Aristo'nun **Kategoryas**'ını, **Paremeneas**'ını ve **Analutika**'sını çevirmiştir.¹⁶⁵

Çoğu tarihsel olgu ve şahsiyetler hakkında bazen birbirleriyle külliyen çelişen farklı yaklaşımlar geliştirildiği bir gerçektir. Aynı şey İbnü'l-Mukaffa'nın hem kişiliği hem eserleri için de geçerlidir. Öyle ki İbnü'l-Mukaffa'nın samimi bir Müslüman olduğuna inanılmadı ve sık sık bir zındık veya heretik olarak damgalandı.¹⁶⁶ Bu yönlü iddiaların daha çok İsfarayini, İbn Hallikan ve İbn Kuteybe gibi Şii eğilimli olmakla itham edilen ve eserleri şaibeli olduğu düşünülen müelliflere ait olması ilginçtir. Örneğin İbn Hallikan, İbnü'l-Mukaffa hakkında bazı biyografik bilgiler verir ve zındıklığından şüphelenildiğinden söz eder.¹⁶⁷ Bazı araştırmacılar özellikle ona nispet edilen Muarazatu'l- Kur'an ile Kelile ve Dimne'nin baş tarafındaki giriş bölümünün onun tarafından kaleme alındığını düşünerek aslında

¹⁶⁴ Bu konuda bkz., **İslam Ansiklopedisi**, Leiden telifi, Milli Eğitim Basımevi, 1967, İstanbul, c. V, böl. II, s. 866- 867; ayrıca bkz., İbn Ebî Usaybia, **İslamic Medicine, Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ**, ed: Fuat Sezgin & August Müller, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang, Goethe University, Frankfurt am Main, 1995, c. I, s. 308; İbn Nedim, **Fihrist**, s. 172; Durmuş, 'İbnü'l-Mukaffa', **DİA**, s. 132-133; İbnü'l-Mukaffa'nın Kelile ve Dimne çevirisiyle ilgili aydınlatıcı bir makale için bkz., Jennifer A. London, **How To Do Things With Fables: Ibn Al-Muqaffa's Frank Speech In Stories From Kalila wa Dimna**, History of Political Thought, Vol. XXIX., No. 2. Summer, 2008, s. 189-212.

¹⁶⁵ İbn Nedim, **Fihrist**, s. 172; İbn Ebî Usaybia, **İslamic Medicine, Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ**, c. I, s. 308.

¹⁶⁶ M. İnostranzev, **İranian Influence on Moslem Literature**, Rusça'dan İngilizce'ye çev. G. K. Nariman, D.B. Taraporevala Sons & Co., Bombay, 1918, s. 110.

¹⁶⁷ Ebi Bekir İbn Hallikan, **İbn Khallikan's Biographical Dictionary (Vefayatu'l-a'yan ve enbau ebnu'z-zaman)**, Arapça'dan İngilizce'ye çev. MacGuckin De Slane, Libraire Du Liban, Beyrut, 1970, c. I, s. 431-434; Cehşiyari de(ö. 331/942) kâtipler ve vezirlerin ahvallerinden bahsettiği **Kitabu'l-vuzera ve'l-kuttab** isimli eserinde İbnü'l-Mukaffa'nın hayatı ile ilgili birtakım bilgiler sunar. Ancak Cehşiyari'de zındıklıkla ilgili rivayetlere rastlanmaz. Bkz., Ebu Abdullah Muhammed b. Abdus el-Cehşiyari, **Kitabu'l-vuzera ve'l-kuttab**, tahk. Mustafa el-Saka, İbrahim el-Ebyari ve Abdulhafız Şibli, Şirketu Mustafa el-Bâbi, II. bsk, Kahire, 1980, s. 79,103-110.

gerçek bir Müslüman olmadığını iddia etmişler, buna mukabil bu eserlerin ona aidiyetini şüpheli bulanlar, onun eserlerindeki dine yönelik müspet yaklaşımını ve kendi isteğiyle Müslümanlığa geçmesini hatırlatarak Câhız'ın onun hakkındaki olumlu tanıklığına başvurmuşlardır.¹⁶⁸ Bakillani'nin, onun hakkındaki gözlemi de etkileyicidir. İbnü'l-Mukaffa'nın, **Muarazatu'l-Kur'an**'ın yazarı olduğu iddiasıyla ilgili "*İbnü'l-Mukaffa'nın Kur'an'ın bir muarazasını yazdığı iddia ediliyor; aslında ed-Durra ve'l-yetime'sinden bahsedilmektedir.*" der.¹⁶⁹

Bazı düşünürler eliyle İslam'a bazı şüphelerin ithal edilmek istenmesi inkâr edilecek bir husus değildir ancak İbnü'l-Mukaffa'nın bunlardan olduğuna dair hiçbir somut delilin olmadığı çok açıktır.¹⁷⁰ İbnü'l-Mukaffa'nın eserlerini okuyup derinlemesine tetkik ettiğimizde, onun zındıklığına hükmedilmesini gerektirecek en küçük bir işaret bile bulunmadığı görülür. Fiil ya da sözlerinde zındıklıkla itham edilmesini gerektirecek zahiri hiçbir işaret yokken böyle bir vebali kişinin üzerine alması Farslara karşı beslenen milliyetçi duyguların tesiriyle ya da şahsi garazla açıklanabilir. Şayet zındıklık ithamı geçerli nedenlere dayansaydı Mansur tarafından öldürülmesine karar verildiği zaman bu mutlaka öne sürülürdü.¹⁷¹ Nitekim hem Emeviler hem de Abbasiler döneminde zındıklık suçlaması, muhalifleri sindirmek ya da yok etmek için oldukça kullanışlı bir hal çaresiydi ve ceza tatbik edilmeden önce bu suçlama alenen dile getirilmekteydi. Örneğin Emevi valisi Halid b. Kusari, kurban bayramında hutbe irad ederken Ca'd b. Dirhem'in, Allah'ın peygamberi İbrahim'i dost edinmediğini ve Hz. Musa ile de Tur'da konuşmadığını iddia etmekle suçlayarak halkın gözü önünde öldürdü.¹⁷² Üstelik bunu, hakkında Ca'd için öne sürdüğü suçlamalardan daha fazlası söz konusuyken yapacaktı.¹⁷³

¹⁶⁸ Bkz. İsmail Durmuş, "İbn'ul-Mukaffa", **DİA**, c. XXI, s. 131; Ayrıca Kutluer, "İbnü'l-Mukaffa", **DİA**, c. XXI, s. 135 ve 137.

¹⁶⁹ Melhem Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul, 2002, s. 234.

¹⁷⁰ Ahmed Tavilî, **İbnü'l-Mukaffa**, Müessesatu Abdulkarim b. Abdullah, 1991, Tunus, s. 11;

¹⁷¹ Tavilî, **İbnü'l-Mukaffa**, s. 11; Taha Hüseyin'e göre ise, İbnü'l-Mukaffa'nın İslam'a girişi göstermelidir, bilakis o gizli bir zındıktır. Bkz., Taha Hüseyin, **Min Hadisi's-Şi'r ve'n-nesr**, Daru'l-Maarif, Mısır, thrz, s. 46-47.

¹⁷² İbn Kesir, **El-Bidaye ve'n-nihaye: Büyük İslam Tarihi**, c. X, s. 41-2; ayrıca bkz., Mustafa Özkan, **Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi**, Ankara Okulu, Ankara, 2008, s. 229-30.

¹⁷³ Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 100-101 ve s. 150.

Açıkçası, dinden yüz çevirmeye dair kişisel ikrar ve somut verili pratik dışavurumlar olmaksızın herhangi birinin heretik veya zındık olduğunu iddia etmek hem haksız hem de fayda sağlamayan bir tutumdur. Kaldı ki, bu tür tartışmalar çoğu zaman spekülasyon üretir, çünkü manipüle edilmiş bir tarihi arka plana sahiptir. İbnü'l-Mukaffa, dinî, kelamî ve felsefî alanda döneminin bilgilileri arasındadır ¹⁷⁴ ve bütün hayatını, başta **Risaletü's-sahabe** olmak üzere çeşitli eserlerinde dile getirip açıklamaya çalıştığı yüksek bir yönetim anlayışı geliştirmek için harcayan bir düşünürdür.¹⁷⁵ Eserlerinde sistemin ve toplumun içine düştüğü politik, sosyolojik, askeri ve teolojik açmazları tahlil ederken kullandığı argümantasyonlardan İslam'a yönelik menfî bir tutum takındığı sonucunu çıkarmak imkânsızdır. Bilakis bunlar ileride ayrıntılı bir şekilde göstereceğimiz gibi onun büyük bir zekâ ve dine dair kişisel hassasiyetinin dışavurumudur. İbn Selam "*Sahabeden sonra Halil b. Ahmed'den daha zekisinin gelmediğinde görüş birliği edilmiştir. Yine Acemlerin içinde İbnü'l-Mukaffa'dan daha zekisinin olmadığı da görüş birliği edilmiştir.*"¹⁷⁶ derken onun bu kapasitesine atıf yapmaktadır.

Şüphe yok ki, her düşüncenin olduğu gibi İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncesinin de esin ve etkileşim kaynakları vardı. Sistemin alt ve üst oyuncularca yapı bozumuna, çok daha önceleri ortaya çıkmaya başlayan toplumsal dekadans emarelerinin eşlik ettiği bir ortamda hem bir saray kâtibi olarak siyasetin hem de aktif bir tercüman olarak çeviri faaliyetleri başta olmak üzere kültürel çalışmaların içinde olmasının onun düşüncelerine yön vermemiş olması düşünülemez. Öyleyse hem yaşadığı dönemin sosyolojik manzarasına hem de düşüncelerine yön verdiğini düşünülen parametrelere değinmek, onun vizyonunun daha iyi anlaşılması için hiç kuşkusuz yardımcı olacaktır. Bunun için yaşadığı dönemin toplumunda sosyolojiyi dolayısıyla politik hareketlenmeleri belirleyen değişkenlere değinilmelidir.

¹⁷⁴ Tavlîf, **İbn'ul-Mukaffa**, s. 10.

¹⁷⁵ Hanna Fahuri, **İbn'ul-Mukaffa**, Daru'l-Maarif, Kahire, 1954, s. 17.

¹⁷⁶ Victor Kik, **İbnü'l-Mukaffa Edibu'l Akl**, Daru'l-kitabi'l-Lubnan, Beyrut, 1973, s. 7.

2. Toplumsal Yapı ve Askeri Zaafiyet

İbnü'l-Mukaffa, hem fikirleriyle hem de kişiliğinin nevi şahsına münhasır yanlarıyla bir devletin yıkılışa doğru gittiği, yeni bir devletinse peşi sıra tarih sahnesine çıktığı bir geçiş döneminin adamıdır. Dolayısıyla bir devleti yıkılışa sürükleyen şartlar ve amiller kadar yeni düzenin kurucu aklına ve parametrelerine de şahitlik etmesi, sahip olduğu kültürel birikimle bir araya geldiğinde ona sarsıcı bir yapıbozuma uğramış sistemin sağlıklı bir işleyişe nasıl sahip olabileceğine dair fikirler yürütürken bir arka plan sağlamış olmalıdır. O, bir sistemin yapısal bir çöküşe maruz kaldığında bu çöküşün sosyal, siyasal, ahlakî, askeri ve ekonomik veçhelerdeki yan etkilerini çok iyi okuyabildiğini, kitaplarında bütün bu veçheleri göz önüne alarak göstermektedir. İbnü'l-Mukaffa, **el-Edebu's-sağir**, **el-Edebu'l-kebir** ve **ed-Durratu'l-yetime (Yetimetu's-sultan)** adlı eserlerini daha çok toplumsal ve ahlakî ilkeler ile kişisel gelişim gibi veçheleri göz önüne alarak telif etti. **Risaletü's-sahabe**'sinde ise hâkimiyeti nihayet tesis etmiş silahlı güçlere siyasal, askeri ve ekonomik bir reform önerisi getirir. Onun önerisi, başkanlık modelinin ulema ile olan ilişkilerini yeniden tasarlamak çabasında olduğundan ötürü, aynı zamanda dinî bir düzenin ilkelerini oluşturmayı da ihtiva eder.

Emevi saltanatının son dönemlerinde devlet ve toplum, yani düzen ve insan gerçeği, çökmekte olan bir düzenin bütün komplikasyonlarını göstermektedir. Burada İbn Haldun'un devletlerin doğuş, yükseliş ve çöküş aşamalarıyla ilgili çizdiği çerçevenin ne eksik ne fazla aynıyla mevcut olduğu görülür. Artan gelirler, zenginliğin getirdiği tüketim kültürü, dünyaya daha fazla rağbet etmek ve bütün bunlarla doğru orantılı seyreden manevi ve ahlakî tefessüh¹⁷⁷, bir noktadan sonra sistemin üzerine bina edildiği işleyişin üzerine kaldıramayacağı kadar ağır bir külfet yükler. Fedakârlık ve sürekli bir koşturmaya yerini rahata düşkünlüğe ve elde edilenlerin kontrolsüz tüketimine bıraktığında fedakârlık ve emeğin karşılığı olan kazanımlar yavaş yavaş elden çıkmaya başlar. Bu denge bozumuna karşı toplumun burjuvası, askeri erkân ve bürokratik erk avantajlı konumları itibarıyla daha korunaklı olmasına rağmen orta ve alt sınıflar o kadar şanslı olmazlar. Dolayısıyla toplumun büyük bir kesimini oluşturan bu kitlenin yeni şartları dikte eden ve devrimi

¹⁷⁷ Fahuri, **İbn'ul-Mukaffa**, s. 7-8.

tetikleyen potansiyeldeki payları azımsanmayacak ölçektedir. Zaten konumları itibarıyla sistemin zenginlik ve imkânlarından diğerleri ölçüsünde faydalanamamaları onların eski sistemin işleyişine menfi yöndeki tesirlerini minimize etti. Bu önemlidir, çünkü yeni sistemi taşıyacak olan kuramsal ve eylemsel programın sürdürülebilirliği onların bu özelliğiyle yakından ilgilidir. Aksi takdirde zaten mevcut düzenin köhneliğindeki payları, onların yeni düzenin itici ve kurucu gücü olmalarının önündeki en büyük engel olurdu. Hiç şüphesiz bu açıklamalar, ömrünü tamamlamış bir düzenin çöküşünün yan etkilerine maruz kalanların sadece belirli bir katmandaki kitleler olduğunu iddia etmiyor. Bir sistem alt ve üst yapıları ve ara elemanlarıyla organik bir bütündür. Anlatılmak istenen şey, sistemi çökerten meşum döngünün, en önce kritik kademelerdeki yapısal sorunlarla başladığı halde en sonra etkilenenlerin bu yapısal sorunları yönetmesi ve nihayetinde çözmesi gerekenler olması, dolayısıyla da sistematik aksaklıklardan daha çok etkilenen kitlelerin sistem karşıtı güçlere durumun doğası gereği kolaylıkla angaje olabilmeleridir. Biraz ileride daha ayrıntılı değinilecek sistemin kabile bazlı denge denklemindeki değişimler, bu angaje oluşun en bariz vasıtalarından biri olarak tebarüz etmektedir.

Aslında Emevi dönemi toplumu da, çöküş aşamasına geçmiş her hangi bir devletteki her toplum gibi ahlakî olarak birtakım sıkıntılarla yüzyüzedir. İbnü'l-Mukaffa, bu sıkıntılarla da ilgili olduğunu göstermektedir. Sonuçta o, yeni düzenin sağlıklı işleyişi için bir ıslahat programı kaleme alacak kadar vakıya hâkim bir düşünürdür. Görevinin niteliği de, toplumla bürokrasi arasındaki işleyişlere yön vererek sonuçları yönetimin istifadesine sunmayı gerektirmektedir. Bu açıdan toplumun bütün parametreleri ve fonksiyonel yönleri, denge veyahut dengesizlik halleriyle ilgili dikkatli bir gözlemci olduğunu sosyolojik, psikolojik ve ahlakî açıdan yaptığı birey/toplum okumalarının kendisine kazandırdığı ufkun derinliğinden anlaşılmaktadır. Onun sorunları okuma ve çözüm önerileri geliştirmek üzere ortaya koyduğu yaklaşımla toplumun içinde bulunduğu sıkıntılı hal arasında paralellik vardır. O, **el-Edebu's-sağir** adlı eserini “*Bu kitapta eskilerden nakledile gelen sözleri derledim. Bu sözler kalplerin işletilmesine, parlatılmasına ve gözlerin açılmasına yardımcıdır, düşünciyi diriltir, tedbiri ortaya koyar, övgün işlere ve ahlakî yüceliklere (erdemlere) rehberdir.*” diyerek tanıtır¹⁷⁸. **el-Edebu'l-kebir** adlı eserinin yazılış amacını da “*Sana bir takım sözler söylemek istedim ki nefsinin kötü yollarına*

¹⁷⁸ İbnü'l-Mukaffa, **Sağir**, s. 19-20.

çalışarak onu ihya etmeye çalışın.” diyerek bir genelge yayınlamayı gerek görmesi de mevcut sıkıntılarla paralellik arz etmektedir.¹⁸⁷ Sorun sadece dinî yaşamın en bariz görünümünün kamusal alanda silikleşmesi değildir. Aynı zamanda bidat olarak isimlendirilebilecek sahih bir dinsel temelden yoksun uygulamalar da bir sorun haline gelmiştir. Öyle ki, Emevi halifesi Ömer b. Abdulaziz (ö.101/720) ayet ve hadislere aykırı olduğu gerekçesiyle hacılarla ilgili bir kısım hükümlerin geçersiz kılındığına dair mektup yazmak zorunda kalır. Daha sonra, yapılan bu düzenlemenin sahih bir içtihat olduğunu kabul edecek olan İmam Malik (ö.179/795), İmam Şafii (ö.204/820) ve İmam Ahmed de (ö.241/855) bu hususta halifeyle muvafakat ettiler.¹⁸⁸

Her ‘yönelim’in dönemin sanat ve edebiyatında bir yansıması vardır ve mucûn şiirinin gelişimi, bu yansımanın somut bir örneklerinden biridir. İslâm’ın ilk dönemlerinde kayda değer bir gelişme göstermeyen mucûn şiiri¹⁸⁹, Emevîler döneminde iyice gün ışığına çıktı. Bu dönemde, Hint ve Yunan felsefesinden Arapça’ya tercüme edilen birçok eserin etkisiyle zındıklığın ve inkârcı felsefenin yayılması da, müstehcen şiirin revaç bulmasına yol açan nedenlerden biri oldu. Dolayısıyla klasik Arap şiiri, kendi geleneğinde mucûn adını ilk kez Emevîler döneminde almıştır. Yine bu dönemde müstehcen şiirin gelişmesine kendileriyle aynı dönemde yaşayan fuhûlu’ş-şu’arâ’dan farklı görünmek ve dinleyicilerin dikkatini üzerine çekmek maksadıyla mucûn şiiri söyleyen şairlerin de büyük katkı sağladıklarından söz edilmektedir.¹⁹⁰ Şiirin ve şarkıların cinsel donelerle içeriklendirilmesi kamusaladaki ahlakî sıkıntılarla tabii ki yakından ilgiliydi. Bu ilgiyi dönemin halifesi Yezid b. Velid bile dikkati çeker ve Umeyye oğullarını bu konuda uyarır. Ebu Bekir b. Ebi’d-Dünya, Yezid b. Velid’in (ö.126/744) şöyle dediğini

¹⁸⁷ Muhammed Ali Sallabi, **Emeviler Dönemi**, Çev. Harun Ünal, Ravza Yay., İstanbul, 2010, c. II., s. 132.

¹⁸⁸ Sallabi, **age.**, c. II., s. 469.

¹⁸⁹ Müstehcen lehviyyât şiirleri için kullanılan ‘mucûn’ kelimesinin kökü ve taşıdığı manalar hakkında çeşitli görüş ve tahminler ortaya atılmıştır. Buna göre Arap dil âlimleri mucûn kelimesinin anlamını, “*insanın yapmış olduğu ahlaksızlığa, şerefsizliğe veya herhangi bir şeye pek fazla aldırış etmemesi, utanç ve hayâ duymaması*” şeklinde tarif etmişlerdir. Bazı dilbilimcileri de bu kelimeyi, “*laubali konuşup davranmak, karşıdakileri ciddiye almayarak onlarla sınırsız şakalaşmak*” olarak tanımlamışlardır. Bkz., Mustafa Çınar, **Arap Edebiyatında Mucun Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İnceleme**, KAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2015, sy. XV, s. 17-18.

¹⁹⁰ Mustafa Çınar, **agm.**, s. 19-20.

rivayet eder: “Ey Umeyye oğulları! Şarkılardan uzak durun. Çünkü şarkı, hayâyı azaltır, şehveti arttırır, mürüvveti yıkar. O, içkinin yerine geçer. Şarkı okuyan ve dinleyen kimse sarhoşun yaptıklarını yapar. Eğer mutlaka şarkı okuyacak veya dinleyecekseniz bunu kadınlardan uzak bir yerde yapın. Kadınlardan şarkıyı uzak tutun. Çünkü şarkı, zinaya davet eder.”¹⁹¹ İbnü’l-Mukaffa da “Bil ki, din konusunda işlerin en tehlikelisi, beden için en bitiricisi, malın en telef edicisi, aklın en öldürücüsü, mürüvvetin en bozucusu, ululuk ve saygınlığın en hızlı gidericisi, kadınlara tutkun olmaktır. Kadınlara tutkun olanın belası, elindekinden usanç duyması ve gözlerinin elinde olmayana tamah etmesidir... Hâlbuki kadınların kadınlara benzemesi, yemeğin yemeğe benzemesinden daha fazladır.”¹⁹² diyerek bu ahlaksızlığın yozlaşmadaki rolüne temas eder.

3. Kabilelerin Sosyopolitik Denge Denklemindeki Yeri

Kabile gerçeği, hem İslam öncesi dönemde hem de İslam sonrası dönemlerde oldukça önemli sonuçlara yol açan en etkili sosyolojik öğelerden biridir. İslam tarihindeki neredeyse her problematik az ya da çok bu faktör tarafından belirlendi veya dönüştürüldü. Kelamın en önemli meselelerinden biri olan imamet/hilafet tartışmaları da, daha çok kabile eğilimli bir kontekste mecra buldu. İşte Emevilerin çöküşü kadar Abbasi devletinin kuruluşu da, kabileler arası çatışma ve ittifaklar tarihinin görünen yüzünü oluşturur. Dolayısıyla Yemenliler ve Kayslılar ile Mudarlılar arasındaki kabilevi çıkar çatışmalarının çöküş döneminin bir başka önemli karakteristiği olması¹⁹³ sürpriz değildir. Horasan bölgesinde Türklerle yapılan savaşın yanı sıra bizzat Araplarla Yemenliler ve Kayslılar arasında da çarpışmalar baş gösteriyordu. Bu tür çatışmalar ve iç çekişmeler genelde devlet merkezinin

¹⁹¹ Sallabi, **Emeviler Dönemi**, c. II., s. 36-7.

¹⁹² İbnü’l-Mukaffa, **Kebir**, s. 88.

¹⁹³ Sallabi, **Emeviler Dönemi**, c. II, s. 700-703; Emeviler döneminin özellikle son yıllarında kabilelerin Abbasi devrimindeki rolleri, konumlarıyla kabileler arası çatışmaların ve ittifakların grafiklerle desteklenmiş ayrıntılı bir dökümü için bkz., Saleh Agha Said, **The Revolution which Toppled the Umayyads**, Brill, Leiden/Boston, 2003, s 227-321; ayrıca bkz. Moshe Sharon, **Revolt The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution**, Institute of Asian and African Studies, Kudüs, 1990, s. 25-48.

gücünü kaybettiği dönemlerde ortaya çıkıyordu ki¹⁹⁴, Emevilerin son dönemlerinde devletin merkezi gücünden geriye çok az şey kalmıştı. İbnü'l-Mukaffa'nın Horasan'daki ordunun¹⁹⁵, Irak'taki sosyopolitik tabanın¹⁹⁶ ve Şam'ın durumuyla¹⁹⁷ ilgili bir takım yaklaşımlar geliştirmesi ve bu hususta halifeye bir takım tavsiyelerde bulunması boşuna değildir. Çünkü Emevilerin son dönem halifeleri, örneğin Velid b. Yezid, ordunun belkemiğini oluşturan Yemenlilerle Kayslılar arasındaki dengeyi gözetemediklerinden düzenli bir ordu kurmakta ve bunu sürdürülebilir kılmakta zorluklarla karşılaştılar.¹⁹⁸ İbn Asakir, Cafer b. Ebi Talib'in biyografisini anlatırken, onun, Şam kuşatmasında Abdullah b. Ali ordusunda 5000 kişilik bir askeri birliğin komutanı olduğunu söyler ve der ki: *"Abdullah b. Ali ordusu, Şam'ı beş ay süreyle kuşatma altında tutmuştu. Yüz gün kuşatma altında tuttuğuna dair rivayetlerde vardır. Mervan'ın tayin ettiği vali şehri iyice tahkim etmişti. Ne var ki Şamlılar, kimi Yemenli kimi Mudarlı olduklarından dolayı kendi aralarında ayrılığa düşmüşlerdi ki, bu da fethin sebebi olmuştu. Hatta Şamlılar, her mescitte kible için iki mihrap yaptırmışlardı. Büyük camide de iki minber yaptırmışlar ve Cuma günü iki imam, iki ayrı minbere çıkarak kendi taraflarındaki cemaate hutbe irad ederlerdi. Böyle bir şey, çok hayret verici ve ender rastlanılan garip bir olaydı. Bu da fitneye, asabiyete, heva ve hevesata neden olmuştu. Cenab-ı Allah'tan selamet ve afiyet dileriz."*¹⁹⁹ Şam'da yaşananlar, merkezi otorite sorununun, çöküşün sosyoekonomik ve askeri yan etkileriyle bir araya geldiğinde kökleri derinde olan kabilevi duyguların gün yüzüne çıkmasını nasıl tetikleyebileceğini gösteren çarpıcı bir örnektir. Abbasiler döneminde de kabileler arası denge, çatışma ve ittifaklar gerçeği, toplumsal dokuyu ve politikanın pratikteki görünümünü etkilemeye devam etti. Abbasi halifesi Memun (ö.218/833) Suriye'de iken adamın biri birkaç defa yolunu keserek ona şöyle dedi:

¹⁹⁴ Sallabi, **age.**, c. II., s. 626-627.

¹⁹⁵ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 106.

¹⁹⁶ İbnü'l-Mukaffa, **age.**, s. 112-113.

¹⁹⁷ İbnü'l-Mukaffa, **Age.**, s. 115-116.

¹⁹⁸ Sallabi, **age.**, c. II., s. 838-839.

¹⁹⁹ İbn Kesir, **El-Bidaye ve'n-nihaye, Büyük İslam Tarihi**, c. X., s. 82.

“Ey Müminlerin Emiri! Horasan’ın Acemlerini gzettiğin gibi biraz da Suriye’nin Araplarını gözet.”

Memun da ona: *“Artık çok ısrar ettin.” dedi ve ekledi: “ Allah’a yemin ederim ki, Kayslıları atlarının sırtından indirdim, ama hazinemde bir dirhem olsun bırakmadım. (Bununla İbn Şeb’es el-Amiri’nin çıkardığı karışıklıkları kastediyor.) Yemenlilere gelince; Allah’a yemin ederim ki, hiç bir zaman ne onlar beni sevdi ne de ben onları. Kuda’alılar ise taraftarlarından olmak için Sfyanileri gözetmektedir. Rabi’a kabilesi ise, Allah, peygamberi Muhammed’i (sas) Mudar kabilesinden seçip gönderdiğinden beri Rabb’lerine karşı kızgındırlar. Başkaldıran her iki kişiden birisi mutlaka fitne ve karışıklığı körüklemiştir. Allah’ından bul ve benden uzaklaş.”*²⁰⁰

Me’mun’un çizdiği tablo kabileler arası rekabetin tarihinin kısa bir zeti gibidir. Tarihsel vaka ve olgular da, bu zeti teyit eden bir nitelik arz eder. Örneğin Muaviye’nin Irak valisi Ziyad’a yazdığı mektup kabile faktörünün, i içe geçmiş karmaşık ilişkiler ağındaki önemli yerinin sadece bir dönemle sınırlı olmadığı hakkında bir ipucu vermekte ve kabileler arası dengelerin Emevi ve Abbasi düzenindeki rolüne yönelik, her ne kadar müttefik/muhalif kabile tanımları farklı da olsa, benzer bir manzara sunmaktadır: *“Sen Mudar, Rabia ve Yemenlilerle çevrelenmiş durumdasın. Mudarlıları yönetimle ilgili görevlere getirdiğinde onlardan birini bir diğerine üstün kıl. Rabialıların ileri gelenlerini onurlandır. Çünkü onların mevkileri itibarıyla kabileleri üzerinde etkileri vardır. Yemenlilere gelince, onlara açıktan saygı gösterirken gizlice onlardan nefret et.”*²⁰¹

Öteden beri bir Arap yarımadası gerçeği olan bu kabileler arası mücadeleler, merkezi otoritenin güçlü olduğu zamanlarda kontrol altında tutulmuş ve g odakları arasında merkezi otorite lehine bir denge unsuru olarak istimal edilebilmişse de, Emevilerin son dönemleri örneğinde görüleceği gibi düzenin sarsıldığı ve çöküşün yaklaşmakta olduğu vasatta kabileler arası denge sağlama çabaları bir sonuç vermedi. Bununla birlikte denkleme üçüncü bir taraf olarak mevali de dâhil olunca politik-askeri konumlanmalar daha da karmaşıklaştı. Nizari ve Yemeni kabileler arasındaki mücadelede taraf tutan Emevilerin durumu göz önüne

²⁰⁰ İbnu’l-Esir, **el-Kamil fi’t-tarih**, ev., Abdullah Köse, Bahar Yay., İstanbul, 1986, c. VI, s. 375-376.

²⁰¹ Sharon, **Revolt The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution**, s. 25

alındığında, kendisi de bir mevali olan Ebu Muslim el-Horasani'nin Abbasi davasını yayması için büyük fırsatlar sunması bu açıdan sürpriz değildir. 129/747' de isyanı resmen başlatan Ebu Muslim'in kuvvetlerinin büyük çoğunluğunu İranlı köylüler oluşturdu.²⁰² Hiç şüphesiz mevali'nin denklemdeki yerini alması, ayaklanma hareketlerine duydukları ilginin ötesinde bir arka plan ihtiva eder. Mevali kitle, yeni konumları ne olursa olsun derin bir kültürel ve tarihsel geçmişi içselleştirmiş olmanın verdiği güvenle tahakkümü altına girdikleri düzene adapte olmakta ihtiyatlı davrandılar. Bu ihtiyatı, sadece isyan hareketlerinin birçoklarında yer almalarıyla değil aynı zamanda dönemin düşünsel üretiminin seyrindeki etkileri nedeniyle de müşahade etmek mümkündür.

Şüphe yok ki, mevalinin aldığı konum salt kendi öznelilikleriyle ilgili değildir. İlk bölümde Emevi iktidarı unsurlarının meşruiyet sorununu aşmak için kendi lehlerine yorumlarla şekillendirdikleri metafizikle temellendirilmiş bir teolojiye dayandıklarından söz edilmişti. İktidarın kader, iman-amel ilişkisi, insanın özgürlüğü, Araplığın üstünlüğü gibi hususlarda otoriteye meşruiyet kazandırma çabalarına karşı geliştirilen fikirlerin kaynağını büyük bir çoğunlukla işte bu mevali kökenli üretim oluşturuyordu. Bununla birlikte ilk felsefî ve kelami eğilimlerin ortaya çıktığı Kufe, Basra ve Bağdat gibi şehirlerin ortak özelliği Arap ve Farisi kökenli mevalinin birbirinden ayrılamayacak kadar iç içe geçtiği yerler olmalarıydı.²⁰³ Dolayısıyla birçok etmenden beslenen politik-dinsel fraksiyonlaşmanın en önemli kaynaklarından biri olarak mevali kitlenin anahtar rolü göz ardı edilmemelidir. Çünkü İbnü'l-Mukaffa'nın ileride ayrıntılandırılmaya çalışılacak hilafet tezinin merkeziliğe yaptığı aşırı vurgunun nedeniyle olan irtibatı bunu zorunlu kılmaktadır. Üstelik bu olgunun kendisi, güçlü bir üniterliğin gerekliliği hususunda İbnü'l-Mukaffa'yı istekli kılan aşırı fraksiyonlaşma gerçeğinin diğer görünümelerini de etkileyen bir kaynak durumundadır. Hem Emevi hem de Abbasi siyasal erki, sadece bölgesel bir devletin imperyal bir karaktere bürünmesinin

²⁰² Adnan Demircan, **İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Arap-Mevali İlişkisi**, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 179-180; Şia düşüncesi de, daha çok İran kökenli mevali kitleler arasında yaygınlaşmıştır. Bu konuda bkz., Şia düşüncesinin Sasani kökenli mevali kitleler arasında revaç bulmasıyla ilgili bir değerlendirme için bkz., Patricia Crone, **From Arabian Tribes to Islamic Empire Army, State and Society in the Near East**, Ashgate Pub. Lmt., Hampshire, 2008, 'Mawali and the Prophet's Family: An Early Shi'ite View' içinde, eds. M. Bernards and J. Nawas, Leiden, Brill, 2005, XI.

²⁰³ Seyyid Huseyin Nasr, "Philosophy And Cosmology", **The Cambridge History of Iran** içinde, ed. R. N. Frye, Cambridge Univeristy Press, Cambridge, 1993, c. IV, s. 420, ss. 419-442.

beraberinde getirdiği bir takım yönetsel uyum sorunlarını aşmak üzere tecrübelerinden istifade edebilmek için mevaliyi istihdam etmediler. Bu aynı zamanda mevalinin istihdamlarla siyasal yapıya angaje edilerek kontrol altında tutulması ve pasifize edilme arzusunun da bir göstergesiydi.²⁰⁴

4. İbnü'l-Mukaffa'nın Yönetim/İmamet Modelinin Esin Kaynakları

4.1. Çeviri Hareketleri ve İbnü'l-Mukaffa

Çeviri hareketleri, Emevilerin son dönemleri ile Abbasilerin ilk ve orta dönemlerinde düşünsel üretimin içeriği ve niteliğine yön veren yeni bilgilerin kaynağı olarak önemli bir sürecin önemli bir parçasıdır. Çeviri hareketinin, hem etkilendiği hinterland hem de bir devletin çöktüğü yeni bir devletin sahneye çıktığı şartlarda etkilediği felsefi ve kültürel alandaki rolü göz önüne alınırsa, çeviri olgusunun önemi daha iyi anlaşılır. İlk başlarda çeviri faaliyetleri, imparatorluk düzeyine erişmiş düzenin işleyişini sağlamak üzere Pers ve Bizans imparatorluk tecrübesinden faydalanmak için dîvânların çevrilmesinden ibarettir. Bu açıdan devlet işlerinin görüşülüp karara bağlandığı dîvân kayıtları, Emevi döneminde çeviri faaliyetiyle sıkı bir ilişki içindedir. Devletin sicil kayıtlarını içeren dîvân, Irak'ta Farsça, Suriye'de Yunanca tutuluyordu.²⁰⁵ Öte yandan Emevi döneminde yapılan çevirilerde, Pehleviceden veya Farsçadan yapılan çevirilerin yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Bu çevirilerin bir kısmı, tıpkı Şam'da Yunanca olarak tutulan dîvân kayıtlarında olduğu gibi, devletin genişlemesiyle birlikte ortaya çıkan yönetim organizasyonu ile ilgiliydi. Bir kısmı ise Pers krallarının yaşamöyküleri ile hikmetli sözlerini ve geniş anlamda edebî metinleri içeriyordu.²⁰⁶

²⁰⁴ Emeviler döneminde mevalinin katip, vali, komutan vs. olarak istihdam edilmeleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Riyad Abdulhüseyn El-Bedravi, **El-Mevkifu'l-Emevi mine'l-mevali beyne's-şubuhât ve'l-vakî't-tarihî**, Dimaşk, Temmuz, 2011.

²⁰⁵ Mehmet Hakkı Suçin, **Arapça Çeviri Geleneği: Altın Dönem**, Journal of Turkish Studies, Cambridge, 2009, c. XXXIII, sy. II, s. 116; ayrıca bkz., Suçin, **Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni**, Kurgan Edebiyat, Ankara, 2012, s. 28-34.

²⁰⁶ Suçin, **Arapça Çeviri Geleneği: Altın Dönem**, s. 117.

Emevilerin son dönemlerinde pratik ihtiyaçlar etrafında gelişme gösteren çeviri hareketi, Abbasilerin iktidara gelişiyle birlikte daha ideolojik ve politik bir arka plana sahip olmaya başladı. İslam kelamına özellikle Yunanca'dan yapılan felsefî metin tercümeleriyle birlikte daha soyut ontolojik meseleler duhul etmeye başlamakla beraber Pers siyasetine dair metinler de, Pehlevîce'den çevrilerek yeni Abbasi düzeninin yapıtaşlarını şekillendirecek bir etkiye kaynaklık etti. Fakat bu etkinin, hiçbir zaman merkezdeki hilafet pratiğini geniş ölçekli dönüştüremediği belirtilmelidir. Abbasilerin iktidara gelişinin ardından hilafet makamının Bağdat'a taşınması, Abbasilerin yaşamını anadili Farsça olan bir nüfusun merkezine yerleştirdi. Böylece İran tarihi ve kültürü, henüz oluşum aşamasındaki yeni Abbasi kültürünün belirlenmesinde son derece önemli bir rol oynadı. Bu nedenle İranlıların klasik Yunan bilimine karşı tutumlarının ne olduğunu belirlemek önemlidir.²⁰⁷ İranlılara göre klasik Yunan düşüncesinin, temeli İskender tarafından yağmalanan ve Yunancaya çevrilen Pers düşüncesi idi. Zerdüş dininin resmi kitabı Dinkard, aynı zamanda bütün bilginin kaynağını teşkil ediyordu.²⁰⁸ Bu açıdan çeviri hareketi, ilk başta Hint ve Fars kaynaklı eserlerden beslenmesine rağmen hareketin asıl noktasını Yunanca eserlerin oluşturmada²⁰⁹ şaşılacak bir şey yoktur. Özellikle Fars kökenli çevirmenler²¹⁰ nezdinde Yunanca tercümeler bilgiyi asıl temeline döndürmek anlamına geliyordu.

Çeviriyle ilgili her şey, alıcı kültür için, çevirinin kendisinden yapıldığı kültürden farklı anlamlar taşır. Çeviri yapılmasına karar verilmesi ve bunun zamanının belirlenmesi, neyin nasıl çevrileceği kararı ve çevrilen metnin algılanışı tamamen alıcı kültür tarafından belirlenir. Dolayısıyla bu, alıcı kültür için bir anlam ifade eder.²¹¹ Makro düzeyde alıcı kültürün çevirideki konumunu ifade eden Gutas'ın

²⁰⁷ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 43.

²⁰⁸ Gutas, **age.**, s. 43-52.

²⁰⁹ Mehmet Hakkı Suçin, **Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni**, s. 47-8.

²¹⁰ Ebu'l Hasan b. Ziyad Temimi, Hasan b. Sehl, Belazuri, Cebele b. Selam, İshak b. Yezid, Muhammed b. Cehm el-Bermeki, Hişam b. Kasım, Musa b. İsa el-Kisravi, Zaduye b. Şahuye el-İsfahani, Behram b. Merdanşah, Muhammed b. Behram el-İsfahani tercüme hareketinin önde gelen isimlerindendir ve neredeyse hepsi Fars kökenlidir. Bkz., Abdullatif Hamza, **İbnü'l-Mukaffa**, Daru'l Fikri'l Arabi, Kahire, trhz., s. 76.

²¹¹ Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, s. 179.

bu yaklaşımı, mikro düzeyde çevirmenin çeviri faaliyeti karşısındaki konumu için de geçerlidir. Bu açıdan çevirisini yaptığı eserlerin içeriği, İbnü'l-Mukaffa'nın, çeviri metinlerinin seçiminde neyi öncelediğini anlamak için bir izlek sunar ve onun çeviri faaliyetleri içerisindeki konumunun daha iyi anlaşılmasını sağlar.²¹²

Daha önce de ifade edildiği gibi, İbnü'l-Mukaffa'nın Pehlevice'den çevirisini yaptığı bilinen eserler **İsagoci**, **Hudayname**, **Ayinname**, **Mazdek Kitabı**, **Taç Kitabı**, **Nuşirevan'ın Hayatı**, **Kelile ve Dimne**'dir.²¹³ **İsagoci** hariç bu eserlerin içeriğine bakıldığında ortak noktalarının hükümdarın tebası ve yakın çevresiyle olan ilişkileri bağlamında siyaset ve ahlakı önceledikleri görülür. İbnü'l-Mukaffa, Yunanca'dan ise Aristoteles'in **Kategoryas**'ını, **Paremeneas**'ını ve **Analutika**'sını çevirmiştir.²¹⁴ Görünüşe göre o, Yunanca tercümelerde daha çok felsefî bir içeriğe sahip kitapları ele alırken²¹⁵ ahlak ve siyaset konusunda Sasani kültür kaynaklarını ele almıştır.²¹⁶ Bu açıdan onun yönetime dair tezleri, Sasani kültürünü, Kısraçı değerleri yeniden diriltmekten ibaret bir gizli ajandayı içerdikleri suçlamasıyla karşılandı. Ancak Pers asıllı bir düşünürün, yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm geliştirmek isterken bölgenin Bizans'la birlikte imparatorluk kültürüne sahip Pers gerçekliğine ve içinde doğup büyüdüğü kültürel ve düşünsel ortama kayıtsız kalmasını beklenemezdi. Yeri geldikçe gösterileceği gibi İbnü-Mukaffa'nın önerdiği sistem, onun düşünce dünyasıyla ilgili araştırmalar yapmış birçok düşünür tarafından bariz Pers etkisinin bir sonucu olarak görüldü ve var olan Pers etkisi onun düşüncesinin içinde yanlış yerlerde ve yanlış bir şekilde vurgulandı. Bu yönüyle,

²¹² Bu konuda bkz., , Francesco Gabrieli, **The Encyclopaedia of İslam**, New Edition, E. J. Brill , Leiden, 1971, V. III., s. 883-6; Hamza, **İbnü'l-Mukaffa**, s. 31; Fahuri, **İbn'ul-Mukaffa**, s. 8-9.

²¹³ Ebu'l-Ferec Muhammed B. İshak İbn Nedim,, **el-Fihrist**, Daru'l-Marife, Beyrut, 1978, s. 172;

²¹⁴ İbn Nedim, **Fihrist**, s. 172; İbn Ebî Usaybia, **İslamic Medicine, Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etubbâ**, c. I, s. 308.

²¹⁵ İbnü'l-Mukaffa'nın, Aristoteles'in eserlerinin kıyasla ilgili bölümleri olan **Kategoryas**'ını, **Paremeneas**'ını ve **Analutika**'sını ve Ferforyos'un **İsagoci**'sini çevirmesi tesadüfî değil bilinçli bir tercihe dayalıdır. Risalesinde ihtilaflardaki çeşitlilik ve çelişkinin nedeni olarak, hem kıyasa aşırı bağlı kalınmasına hem de kıyasın yanlış kullanılmasına bağlar. Dolayısıyla ihtilafların giderilmesi için halifeye sunduğu öneriyle kalmamış ve kıyasın bir takım ilkelerden hareketle yapılmasına zemin hazırlamak üzere kıyasla ilgili söz konusu eserleri tercüme etmiş gibi görünmektedir. Bkz., İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 114-5 ve Mustafa Demirci, **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi**, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. XXI, İzmir 2005, s. 140-1.

²¹⁶ Eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa", **DİA**, TDV, İstanbul, c. XXI, s. 132-134.

Pers etkisinin İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncesine yansımalarının irdeleneceği ileriki bölümde konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekecek.

4.2. Pers İmparatorluk Geleneğinin İbnü'l-Mukaffa'nın Yönetim Anlayışına Tesirleri

Pers kültür ve medeniyet öğeleri, İslam'ın dış tarihine olduğu kadar iç tarihine de etki eden zengin bir role sahip oldular.²¹⁷ Yeni kurulan İslam devleti, Pers kültür ve medeniyet havzasıyla doğrudan ve geniş ölçekli temasını özellikle Hz. Ömer döneminde yapılan fetihlerden sonra gerçekleştirdi ve ilerleyen yıllar boyunca artarak devam eden bu temas zamanla daha da karmaşık bir yapıya büründü. Emevi iktidar merkezinin Şam'da olması ve Arap kimliğine yapılan aşırı vurgu, Emeviler devri boyunca toplumsal katmanlardaki Pers etkisinin Abbasiler dönemindeki kadar görünür olmamasının nedeni gibi görünmektedir. Ancak yine de Bizans ve Pers medeniyetine dair ilginin Emeviler dönemi boyunca arttığını gösteren tarihsel verilere sahibiz. Emevî Halifesi Hişam (ö.125/743) geniş boyutlu İslam fetih hareketinden sonra devleti kurmak ve organize etmek amacıyla, İran ve Bizans gibi kadim devletlerdeki yönetim metodlarına ilgi gösterdi. Devletin bürokratları (küttab) bu konuda faydalı olabilecek kitapları onun kullanımı için tercüme ettiler. Halifenin önde gelen bürokrati Mevlâ Ebu'l-'Alâ Sâlim, Aristoteles'in İskender'e yazdığı zannedilen ve hemen hemen büyük bir bölümü Grek menşeli, fakat Fars kültüründen de etkiler taşıyan risaleleri tercüme etti. Onun, Horasan'da artış gösteren yönetim zorluklarına çözüm bulmak için Emevî valilerine yazdığı pratik amaçlı **Kitâbu fi's-siyâseti'l-'âmmiyye** adlı risalesi özellikle önemlidir. Ayrıca Tarihçi Mes'ûdî (ö.345/956) de, Halife Hişam için İran krallarının hikâyelerini içeren bir çeviriyi gördüğünü söylemektedir.²¹⁸ Bununla birlikte Arapların Pers medeniyetiyle etkileşiminin İslam'dan önceye uzandığı da vurgulanmalıdır. Araplardan müteşekkil küçük Lahmi Krallığı, Sasani İmparatorluğunun güney batı parçasını oluşturmaktaydı ve Bizans İmparatorluğuyla süregelen savaşında Sasani

²¹⁷ İnostranzev, **Iranian Influence on Moslem Literature**, s. 4.

²¹⁸ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, **Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Eskişehir, 2004, c. V., sy. II, s. 4.

imparatorluğu için oldukça faydalı bir işlev görmüşlerdi.²¹⁹ Lahmilerin Sasaniler için yerine getirdiği görevi Gassaniler de Bizanslılar için yerine getirecekti. Bu açıdan bölge Arapları, bu iki imparatorluğun kültürel yapısına külliye yabancı değillerdi.

Divanın kuruluşuyla ilgili nakledilen anlatılardan İslam devletinin yaşanan gelişmelere adapte olma başarısının kökeni, İslamî devletin Bizans ve Sasani uygulamalarını yeni imparatorluğa ekleme kabiliyetinde aranmalıdır. Ebu Hureyre 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 ettirdi²²⁰. İbn Sa'd'da zikredilen bir haberde ise, Hz. Ömer divan konusunda Müslümanlarla istişare edince, Velid b. Hişam'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, ordular kur.”* Bunun üzerine Hz. Ömer, onun fikrini benimseyip divanı kurdu.²²¹ 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.

Emevilerin Şam merkezli iktidarı, Pers etkisine görece daha kapalı bir sosyokültürel yapıya sahipti. Demografi ve coğrafya, bunun en büyük amilidir. Abbasilere nazaran Emevilerde çok daha zayıf kalan Pers tesiri görüntüsünün altında yatan gerçek budur. Abbasiler, kendilerini iktidara taşıyan kitlelerin demografisi ve hilafet merkezi yaptıkları Bağdat şehrinin Emevi Arapçılığından daha az etkilendiği için daha saf kalabilmiş Farisi temele sahip olması nedeniyle ister istemez Pers

²¹⁹ İnostranzev, **İranian Influence on Moslem Literature**, s. 8; Abdülhuseyn Zerrinkub, “The Arap Conquest of Iran and Its Aftermath”, **The Cambridge History of Iran**, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, c. IV, s. 1-4.

²²⁰ Halit Çil, **İslam Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu**, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Journal of the Human and Social Science Researches, 2013, c. II, sy. III, s. 82.

²²¹ Çil, **İslam Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu**, s. 83.

kültüründen daha güçlü bir şekilde etkilenmiş olduklarına dair bir imaj verdiler. Bu imaj, silahlı mücadele sırasında ve sonrasında başvurulmuş 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 her hangi bir Emevi halifesiyle Abbasi 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 Kısra ve Kayzer kavramlarının içeriğinden ayırt edilemeyecek bir şekilde muğlaklaşmıştır. Câhız, aynı siyasal ruhu taşıyan ama farklı siyasal bedenler olarak tezahür eden bu durumun tespitini “*İmamet, Kısra mülküne, hilafet de Kayzer makamına dönüştü.*” sözüyle ifade eder.²²² Dolayısıyla Pers kültür öğelerinin, hilafetin uygulanış biçimi ve halifenin konumu itibarıyla Emevi ve Abbasi dönemleri arasında bir fark oluşturmadığını saptamak gerekmektedir. Abbasiler 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 İslamî yönetime uyarlandığı iddiası²²³ ancak Emeviler için de söylendikten sonra bir anlam ifade edebilir. Emeviler döneminin ortalarına kadar, halifelere sıradan bir Müslüman gibi hitap edilirken Abdulmelik (ö.86/705) döneminde halifelere karşı dikkat edilmesi gereken davranış kalıpları oluşturuldu.²²⁴ Bu açıdan dönemlere ayırmadan bir müessese olarak hilafetin teolojik-dinî boyutunu Bizans ve Pers etkisine bağlayan²²⁵ düşünceler tamamen doğru olmamakla birlikte daha tutarlıdır.

Pers etkisi söz konusu edildiğinde birçok açıdan Abbasilerin daha çok öne çıkarılmasının haklı gerekçeleri olabilir. Ancak hilafetin, teoride Bizans ve özellikle de Pers yönetim anlayışının bir yansıması olarak İslamî yönetime uyarlandığı kabul edilecekse bu kabul, raşid halifeler sonrası Emevi ve Abbasi tecrübelerinin tümüne teşmil edilmelidir. Kişisel meziyet ve erdemlerde öne çıkan ya da geride kalan

²²² Yıldırım, *Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği*, s. 15.

²²³ M. Niyazi, *İslam’da Devlet Felsefesi*, Ötüken Yay., İstanbul 1999, s. 16.

²²⁴ Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyaset*, s. 243.

²²⁵ Patricia Crone ve Martin Hinds, *The God’s Caliph*, Cambridge University Press, 1986, Cambridge, s. 114.

yanları bir kenara bırakılırsa bu hilafet tecrübelerinin uygulamada paradigmatik farklılıklar taşımadığı aşikârdır. Filvaki, Abbasilerin hilafet konsepti Emevilerinkinden çok da farklı olmadı. Sadece samimi olsunlar ya da olmasınlar şekli ve ameli bir dinî hassasiyet de bu konsepte eşlik ediyordu. Emevilerdeki konumlarını aşırı tazim Abbasilerde de vardı.²²⁶ Tabii ki İbnü'l-Mukaffa'nın merkeziliğe güçlü bir vurgu yapan hilafet tasarısını uygulama çabasının bu hususta istisnai tek veçhe olduğu belirtilmelidir.²²⁷ Fakat ileride de gösterileceği gibi belirgin Farisi iz taşıdığı düşünülen bu tasarının açıkça İslamîleştirilmiş olduğu da unutulmamalıdır. Öyleyse hilafet pratiği ölçeğinde Pers ya da Bizans etkisinin Emeviler ve Abbasiler arasında ayırıcı bir fark oluşturmadığı düşünülmelidir.

Makrizi, Emeviler üzerine yazdığı risalesinde Abbasilerin 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 kaldırıp, doğru yanlış, ne şekilde olursa olsun iktidarı ele geçirdiler.... Bundan sonra hilafet kısra ve kayser yönetimine dönüştü.*”²²⁸ Tarihsel olarak bu tasvir vakidir. Lakin Makrizi, hilafetin bundan sonra kısra ve kayser yönetimine dönüştüğünü söylerken hilafetin Muaviye'nin pratikleri ve oğlu Yezid için biat almak istediği zaman çoktan bu dönüşümü geçirdiği gerçeğine kayıtsız kalmaktadır. İbn Hazm da (ö.456/1064) **el-Fasl beyne'l-milel ve'n-nihal'inde** müşterek krallık ve veliahtlık uygulamasını Muaviye-Yezid örneğini atlayarak verir.²²⁹ Muhtemelen Muaviye'nin tesis ettiği düzenin hem İslam devletinin daha makul bir yönetim tarzından daha dünyevi bir imaja sahip Bizantinist bir

²²⁶ Crone & Hinds, **age.**, s. 80-81.

²²⁷ Goitein'e göre İbnü'l-Mukaffa'nın risalesindeki fikirlerle Sasani birikimi arasında bir ilgi kurmaya imkân yoktur. Kaldı ki risalede öne sürülen fikirler, esas yapısı itibarıyla Sasani geleneğine tamamen aykırıydı. Goitein, risaledeki fikirlerle Sasani geleneği arasında bir ilgiden daha çok bir aykırılık gören tek isimmiş gibi görünmektedir. Fikirlerine muttali olduğumuz isimlerin hemen hepsi hem dar kapsamda risale özgülünde hem de daha geniş kapsamda Abbasi yönetim tarzı özgülünde bariz bir Pers etkisinden söz ederler. Bkz., Najm el-din Yousefi, **İslam Without Fuqaha**, Society for Iranian Cultural and Social Studies, Taylor & Francis (Routledge), Online Article, 2015, s. 10.

²²⁸ Makrizî, Emevi Risalesi, ‘**İdeolojik Tarih Okumaları**’ içinde, İrfan Aycan ve Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 192-3.

²²⁹ Ebu Muhammed ez-Zahiri İbn Hazm, **Kitabu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvai ve'n-nihal**, nşr. Ahmed Naci el-Cemali - Muhammed Emin el-Haneci, Matbaatu't-temeddun, y.y.,1904, c. IV, s. 169.; ayrıca bkz., Katip, **Demokratik Hilafete Doğru**, s. 182.

mecraya sapmasının arketipi olması hem de Yezid'in, başta Kerbela faciası olmak üzere kamu vicdanında mahkum edilmesine yol açan bir çok 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 Abbasi yönetim pratiği için de öne sürülmemesi için hiçbir neden yoktur. Cabiri de Pers etkisinin Abbasi düzenindeki yansımalarını ele alırken benzer bir tutarsızlığa düşmektedir. Cabiri'ye göre İbnü'l-Mukaffa'nın fetvaları, kısıracı değerlerin uygulanmasına dayalı çıkış yolları bulmasından, hatta değerleri, idare düzeni ve yönetim tarzı ile kısıracı devletin diriltilmesinden ibarettir.²³⁰ Cabirî daha sonra Abdulhamid el-Katip ve İbnü'l-Mukaffa'nın kısıracı paradigmanın itaat ve istibdat değerlerinin aktarılması projesinin sahibi olduklarını iddiasında bulunur ve şöyle devam eder:

“Bunu söylemekle bu ikisinin ille de kötü niyetle bu aktarımı yaptıklarını ya da bu ikisinin Arap İslam devletinin kaderiyle oynayan “komplocular” olduğunu – her ne kadar İbnü'l-Mukaffa hakkında böyle bir varsayım mümkün gözükse de- biz iddia etmiş olmuyoruz.”²³¹ “İbnü'l-Mukaffa – ve ondan önce Abdulhamid- kasden ve düşmanca hislerle bunu gerçekleştirmemiş olsalar da İslam ülkelerinde kısıracı devlet anlayışına meşruluk kazandıran kişidir. Onun İslam ülkelerinde yasallaştırdığı bu devlet günümüze kadar hükmünü sürdürme gelmiş ve çoğunlukla da İslam dini adına bu otoritesini sağlamıştır.”²³²

Cabiri'nin, kısıracı değerlerin diriltilmesinde ibaret olarak gördüğü İbnü'l-Mukaffa'nın yönetime dair düşünceleri için gösterdiği eleştirel mantalite²³³, Emevi

²³⁰ Muhammed Abid Cabirî, **Arap Ahlakî Aklı**, çev. Muhammed Çelik, Mana Yay., İstanbul, 2015, s. 236.

²³¹ Cabiri, **age.**, s. 240.

²³² Cabiri, **age.**, s. 242.

²³³ Daha önce de belirtildiği gibi Cabiri, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşünce sistemini ayrıntılı irdeleyen düşünürlerin başında gelir. Fakat anlaşılmaz 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. Bkz., Cabiri, **Arap-İslam Siyasal Aklı**, çev. Vecid Akyüz, II. bsk, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, s. 446-7. Görünüşe göre çok genç yaşta acımasızca öldürülen

siyasal pratiği söz konusu olduğunda yerini mutedil bir onaylamacılığa bırakır. “*Emevîler dinden uzak ve bağımsız bir siyaset gütmüşlerdir, tabii bunun anlamı din karşısı bir siyaset değildi. Hükümdarlık kavgasında hasımlarına karşı dinî bir kavga çıkarmamışlar, kabileci ve dünyevî bir nitelikte onlarla çekişmişlerdir.*”²³⁴ diye düşünür. Fakat buna katılmak mümkün değildir. Bir meşruiyet sıkıntısı yaşıyorlardı ve bunu doğrudan dinden ya da mazinin uygulamalarından çıkarsayamadıkları için ‘kutsalın’ istismarına dört elle sarılacaklardı. Dolayısıyla Cabiri’nin, hulefa-i raşidin dönemindeki Muhammedi davet devletinin Muaviye eliyle ‘siyaset’ devletine dönüştürüldüğünü söylerken²³⁵ 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 Emevi devletine muhalif olan güçlerden hiçbiri, devlete, ne dine hizmette kusur gibi ne de dinin hükümlerinden çıkmak gibi dinle alakalı her hangi bir suçlama yöneltmedikleri kanısında olan²³⁶ Cabirî, Abdullah b. Zübeyr’in isyan gerekçelerinden de habersiz görünmektedir. Bir sonraki sayfada ise Emevi devletinin sona yaklaştığında, fitneleri durdurmak, kendini savunmak ve insanları etrafında toplamak için ‘itaat’ ve ‘Allah’ın halifesi’ gibi dinî kavramları kullanarak dinî söylemlere sığındığını²³⁷ iddia eder. Ancak bunlar, ilk bölümde de gösterdiğimiz gibi, Emevi devleti sona yaklaştığında değil daha kurulur kurulmaz gerçekleşen şeylerdir. Muaviye’nin, Yezid’in ve onların valilerinin söylemlerinin kadercî ve cebri içerikleri ve bu içerikler üzerinden temellendirilen kayıtsız şartsız itaat kültürü çok belirgindir ve bunun işaret ettiği erk, bir kisranınkinden daha alt düzeyde değildir. Üstelik Muaviye’nin kendisi ‘Allah’ın halifesi’ söylemini kullanan ilk kişidir.²³⁸ Yani siyasalın dinsele rücusu Muaviye’nin iktidarıyla çoktan başlamıştı zaten. Değişen şartlarda bu sürecin ikamesi için ihtiyaç duyulan şey, bu perspektifin

İbnü’l-Mukaffa, duruma ayak uydurmakta Cabiri’nin sandığı kadar uzmanlık gösteremedi. Cabiri’nin önyargısı, ileride de değinileceği gibi sadece onun kişiliğine yönelik öznel yorumlar yapmasına yol açmaz, bilerek ya da bilmeyerek İbnü’l-Mukaffa’nın düşüncelerini yanlış aktarmasına da neden olur.

²³⁴ Cabiri, **age.**, s.184-185.

²³⁵ Cabiri, **Arap-İslam Siyasal Aklı**, çev. Vecid Akyüz, II. bsk, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, s. 421.

²³⁶ Cabiri, **age.**, s. 185.

²³⁷ Cabiri, **age.**, s. 186.

²³⁸ Yıldırım, **Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği**, s. 15.

zamana ve mekâna uyarlanmasıydı. Bu durum, Cabirî'nin dinsel siyasetle arasındaki tedahülün yönünü ve zamanını tespitle ilgili söylediklerine katılmamak için birçok neden sunar.

Peki, Abbasi yönetiminin bazılarının gözünde Pers düzeninin bariz bir replikası olarak görünmesine neden olan taraflarıyla Pers etkisinin, Abbasi siyasetinde ve kamusalındaki yansımalarının niteliği neydi? Bu sorunun cevabı, Abbasi hareketinin dayandığı faktörlerde yatmaktadır. Emevi 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.²³⁹ Bu kuluçka süreci, Abbasi ihtilali için konuşulacak olursa, Abbasi propaganda aygıtları tarafından, dinî/teolojik etmenlerle sosyal doku arasında yeni düzenin arketipini esinleyecek bir ilişileşim kurmakla değerdendirilecekti. Nitekim teoloji, peygamberin ehli beytiyle; sosyal doku ise, çoğu Fars 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, Abbasi otoritesinin bütünüyle Pers düzeninin yeniden dirilmesi gibi bir amaca bilerek ya da bilmeyerek hizmet ettiği düşüncesinin doğmasına yol açmış gibi görünmektedir. Ancak Abbasi devlet işleyişinin tamamen Farsi düşüncesinin 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 Abbasilerin değil hem seleflerinin hem haleflerinin hanesine de

²³⁹ Sharon, *Revolt The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution*, s. 15.

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 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 istihdamları²⁴⁰, Bağdat'ta nevruz kutlamalarının yapılması birer vakıadır. Peki, bu öğeler güçlü bir Pers ideolojisi ve devlet tasavvurunu da Abbasi hilafet müessesine ithal etti mi? Bunu daha iyi anlayabilmek için Pers krallık anlayışının ele alınması gerekiyor.

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.²⁴¹ Pers kralının bu konumu, ilk bölümde değindiğimiz kadim geleneksel din-devlet ilişkisinin teopolitik görünümünü anımsatması bir kenara neredeyse aynısıdır. Fark, kralın hukuksal formasyona sahip biri olarak dinsel normlar üretebilme hakkının sadece ona ait olmasında değil bu hakkın icrasında kralın değişken etkinlik düzeyindedir. Sasaniler dönemi için değişken bir bileşimle 'kral konseyi' gibi bir şey kurulmuştu ve buna Part dönemindeki karşılığına benzer şekilde, ardıl belirlemede işlevler yüklenmek istendi.²⁴² 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 yatmaktadır²⁴³ ve bu durum İslamî bir devlette ulemanın halifeler karşısındaki dalgalı pozisyonlarıyla benzerlikler göstermektedir.

²⁴⁰ Makrizî, **Benî Umeyye Risalesi**, s. 198.

²⁴¹ Josef Wiesehöfer, **Antik Pers Tarihi**, çev. Mehmet Ali İnci, Telos Yay., İstanbul, 2003, s. 57-8.

²⁴² Wiesehöfer, **age.**, s. 242.

²⁴³ Wiesehöfer, **age.**, s. 304.

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, İslamî 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-Mukaffa'nın süperüniter imamet kuramı, bu yönde bir irade gösterilmesinde kritik ve mühim bir faydanın olduğu noktasında güçlü bir vurguyu ihtiva ediyordu. Ancak ileride ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi bazı girişimlere rağmen bu yönlü bir organizasyon kurma çabaları birçok faktörün etkisiyle kalıcı olmadı.

Ne Emeviler ne de Abbasilerin Pers krallık anlayışını bütünüyle içselleştirdiklerini söylemek mümkün görünmüyor. Zaten İslam 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 vardır ve hacipliğin ihdası²⁴⁴ 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.²⁴⁵ Fakat yine de bu tip örneklerde kendini gösteren yücelik fikri ve saray hayatının bütün debdebesine rağmen halifeler, Pers krallarının görkemli gösterileri ve kabul törenlerine²⁴⁶ yaklaşamadılar ya da bu kadarını da fazla gördüler.

²⁴⁴ Ancak bir kez daha vurgulamak gerekiyor ki, bu uygulamalar daha Emeviler döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır.

²⁴⁵ Makrizî, **Benî Umeyye Risalesi**, s. 198.

²⁴⁶ “*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 gözüktü. 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*

Peki, Pers etkisinin İslam devletine taşınmasında çoğu düşünür tarafından şahsen oldukça önemli bir rol üstlendiği düşünülen İbnü'l-Mukaffa'nın İslam devletine ithal ettiği görüşler ne denli Pers kültür ve medeniyetinin izlerini taşıyordu? Daha önceki satırlarda da değindiğimiz gibi İbnü'l-Mukaffa'nın tercüme ettiği siyaset/ahlak içerikli eserlerin tamamı Pers ve Hint kökenlidir. 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. Onun ileride Risaletü's-sahabe'si özelinde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız eserlerindeki siyaset ve ahlak tasavvurunun ayrıntılarında, doğrudan Pers medeniyetine rücu edilebilecek olsa bile İslamî temel tasarıma aykırı hiçbir önermenin olmadığı gösterilecektir. İslam, 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-Mukaffa'nın yaptığı da İslam gerçeğiyle bütünüyle uyumlu olan evrensel ilkelere vurgu yapmaktır. Daha önceden de değindiğimiz gibi ahirete ve dinin önemine yaptığı güçlü vurgu, ölümü sürekli hatırlatması ve bunlar üzerinden ahlaklı bir birey olabilmek için çizdiği yol olabildiğince İslamîdir. Özellikle Edebu'l-kebir'inde sultanla maiyeti arasındaki ilişkinin mahiyetine dair yaptığı tespitler, Ahd-i Ardeşir'deki pasajlarla uyumludur; ancak İslamî temel tasarıma da aykırı değildir. Bizim kanımıza göre Pers etkisinin İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncesindeki en kesif yansımaları Risale'sinde temellendirmeye çalıştığı süperüniter imamet kuramı ve klasik iktidar/refah çemberinin sürdürülebilirliği için öne sürdüğü bir dizi askeri ve ekonomik reformda kendisini göstermektedir. Fakat bu noktalarda da açık bir İslamîleştirmenin olduğu ileride gösterilecektir.

*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.” Bkz. Rodinson, **Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Peygamberin Doğuşu**, s. 23.*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNÜ'L-MUKAFFA'NIN TEOPOLİTİK DÜŞÜNCE SİSTEMİ

1. Risaletü's-sahabe'nin İbnü'l-Mukaffa'nın Siyasal Düşünce Sistemindeki Yeri

İbnü'l-Mukaffa'nın siyasetle ilgili fikirleri, eserleri arasında serpi bulunmakla birlikte daha çok onun **Risaletü's-sahabe**'sinde yoğunlaşmış bulunmaktadır. İslam öncesi ve İslamî politik fikirleri kesintisiz bir bütün haline getiren eşzamanlı bir bilgi üretim sürecini yansıtan²⁴⁷ bu eserin hakiki tabiatını belirlemek kolay değildir. Onu, yöneticilere yönelik tavsiyeleri içeren bilindik türden edebi bir eser olarak görmek de pek mümkün görünmemektedir. Bu risale, derin bir felsefî birikim ve tarihsel gözlemle birlikte, ait olduğu dinin ve siyâsî geleneğin sınırları ve imkânları içinde dile getirilmiş, mevcut durumu dikkate alarak nihâî çözümler öneren, daha çok yeni kurulmakta olan Abbâsî devletinin genel durumuna ait siyâsî bir deklarasyonu²⁴⁸ andırmaktadır. Bu özelliğinden dolayı, İbnü'l-Mukaffâ ve **Risâletü's-Sahâbe**'si gerek Batılı ve gerek Doğulu pek çok araştırmacının dikkatini çekti. Bu eser üzerine bir araştırma yapan Goitein, İbnü'l-Mukaffa'yı Voltaire'e ve Russo'ya benzetmekle kalmaz aynı zamanda onu İslam tarihinin “*ilk laik düşünürü*” olarak kabul eder²⁴⁹; siyâsî düşünceleri ve fikirlerine bakarak da Makyavelli düzeyinde bir düşünür olarak değerlendirir. Pellat ise “*İbnü'l-Mukaffa'nın, dinî ve dünyevî olanın arasını tam olarak ayırmasa da, İslamî teokrasinin içerisinde vahiy ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i ile imam'ın sorumluluğu arasında ayırım yapan ilk kişiler arasında yer alması muhtemeldir.*”²⁵⁰ diyerek

²⁴⁷ Yousefi, **İslam Without Fuqaha**, s. 23.

²⁴⁸ Demirci, **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi**, s. 129.

²⁴⁹ Demirci, **agm**, s. 128; Krş., S. D. Goitein, **Studies Islamic History and Institutions**, Brill, Leiden, Boston, 2010, s. 164.

²⁵⁰ Charles Pellat, **Ibn Al-Muqaffa: Conseiller du Calife**, G. P., Maisonneuve Et Larose, Paris-Sorbonne, 1976, s. 8-9; Black de, İbnü'l-Mukaffa'nın ulemeden bağımsız bir din monarşisi kurma

Goitein'i onaylar. Gabrielli ise, İbnü'l-Mukaffa'nın **Risâletü's-sahâbe**'deki konulara Oryantalizmin Doğuda görmek isteyip de bulamadığı; rasyonel hukuk, kamu hukuku, bağımsız şehirler, düzenli ordu, laik devlet, üretime dayalı ekonomi, güçlü bürokrasi gibi modern Batıyı var eden temel değerlere bir Batılı gibi yaklaştığı zannıyla, onu "*Doğu literatüründe kaybolmuş bir Batılı*" olarak tanımlamıştır.²⁵¹ Fakat İbnü'l-Mukaffa'nın düşünsel duruşunda oryantalistlerin anladığı anlamda bir Batılılık ya da laiklik söz konusu olmadığı belirtilmelidir. Bilakis o, ahiret, ölüm, doğru eylem, doğru ahlak ve doğru inanca güçlü vurgular yapmakla kalmaz, aynı zamanda imamın şahsında dini otoriteyi de, aslında yapının merkezine yerleştirir. İbnü'l-Mukaffa'nın imamı, Farabi'nin hikmetin bütün bilgisine sahip filozof kralına benzemektedir ve çelişkili kararlar arasında dine ve akla en uygun olanı seçmek için gerekli olan donanımına sahip olduğu kabul edilmektedir. Her hâlükârda bu imam, kendisine ulaşan çeşitli içtihatlar arasında bir tercih yaparak ya da yeni bir yoruma giderek herhangi bir karar aldığı anda, nihayetinde dinsel bir karar da vermiş olacağından, erkin başı olarak düzenin işleyişine dinin tedahülünün öznesi olması itibarıyla bizzat imamın şahsı, laikliğin din ve devletin ayrılığını varsayan en önemli ilkesinin ihlal nedeni olmaktadır. Ayrıca, hükümdarın kamusalda uygulamak zorunda olduğu İslamî hukukun, yani Şeriatın, laik düzenle nasıl bağdaştırılacağı gibi esaslı bir soru da, bu yaklaşımda cevapsız kalmaktadır. Öyleyse paradigmatic düzeyde farklılaşmış düzenler arasında kavramsal düzeyde oluşturulmak istenen ilgileşimlerin²⁵², katı ve

fikrinde olduğunu düşünür. Fakat ulemayı da içine alan bir dini monarşiden bahsetseydi hiç kuşkusuz daha isabetli olurdu. Çünkü ulemadan külliye bağımsız bir dini monarşinin, en azından İslamî toplumda işlerlik sorunu yaşayacağı tahmin edilebilir. Bunun nedeni, halifelerin güçlü bir meşruiyet zemini için sadece görüntüden de ibaret olsa ulemanın desteğini önemsemek zorunda kalmasıdır. İbnü'l-Mukaffa, muhtemel işlerlik sorunlarını gidermek isterken gündemi yeni türden işlerlik sorunlarıyla karşı karşıya getirmek istemeyecek kadar vakıya hâkimdir. Onun siyasal düşünce kurgusu, böyle çıkarım için yeterince neden sunacak kadar bütüncüdür. Black'ın düşüncesi için bkz., Antony Black, **Peygamberden Bugüne Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Yay., Ankara, 2010, s. 342.

²⁵¹ Demirci, **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi**, s. 129-130.

²⁵² Örneğin Hasan Hanefi, İslamcılık ve laiklik arasında bir ortak paydalaşmanın mümkün olduğuna inanır ve ekler: "*İslamcılık ile laiklik arasındaki mesafe birbirinden uzak ve birbirleriyle çelişkili değildir.*" diye düşünür. Bkz. Hasan Hanefi, **İslamcılık ve Laiklik (Buluşma ve Ayrılma noktaları)**, çev. Ramazan Yıldırım, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2004, c: II, sy: I, s. 116; Ancak sadece karşılaştırdığı iki kavramın sözlük anlamlarına bakmak bile Hanefi'nin yaklaşımının yanlışlanmasına kâfi gelecektir. "Laik" kelimesi, sözlüklerde genelde 'secular', 'profan', 'unclerical' sözcükleriyle karşılanır ki, bütün bu sözcüklerin ortak paydası dindışılığa yaptığı vurgudur. Felsefi, ahlaki, siyasal ve hukuki bütün laiklik tanımları da dini dışlayan, suçlayan ve düşmanca bir karşıtlığa mahkûm eden bir nitelik taşır. Laikliğin felsefi, ahlaki, siyasî ve hukuki tanımları için bkz., Süleyman Hayri Bolat, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Akçağ

aşırı genelleştirici kategoriler üzerine kurulamayacağı bilinmelidir. Çünkü “*özgür bir bilinç, katı ve aşırı genelleştirici kategoriler üzerine kurulamayacağı*”²⁵³ gibi tarihsel gerçekliklerin yorumlanmasında da, katı ve aşırı genelleştirici kategoriler kullanılamaz. Filvakia İbnü'l-Mukaffa'dan laik bir düşünür olarak bahsedilmesi, Batılı düşüncenin modern diskur ve kavramlar üzerinden tarihsel gerçeklikleri indirgeyen kategorizasyonel yaklaşımları için gösterilecek tek örnek de değildir. Örneğin Wellhausen'e göre Hariciler, Yahudi İbn Sebe tarafından gizlice ekilmiş tohumlardan bitme bir yabanotu değil, aksine, gerçek İslamî bir bitkidir. Van Vloten de Haricileri, çağının demokrasiye inanmış cumhuriyetçileri olarak görmektedir.²⁵⁴

Peki, **Risaletü's-Sahabe**, Batılı düşünürlerin iddia ettiği gibi İslam düşünce geleneğinde ‘ilk laik düşünce’ denemesi olmadığına göre nedir? Doğrusunu söylemek gerekirse, Risâle'nin yazılmasına neden olan şartlardan pek azı biliniyor. Yaygın bir biçimde ikinci Abbasi halifesi Mansur için tasarlandığına inanılmaktadır. Öncelikle bazı metinlerdeki referansların gösterdiğine göre **Risale**, Abdullah b. Ali'ye halife tarafından eman verildikten sonra halife Mansur'u, amcalarının taraftarlarıyla, yani Alioğullarıyla, uzlaştırma amacıyla yazılmıştı. Halifelik için 134/752'de Mansur'un hilafeti söz konusu edildiğinde düşünülmesi gereken noktalardan biri de, Abdullah b. Ali'nin yeğenine karşı kısa süren bir isyan çıkardığıydı ki, bu, risaleyi bir tür uzlaşma metni olarak görenler için önemli bir noktadır. Bu ortak yorumun aksine, Arjomand, İbnü'l-Mukaffa'nın bu metni, ikinci isyanı sırasında veya sonrasında Mansur'un isyankâr amcası Abdullah b. Ali için yazdığını öne sürer. Ancak, **Risâle**, Abdullah b. Ali için yazılmış olabileceğiyle ilgili bir çıkarım için hiçbir ipucu sunmamaktadır. Aksine İbnü'l-Mukaffa'nın “*Müminlerin emirine hatırlatılacak konulardan biri de, kendi ailesi, babasının ailesi, Alioğulları ve Abbasoğulları gençlerinin durumudur.*”²⁵⁵ cümlesi, ev halkının,

Yay., Ankara, 2004, s. 258-9; Laiklik kelimesinin karşılığı için bkz., E. Clifton ve J. McLaughlin, **A New Dictionary of the French and English Languages**, David McKay Company, Newyork, trhz., s. 383.

²⁵³ Hilmi Demir, **Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Haricilik Ruhu**, Dinî Araştırmalar, Ocak-Nisan 2003, c. V, sy. V, s. 78.

²⁵⁴ Nevin Mustafa, **İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul, 1990, s. 209-210; Krş., Julius Wellhausen, **İslamiyetin İlk Devrinde Dinî Siyasî Muhalefet Partileri**, çev. Fikret Işıltan, TTK Basımevi, Ankara, 1989, s. 16; Gerlof Van Vloten, **Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine**, çev. M. Sait Hatipoğlu, AÜİF Yay., Ankara, 1986, s. 45.

²⁵⁵ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 119.

gençlerinin ve babasının oğulları ile Ali ve Abbasoğulları için açık bir referans noktası oluşturmaktadır.²⁵⁶ Bu metinsel referans, **Risale**'nin Abdullah b. Ali'ye seslenmiş olma olasılığının olmadığına dair açık deliller sunmaktadır. Eğer Abdullah b. Ali'ye hitap etseydi 'Ali oğulları' ifadesi, 'babasının oğulları' ile aynı anlamı verdiği için gereksiz olurdu.²⁵⁷ Zaten risaledeki kimi pasajlar Mansur'dan başkasının durumuna uygun değildir. Talihsiz bir durumda olan Abdullah b. Ali'nin, mevcut koşullar altında risaledeki programı uygulayabilmesi zaten imkânsızdır. Çünkü kendisi hayatının bağışlanması için yol arayan çaresiz bir kaçak durumundadır.²⁵⁸ Taha Hüseyin ise, **Risale**'nin aslında bir devrim programı olduğunu ve halife karşıtı güçleri harekete geçirmeyi amaçladığını iddia eder. Hüseyin'e göre, İbnü'l-Mukaffa'nın öldürülme gerekçesi de buydu zaten.²⁵⁹ Fakat **Risale**'nin geneline bakıldığında, bu iddianın aksine İbnü'l-Mukaffa'nın, olası bir karşı-devrime ya da devlete yönelik eyleme dönüşebilecek hoşnutsuzluklara karşı yönetime askerî, siyasî, dinî, ekonomik bir takım ıslahat önerileri sunduğunu görmek zor değildir. Dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'nın, olası bir kalkışmanın önüne geçmek üzere hazırladığı bir ıslahat programı varken, bu ıslahat programının kendisini kalkışmaya sevk aracı olarak görmek mantıklı değildir.

İbnü'l-Mukaffa'nın **Risaletü's-sahabe** temelinde ortaya koyduğu anlayış, yönetimin her kademesinde aktif olan kâtip sınıfının, ulemadan farklı olarak siyâsî, dinî ve mâlî meselelere bakışlarının bir göstergesi olarak²⁶⁰ okunmalıdır. Ancak onun ulemadan farklı bir söylem ve yaklaşımla meseleleri ele alması, "*iyi ve kabul görmüş olanları temel alan etiğinin pragmatik olduğu ve takvaya, dini duyguya gönderme yapmadığı*"²⁶¹ anlamına gelmez. Bilakis onun fedakârlık, vefa, cömertlik, yiğitlik, şeref gibi doğru ahlak ve eylem kalıplarına yaptığı özenli vurgular, pragmatizme yer

²⁵⁶ Yusefi, **İslam Without Fuqaha**, s. 11.

²⁵⁷ Yusefi, **agm**, s. 11-12.

²⁵⁸ Yusefi, **agm**, s. 12.

²⁵⁹ Taha Hüseyin, **Min Hadisi's-şî'r ve'n-nesr**, Daru'l-Maarif, Mısır, thrz, s. 47; Kik, **İbnü'l-Mukaffa**, s. 11-12.

²⁶⁰ Demirci, **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi**, s. 129-130.

²⁶¹ Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 266.

bırakmadığı gibi takvaya ya da dini duyguya muğayir de değildir. Eserlerinin üslup ve nitelik itibarıyla klasik ulema çizgisinden farklı bir intiba uyandırması, onun nev'i şahsına münhasır durumuna hamledilmelidir. Birincisi, o İran asıllı bir Mecusi'ydi ve hayatının son dönemlerinde İslam'a intisap etmişti. İntisabının üzerinden çok geçmeden de henüz 35'li yaşlardayken öldürülmüştü. Dolayısıyla dinin temel kaynaklarını tezlerinde kullanmakta ihtiyatlı davranmış olmalıdır. **Risaletü's-Sahabe**'sinde doğrudan Kur'an'a atıfla Yusuf Suresi'nin 101. ayeti²⁶² ile Araf Suresi'nin 43. ayetine²⁶³ yer verirken hadislere hiç müracaat etmedi.²⁶⁴ **Risaletü's-Sahabe**'nin, onun en son kaleme aldığı eser olduğu -hatta belki de öldürülmesinden çok kısa bir süre önce- düşünüldüğünde²⁶⁵ kendisini henüz yetkin hissetmeye başladığı varsayılabilir. İkincisi, ulemeden farklı olarak ayet ve hadis literatürünü kullanmakta sadece iki ayetle iktifa etmiş olması, ulemanın hemen hemen her konuda düştükleri ihtilafta, düşüncelerini tesanüt ve takviye için ayet ve hadislere müracaat etmekte cömert davranmış olmalarıyla izah edilebilir. Zaten kendisinin çelişkili ve karmaşık içtihat sahasının revize edilmesi ve halifenin hukuk alanında bizzat inisiyatif almasıyla ilgili bir tez ortaya koymasının en büyük nedeni de ulemanın içinde bulunduğu durumdur. Yoksa özellikle **el-Edebü's-sağir** ve **el-Edebü'l-kebir**'de doğru ahlak ve eyleme yönelik getirdiği yaklaşımların doğrudan Kur'an ve sünnetin kendisine refere edilebilecek karakterine rağmen ayet veya hadislere başvurmamış olması izah edilemez.

Peki, İbnü'l-Mukaffa klasik İslamî ilimlerde derinleşecek fırsatı bulamadığı halde fıkhi ve kelami konularda, üstelik çağının ve sonrasının en orijinal önerileriyle, bir düşünce üretimine gidebilmesini neye borçluydu? Bu soru, din ve siyaset

²⁶² Mukaffa, **Risale**, s. 104.

²⁶³ Mukaffa, **age.**, s. 109.

²⁶⁴ Black, İbnü'l-Mukaffa'nın yaşadığı dönemde hadis kültürünün yerleşmiş olduğunu, fakat ulemanın henüz bir devlet yönetimi kuramı geliştirmediklerinden ve İbnü'l-Mukaffa'nın bu noktadan hareketle, siyaset kuramında ve kültüründe kendisinin doldurabileceğini düşündüğü bir boşluktan bahseder. Black'e göre, zaten o da hadislere değil Kur'an'a atıfta bulunuyordu. Ancak İbnü'l-Mukaffa, yukarıda dile getirilen muhtemel nedenlerden dolayı, siyasal tasarıları için sadece hadislere değil ayetlere de başvurmadı. Risalesinde geçen ayetlerin de, doğrudan siyasal tasarılarıyla ilgili görünmediği gözden kaçırılmamalıdır. Bkz., Black, **Peygamberden Bugüne Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 49.

²⁶⁵ Risale, Mansur'un iktidara geldiği 136/754 yılı ile İbnü'l-Mukaffa'nın ölüm tarihi olan 140/757 (veya 142/759) yılları arasında yazılmış olmalıdır. Bkz., S. D. Goitein, **Studies Islamic History and Institutions**, Brill, Leiden, Boston, 2010, s.153. dpn. 3.

arasındaki geçişkenliğin yapısıyla ilgili bir hatırlatmayı gerekli kılıyor. 1789 Fransız İhtilaline kadar şu ya da bu dini kuralla hukuk, bu hukukla da devlet oluşturulduğu²⁶⁶ ve teolojik kavramların, özellikle ‘egemenlik’ kavramı söz konusu olduğunda, politize edildiği²⁶⁷ düşünülürse İbnü’l-Mukaffa’nın temel tasarımının kökenindeki şeyin, Sasani imparatorluğunun devlet geleneğinde saklı olan politik ve normatif değerler dizgesine vukufiyeti olduğu daha iyi anlaşılır. O, yeni kurulan bir imparatorluk için bu dizgeden bir uyarlama yapmakla ilgileniyordu. Bu uyarlamada normasyon fıkıhla; politizasyon ise kelamla bağdaşıktır ve teopolitika ise, bütün bunların total bir formudur. İbnü’l-Mukaffa’nın, kelami ve fıkhi konulara adapte olmasını kolaylaştıran şey, bu formun niteliği olmalıdır.

2. İbnü’l-Mukaffa ve Kelam

Bununla birlikte İbnü’l-Mukaffa’nın kelam ilmine külliye kayıtsız kaldığı ve sadece bir imparatorluğun hukuk ve siyaset bakiyesiyle iktifa ettiği düşünülmemelidir. Kelimenin gerçek anlamıyla o bir kalamcıdır ve imametle ilgili elimize yazılı olarak ulaşan ilk fikirlerin sahibidir. Câhız’ın bir gözlemine göre İbnü’l-Mukaffa öğretileri biliyordu ve kelama karşı büyük bir ilgisi vardı. Özellikle risalesinde, din/akıl ve din/siyaset arasındaki ilişki gibi kelam alanına giren konuları ele alması bunu yeterince göstermektedir. Bu anlamda o, Chokr’un ifadesiyle siyasî mütekellim olarak görülebilir.²⁶⁸ Cafer-i Sadık (ö. 148/765) ve öğrencileri ile zındıklıkla itham edildikleri anlaşılan Abdulkerim b. Ebi’l-Avca, Ebu Şakir ed-Daysani, Abdulmelik el-Masri ve adı bilinmeyen düalist bir zındık arasında vuku bulan bazı tartışmalar vardır. İbnü’l-Mukaffa da, bu ortamda bulunmuş ancak tartışmalara katılmamıştır.²⁶⁹

Eserlerinde yer yer dile getirdiği fikirler, hiç kuşkusuz döneminin fikir dünyası için ışık tutmaktadır ve içerikleri itibarıyla da önemli kelam tartışmalarına

²⁶⁶ Mustafa Özer, *Siyasî Bir Tavır Olarak Büyük Doğu*, s. 98.

²⁶⁷ Schmitt, *Siyasî İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, s. 49.

²⁶⁸ Chokr, *İslam’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 267.

²⁶⁹ Chokr, *age*, s. 132.

refere edilebilecek bir nitelik arz ederler. Burada, İbnü'l-Mukaffa'nın dönemindeki kelami ve felsefî meselelere yaklaşımıyla ilgili bir noktaya temas edilmelidir. O, birtakım fikirleri eleştirirken sadece görüşleri doğrudan eleştirmekle iktifa eder ve eleştirdiği odakların kimler olduklarına dair bir imada bulunmaz. Bu da kişiyi, onun eleştirisinin odağındaki görüşlerin grup aidiyetine dair bazı tahminler yapmak zorunda bırakır. Onun, eleştirdiği fikirlerin kimlere ait olduğu noktasında bir imada bulunmaması, muhtemel iki nedenden kaynaklanıyor olmalıdır: Ya onun döneminde kelami, siyasî, felsefî hizipler henüz belirli isimler altında sistematik teşekküllerini tamamlamamış olmalıdırlar ya da İbnü'l-Mukaffa, dile getirdiği fikirlerin dönemin karakteristiği haline gelmiş yoğun tartışmalı atmosferine kurban etmek istememiş olmalıdır. Sonuçta fikirleri gruplara mal ederek tartışmak, grup müntesiplerinin önyargılarını pek ala harekete geçirebilirdi. Onun, eleştirdiği görüşlere yönelik herhangi bir grup/hizip ya da kişi imasında bulunmama tavrını, imamet meselesini ele alırken de sergilediği belirtilmelidir.

İbnü'l-Mukaffa, **el-Edebü's-sağır**'inde, Allah'ı tanımayı gösteren ve imana yönelten şeylerden bahsederken kelamcıların inayet ve gaye delilini kullanır. Bu delil çerçevesinde dile getirdiği unsurlara bakıldığında, inayet ve gaye delilinin dayandığı temellerin, öz fakat eksiksiz bir şekilde ortaya konulduğu görülür:

“Allah'ı tanımayı gösteren ve imana yönelten şeylerden birisi de, kişinin kendi kendine kaldığında, dünyadaki küçük ya da büyük her görünen bir göz atmasıdır. İşte bütün bunları çekip çeviren ve hareket ettiren Allah'tır. Kim bunların büyüğünden ibret alırsa, gökyüzüne baksın; çarkını çeviren ve işini yürüten bir rabbinin olduğunu görecektir. Küçükten ibret alan, hardal tanesine baksın; onu bitiren, arıtan, toprak ve sudan takdir eden, bitme ve çiminden kopma zamanını belirleyen bir yönetici olduğunu öğrenecektir. Peygamberlik, rüyalar ve insanların içlerindeki nasıl olduğunu bilemedikleri doğuşlar, insanların ortaya çıkardığı söz ve eylemler, bilginlerin ve cahillerin, doğruya erenlerin ve sapkınların Allah'ı anmakta ve O'nu ululamakta görüş birliği etmeleri, Allah hakkında kuşkusu olanların ve onu yalanlayanların sonradan yaratıldıklarını onaylamada, kendi kendilerini yaratamadıklarını bilmedeki oydaşlaşmaları (uzlaşmaları) da böyledir. İşte bütün bunlar, Allah'a götürür; bütün bu işlerin kaynaklandığı varlığı gösterir. Ayrıca

bunlar, müminlere allah'ın büyük bir gerçek olduğu, hiç kimsenin onun boş olduğu inanışına varamayacağı kesin bir inanç sağlar.”²⁷⁰

Yine o, iman-amel ilişkisine de değinir. Ona göre kişinin imanı sabit değildir. Durumuna göre artıp azalmaktadır:

“Kişinin dini (imanı) sürekli tek biçimde olmaz; ya artar ya da azalır.”²⁷¹

İbnü'l-Mukaffa'nın imanın sürekli olarak tek biçimde olamayacağını artıp eksileceğine dair bu düşüncesinin, kelamın en temel meselelerinden olan iman-amel ilişkisiyle ilgili olduğu açıktır. Burada, Keysaniye, Mürcie ve Cehmiyye gibi fırkaların imanın azalıp artmayacağına ve imanla birlikte fıkın zarar vermeyeceğine dair görüşlerine itiraz etmektedir.²⁷² İman-amel ilişkisine dair bu fikirlerini, **el-Edebu'l-kebir**'inde biraz daha olgunlaştırdığı gözden kaçmamaktadır. Din konusunda işin kökü, ona göre, doğru biçimde inanmak, büyük günahlardan kaçınmak ve farzları yapmaktır. Buna asla kurtuluşu olmayan gibi bağlanılmalıdır; kim bilir belki bundan yoksun kalmakla kişi kendisini helaka götürüyordur. Ayrıca bunların da ötesine geçip din ve ibadet konusunda derinleşmek, kişi için kuşkusuz en iyi yoldur:

“Din konusunda işin kökü, doğru biçimde inanman, büyük günahlardan kaçınman ve farzları yapmandır. Buna, asla kurtuluşu olmayan gibi bağlan; kim bilir belki bundan yoksun kalırsan, helak olursun. Ayrıca bunların ötesine geçip din ve ibadet konusunda derinleşirsen bu çok daha iyi ve mükemmel olur.”²⁷³

Doğru eylem ve ahlakı önceleyen, aynı zamanda da daha üst bir görev bilinci ve sorumluluğunu, yani takvayı da merkeze alan bu yaklaşımla iman-amel ilişkisinin Keysanî, Mürcî ve Cehmî yorumlarına karşılık verir. Hatırlanacağı gibi Keysaniye, Ravendiye, Rizamiyye gibi aşırı Şia fırkaları, dini imama itaate indirgeyerek bir imama itaat edildikten sonra bütün ameli zorunluluklardan kişinin

²⁷⁰ İbnü'l-Mukaffa, **Sağır**, s. 33-34.

²⁷¹ İbnü'l-Mukaffa, **age.**, s. 37.

²⁷² Mürcie için bkz., Fahreddin Razi, **İtikadatu Firaki'l-Muslimin ve'l Muşrikin**, tahk. Ali Sami en-Neşşar, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, s. 70-1; Şehristani, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 129-133; Eşari, **Makalatu'l-İslamiyyin: İlk Dönem İslam Mezhepleri**, s. 137-153; Cehmiyye için bkz., Eşari, **age.**, s. 33, 137, 141-143,242; Şehristani, **age.**, s. 85; Keysaniye için bkz., Eşari, **age.**, s. 49, 50-55; Şehristani, **age.**, s. 135-141.

²⁷³ İbnü'l-Mukaffa, **Kebir**, s. 54.

hali olduğunu; Mürciler ve Cehmiler ise, imanla birlikte fısın zarar vermeyeceğini düşünüyordılar.

İbnü'l-Mukaffa'nın din/akıl ilişkisine getirdiği yaklaşım da dikkat çekicidir. Din olmadan bilginin üstünlüğünün bir yok oluş olduğunu düşünen İbnü'l-Mukaffa'ya göre, Allah rızasını kazandırmayan ve iyilerin yararının olmadığı çok edep (yani bilgi) cehenneme götürür. Herhangi birisi, zekâ ve anlayış itibarıyla üstün niteliklere sahip olsa da, bilgi edinme sürecinde bu nitelikler, o kişiyi doğru eyleme (iyi işe) sevketmedikten ve yanlış eylemden de (günah) sakındırmadıktan sonra birer şeytani haslet mesabesindedir:

“Din olmadan bilginin üstünlüğü, bir yok oluşturmaz. Allah rızasının ve iyilerin yararının olmadığı çok edep (bilgi), cehenneme götürür. Yarar sağlayan bilgiye ulaştırmayan zeki ve anlayışlı (birisinin) kuru ezberi, iyi işe zarar verir. Günahları engellemeyen akıl şeytanın hazinesidir.”²⁷⁴

Burada, bilgiyi elde etmeyi, dünya ve ahiret hayatı için hayırlı olana ulaştıran manevi bir vesile olmaktan çok sırf entelektüel bir hobi olarak gören ve her hâlükârda ‘akıl’ı ‘nakil’e önceleyen bir yaklaşımın kabul edilemez olduğunu gösterir. Bunun yanında o, din ve akıl arasındaki ilişkiyi nübüvvet eksenine de taşıyarak ele almış gibi görünmektedir. Allah’ın, dinin dışındaki yönetim ve tedbir işini akıl yürütmeye bıraktığını²⁷⁵ düşünmekle beraber İbnü'l-Mukaffa, aklın kendi başına bütün hakikatleri bilemeyeceğini, hatta dini anlaması bile tamamen mümkün olmadığından insanlığın gerçeğe ulaşması için peygamberlik kurumunun zaruri olduğunu düşünür. İbnü'l-Mukaffa'nın bu sonuca varırken yaslandığı en önemli dayanak, aklın sınırlılığı üzerine kuruludur. Bunu tamamlamak için de peygamberliği gerekli görür ki, o dönemde özellikle Sümeniyye ve bir takım Maniheist gruplar peygamberliği inkâr ederek aklın yeterli olduğunu savunuyorlardı.²⁷⁶ İbnü'l-Mukaffa, bu durumu şu ifadelerle dile getirir:

²⁷⁴ İbnü'l-Mukaffa, **Sağır**, s. 44.

²⁷⁵ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 109.

²⁷⁶ Demirci, **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi**, s. 137.

“İnsanların akılları -her ne kadar Allah’ın insanlara verdiği büyük bir nimeti ise de- hidâyeti öğrenme ve sahiplerini Allah’ın rızâsını kazanma derecesine, ancak Allah (c.c.)’ın onlara gönderdiği, yolunu gösterdiği, akıllarının yetersizliğini tamamlayan bir din ve onlardan gönüllerini açarak hidâyet verdiği kimseler ile mümkün olur.”²⁷⁷

İbnü’l-Mukaffa’nın din ile düşünce arasındaki ayrıma getirdiği yorum da ilginçtir. Ona göre din, inanma eylemiyle ilgili olduğundan doğal olarak inançla esenlik bulmaktadır. İnanç konusu olan dinin herhangi bir düşünce gibi tartışma konusu haline getirilmesini fevkalade yanlış bulur ve dini, her hangi bir düşünceymişçesine tartışma konusu yapanları yeni bir din koyan kimse gibi görür ve bu kimseler için ağır ithamlarda bulunur. Din ile düşünce arasında ayrıma giden İbnü’l Mukaffa, aynı zamanda bu iki kavramın arasında bir benzeşliğin olduğundan da söz eder. Ancak bu benzeşliğin ne olduğu konusunda her hangi bir şey söylemez:

"Din ile düşünce arasındaki ayrım şudur: Din, inançla esen olur. Düşünce ise, tartışmayla sağlamlaşır. Bu yüzden dini tartışma konusu yapan, dini düşünceye indirgemiş olur. Düşünceyi din yapan da kendini din koyucu yapmış olur. Kendi için din koyan, dinsiz demektir.

Din ile düşünce, değişik açılardan da benzeştirler. Zaten benzeşmeleri olmasaydı, ayrıma da gerek kalmazdı.”²⁷⁸

İbnü’l-Mukaffa dile getirdiği bu düşüncelerle, dini tartışma konusu yaparak dini bütün yönleriyle reddeden hatta aşağılayan ve manevi/ahlakî bütün kayıtlardan kurtulma arzusunda ifadesini bulan ibahi tutuma²⁷⁹ ve aklın sınırlarını aşan bazı dini konularda rahatça tartışan bir kısım kelamcı ve filozof zümresini eleştirmektedir. Bilindiği gibi kelamcılar, müminken eli kesilip daha sonra kâfir olan bir kimsenin kesilen elinin öbür dünyadaki akibeti gibi oldukça ilginç birçok konuyu tartışmışlardır.²⁸⁰

²⁷⁷ İbnü’l-Mukaffa, **Risale**, s. 109.

²⁷⁸ İbnü’l-Mukaffa, **Sağır**, s. 32.

²⁷⁹ İbahi tutumla ilgili bkz., Chokr, **İslam’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 340

²⁸⁰ Eşari, Makalat’ında bu türden konu başlıklarında kelamcıların yaptığı tartışmalarla ilgili bilgi verir. Bkz., Eşari, **Makalatu’l-İslamiyyin: İlk Dönem İslam Mezhepleri**, s. 204-215.

İbnü'l-Mukaffa'nın, devlet kuramı da ilgi çekicidir. O, *dine dayalı, güce dayalı ve keyfî yönetime dayalı* olmak üzere üç devlet türünden bahseder ve en iyi devlet şeklinin dine dayanan devlet olduğunu belirtir:

"Din mülkü, halkın dinini ayakta tutarsa, (halkın ve devletin) dini, hakları olanlara hakkını verir ve aleyhlerindeki durumlarda da onlara yetişirse, onları (halkı) hoşnut eder. Öfke duyanlarını da, onay ve teslimiyette rıza konumuna getirir.

Tedbire (yani iktidara taşıyan) bir güce dayanan mülke gelince, iş onunla kıvam bulur, ama kınama ve öfkeden (muhalafetten) esen olmaz. (Bununla birlikte) zayıfın kınaması, güçlüünün tedbirine (iktidarına) zarar vermez.

Tutku mülkü (keyfî yönetim) ise, bir dönem için oyun, tüm zamanlar için yok oluştur."²⁸¹

İbnü'l-Mukaffa'nın dile getirdiği bu devlet kuramı, İslam düşüncesindeki ilk devlet kuramlarından birisidir. Bilindiği gibi, Roma devletinde siyasetçi olan Cicero'nun ve ilk çağ felsefecilerinden Platon ve Aristoteles'in geliştirdikleri devlet kuramları vardır. Örneğin Cicero, en iyi devlet sisteminin krallık, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç devlet türünün ölçülü bir karması olduğunu düşünür.²⁸² Platonsa, Girit ve Lakedemoni'nin devlet şekli, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olmak üzere dört devlet türü sayar.²⁸³ Aristoteles de, yönetimi elinde bulunduran egemenlerin durumuna göre devleti monarşi, aristokrasi, politeia, demokrasi, oligarşi ve tiranlık şeklinde sınıflar.²⁸⁴ İbnü'l-Mukaffa'nın çeviri faaliyetlerindeki aktif konumu hatırlanırsa dile getirdiği devlet kuramını ona esinleyecek bazı eserleri okumuş olduğu varsayılabilir. Nitekim onun, Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin çevirisini yaptığı bilinmektedir. Filvaki, İbnü'l-Mukaffa'nın söz konusu düşünürlerin devlet kuramlarına muttali olduğu varsayılsa bile onun devlet kuramının daha farklı bir temel alınarak inşa edildiği gözden kaçırılmamalıdır. Cicero, Platon ve Aristoteles'in devlet kuramları, yönetimi elinde bulunduran egemenlerin durumuna

²⁸¹ İbnü'l-Mukaffa, **Kebir**, s. 60.

²⁸² Cicero, **Devlet Üzerine**, çev. C. Cengiz Çevik, İthaki Yay., İstanbul, 2014, s. 173,

²⁸³ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cingöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., XXIV. Bsk., İstanbul, 2013, s. 268.

²⁸⁴ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, KitapV-I, s. 141; KitapV-VII, s. 154; KitapV-X, s. 163-168; KitapV-XI, s. 169-174.

göre devleti tanımlarken İbnü'l-Mukaffa'nın devlet tanımı, devleti yönetenlerin ortaya çıkaracağı pratik duruma endekslidir. Örneğin Aristoteles ve Platon'un tiranı, şayet devleti dine dayandırarak halkın dinini ayakta tutar ve hakları olması gereken yere teslim ederse, bu, İbnü'l-Mukaffa'nın zihninde bir tiranlık değil bir 'din mülkü'dür ve sahih bir yönetim şeklidir. Şayet Platon ve Aristoteles'in demokratik rejimi keyfi bir yönetim sergileyecekse, bu, İbnü'l-Mukaffa'nın yaklaşımına göre bir 'tutku mülkü'dür ve bir dönem için oyun, tüm zamanlar içinse yokoluştur. İbnü'l-Mukaffa'nın yaklaşımı, şekli değil icrai yöne vurgu yapmaktadır ve bu açıdan daha fonksiyonel bir model sunar.

Görüldüğü gibi bütün bunlar Câhız'ın, İbnü'l-Mukaffa'nın öğretileri bildiği ve kelama karşı büyük bir ilgisinin olduğu yönündeki şahitliğini doğrulayan verilerdir. Bütün bunların da ötesinde, onun yönetim ve egemenliğe dair imama itaat/isyan eksenli getirdiği yorumlar bile tek başına onun kelami meselelere kayıtsız kalmadığını ve bu alana dair derin bir vukufiyet kesp ettiğini göstermektedir ki, bir sonraki bölümde onun bu vukufiyetinin üzerinde durulacaktır.

3. İbnü'l-Mukaffa'nın İmamete/Yönetime Dair

Yaklaşımları

3.1. Ordu ve İnanç: Teomilitaristik Yaklaşımda İlk Örnek

Risaletü's-sahabe'de imamet konusu, daha çok imama itaat ve isyan eksenli ele alınmıştır. Böyle bir eksene sahip küçük hacimli bir risaleye göre Horasan bölgesi ve ordu meselesine ayrıntılı bir şekilde değinilmiş olması, Horasan özelinde genellikle orduyu ilgilendiren birtakım reformlara ağırlık verildiğini düşündürmektedir.²⁸⁵ Ancak ordunun durumuyla bu denli yakından alakadar olmasının kökeninde, sadece askeri sorunlara hasredilmiş bir bakış açısı değil aynı zamanda bir takım teolojik nedenler de yatar ve bu nedenler imama itaat ve isyan

²⁸⁵ Bkz., Pellat, *Ibn Al-Muqaffa: Conseiller du Calife*, s. 6-7; Demirci, *Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi*, s. 132.

konusuyla da yakından ilgilidir. Bu açıdan İbnü'l-Mukaffa'nın Risale'si, silahlı bir güç ile bir inanç sistemi arasında bu denli yakın ilgi kuran ilk metin olması bir kenara belki de tek klasik metindir. Bu yaklaşım, teopolitika olgusundan mülhem 'teomilitaristik' bir yaklaşım olarak görülebilir. Hiç şüphesiz bu yaklaşımın temellendiği bir vakalar bütünü vardır. Her şeyden önce bu ordu, bir ihtilal ordusudur ve herhangi bir ordudan daha fazla bir ideoloji ve inanç sisteminin etkisi altındadır. Üstelik bu etki, silahlı mücadelenin üzerinden uzun bir zaman geçmediği için hala kapsamlı ve derindir. Bu gücün kontrolsüzlüğü, büyük bir tehlikeyi tetikleme potansiyeline sahiptir. İbnü'l-Mukaffa, bu potansiyeli şu sözlerle betimler:

*“Düşünce, söz ve davranışta onay nedir bilinmeyen bir toplulukla insanlara saldırmaya kalkışanın konumu, görenin korkuya kapıldığı, ama binicinin ondan daha çok korktuğu bir aslan binicisi gibidir.”*²⁸⁶

Öyleyse onun Horasan ordusuna değinmesinin asıl amacı halifeyi dini öğretinin kötüye kullanımı ve bunların silahlı kuvvetler üzerindeki etkileri konusunda uyarmaktır.²⁸⁷ Bu amaç, risalenin ana mesajıyla bağlaşıklık olmakla kalmaz aynı zamanda onun ortaya koymaya çalıştığı temel tasarımın da merkezinde yer alır. Dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'nın yapmak istediği şey, imama itaat ve isyanın şartlarını ele alarak imamın egemenlik alanını yeniden belirlemek, aynı zamanda da bu egemenlik alanının meşruiyetini temellendirmek suretiyle bu etkinin ufukta görünen muhtemel olumsuz sonuçlarından kaçınmak için halifeye yol göstermektir. Bunun için, Lowry'e göre, kuşkusuz hem Abbasilerin silahlı mücadeleleri sırasında halk kitlelerini harekete geçirmekte eksen söylemlerden birini oluşturan 'Muhammed rızası için' sloganının taşıdığı ideolojik anlamın askerler arasındaki aşırı Abbasi/Alıoğulları taraftarlığıyla ilgisini hem de muhtemelen sivil camiada ulemanın, hilafetin yetkisini sınırlama çabalarının bir uzantısı olan imamete dair yorumlarının etkilerini hesaba katarak halifenin mutlak otoritesi, mutlak itaat ve ulemanın konumu arasında bir korelasyona gidecekti.²⁸⁸ Böylece, Emevi karşıtı güçlerin kalkışmalarında kullandıkları başat teolojik slogan olan “*Yaratan'a*

²⁸⁶ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 107.

²⁸⁷ Yousefi, **İslam Without Fuqaha**, s. 16.

²⁸⁸ Lowry, “**The First Islamic Legal Theory: Ibn Al-Muqaffa' on Interpretation, Authority, and the Structure of the Law.**” s. 29.

ma'siyette kula itaat yoktur." önermesini silahlı güçlerin henüz kurdukları Abbasi düzenine karşı da kullanılma riskini göz ardı etmemiş olacaktı.²⁸⁹

Goitein de, risalede, ordunun durumunun merkezi bir önemi olduğunu düşünür.²⁹⁰ Fakat onun bakış açısı, Lowry'nin ordunun güncel durumundaki muhtemel aksaklıkları merkeze alan yaklaşımından farklıdır. Goitein, İbnü'l-Mukaffa'nın önerisinin aynı zamanda Emevi ordusunun yanlış inançlarını da hedef aldığını düşünür. Bu açıdan ordu için 'dinin doğru yorumu'nun kurallaştırılarak ordunun bu doğru yorumla talim ettirilmesi düşüncesi, Emevi ordu mensuplarının yanlış inanışlarını gidermeyi amaçlayan bir uygulama olarak da düşünülmelidir. Sonuçta Emevi yenilgisi ve doğal olarak da Abbasi zaferi kesinleştikten sonra eski Emevi ordusunu oluşturan kitlenin de, süreç içinde mevcut orduya dâhil edilmediğini düşünmemek için hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla Emevi iktidarı boyunca devletin resmi politikaları için destek bulduğu cebri anlayışın etkili olması; Abbasi iktidarında ise Kaderi düşünceleri savunan Mutezile'nin güçlenmesi aradaki politik devridaimin bir göstergesiydi.²⁹¹

İbnü'l-Mukaffa'nın önerisi, bu devridaimin sahil bir temele dayandırılarak stabilize edilmesini öngörüyordu:

*"Eğer Emiru'l-Mu'minin askerlere bilinen iyi şeyleri (maruf), açık, kısa ve veciz bir şekilde yazar, yapmaları gereken her şeyi kapsayan, yasaklanması gereken her şeyi açık ve anlaşılır bir dille açıklayan; gerekçeleri fazla uzatmayan bir emirname şeklinde yazarsa ve halkı yöneten (hukema) insanlara bunu ezberlettirirse; o zaman sıradan kişiler dahi bu kurallara uyar. Bu emanname ve bildiri, inşallah onların düşüncelerini düzeltir, başkalarına karşı delil teşkil eder, Allah indinde de mazeret olur."*²⁹²

Bu satırlarda İbnü'l-Mukaffa'nın asıl endişesinin, ordunun birliğinin sağlamak, anlaşmazlık sebeplerinin ve hoşnutsuzlukların kökünü kazımak gibi

²⁸⁹ Lowry, **agm.**, s. 30.

²⁹⁰ Goitein, **Studies Islamic History and Institutions**, s. 154-6.

²⁹¹ Bkz., Goitein, **age**, s. 155-6.

²⁹² Mustafa Demirci, **Abdullah İbnü'l-Mukaffa'nın Risaletü's-sahabe Adlı Risalesi: Takdim ve Tercüme**, s. 228.

görülmektedir. Zira en ufak bir tartışmanın ağır sonuçlara yol açabileceğini bilmektedir.²⁹³ Tartışmaların önüne geçildiği ve bir yasalaştırılmış kurallar bütününe riayet edildiği takdirde hem eski ordu mensupları arasındaki hem de devrim ordusundaki her türlü katı düşünce, inanç ve ideolojiler, artık daha saf, merkezi, sahil ve tutarlı bir forma kavuşturulabilecekti. Orduyu bir arada tutan, harekete geçiren, fedakârlık ve azim telkin eden bir inanç ve buna bağılı olarak maneviyatın sağlayacağı birlik ruhu ve başarılar böylece daha ulaşılabilir olacaktı. Aynı zamanda bu yaklaşımın, yeni kurulan düzeni, Emeviler döneminde ordunun, dolayısıyla da politikanın, kabileler arası değişken denge politikalarına dayanmasıyla ortaya çıkan bütün aksaklıklardan koruyacak bir üst imparatorluk bilinci oluşturmayı da tazammun ettiği açıktır.

İbnü'l-Mukaffa'nın, Mansur'a ordunun eğitilmesi için sunduğu önerinin gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği belli değildir. Ancak daha sonraları Samanilerin, Memlûkluların ve Osmanlı yeniçerilerinin eğitilmesi için askerin görev ve sorumluluklarını belirleyen Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnamesi tarzında bazı metinlere müracaat ettikleri bilinmektedir.²⁹⁴

3.2. İbnü'l-Mukaffa'nın İmamet Ekseninde Pers Yönetim Anlayışını İslamîleştirmesi

Yasama-yürütme-yargıda halife için güçlü bir meşruiyet temeli oluşturmayı istemesi, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşünce sistematğinde önemli olan ve vurgulanması gereken noktalardan birini teşkil etmektedir. 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, Abbasi devletine Pers yönetim anlayışını aşılama suçlaması da eşlik etti. Dolayısıyla bu meselenin ele alınması, daha sahil bir netice için elzemdir.

Bilindiği gibi Pers krallarının, Allah'tan gelen bir yetkiyle yönettiğine ve kararlar verdiği inaniyordu. Bu açıdan yaptıkları sorgulanamazdı. Kralın bu

²⁹³ Pellat, **İbn Al-Muqaffa: Conseiller du Calife**, s. 6.

²⁹⁴ Goitein, **Studies Islamic History and Institutions**, s. 158.

tanrısal erkine beşeri değil ilahi bir tıynette yaratıldıklarına inanılan bir din adamları zümresi de eşlik ediyordu.²⁹⁵ Kuşkusuz bu din adamları zümresi, daha önce de ifade edildiği gibi krala rağmen hareket edebilen ve kraldan bağımsız hukuksal formasyonlar belirleyebilme salahiyetine sahip değildi ve bir danışma meclisi görevi görüyorlardı.

Bu açıdan, İbnü'l-Mukaffa'nın bütün hukuksal formasyon yetkisini imamın elinde toplaması ve ulemanın içtihatlarını birer tavsiye kararı düzeyine indirgemesi Perslerdeki uygulamayla benzerlikler içeriyor. Ancak o, ileride daha ayrıntılı ele alacağımız gibi, her yörenin kendi arasında hatta her bir yörenin kendi içinde bile aynı konuda birbirine taban tabana zıt içtihatlarının olduğu bir manzarada, imamın fıkhi içtihatları ele alarak en uygun olanına karar verebilmesine²⁹⁶ olanak taşıyan düşüncesini öne sürmek için yeterli somut nedenlere de sahiptir. Onun Perslerdeki yapıyı İslamî düzene uyarladığı da, kuşku götürmez derecede açıktır. İbnü'l-Mukaffa, yöneticinin dağları yürütebileceği 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 kibleye ters dönmeyi emretse yapacakmışlar gibi konuşmaktadırlar.”*²⁹⁷

²⁹⁵ Mustafa Hafnavi, **Fikretü'd-devle fi'l-İslam**, Matbaat'ul-Ezher, Mısır, 1959, s. 10.

²⁹⁶ Mukaffa, **Risale**, s. 114.

²⁹⁷ Mukaffa, **Risale**, s. 107; Demirci, İbnü'l-Mukaffa'nın mezkûr cümlelerine burada verilenden tamamen farklı bir anlam verir: “*Ordunun sapık fikirlere kapılması durumunda devletin onların elinde tehlikeli bir oyuncağa döneceği 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 yürümeli, namaz kılanlara kibleyi değiştirmesini emretse dahi itaat etmelidir” sözleriyle, bu itaat dinî emirleri aşacak düzeyde olmasını savunur.*” Bkz., Demirci, **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi**, s. 135; Ancak Demirci, metni yanlış anlamlandırmış olmalıdır. Çünkü İbnü'l-Mukaffa, 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 Risale'nin çevirisini sunduğu makalesinde mezkûr yeri “*Bugün, Emiru'l-Muminin'in komutanlarından konuşanların çoğunun umumiyetle sözleri, amirlerinin söyledikleri şeyler hakkındadır. Eğer Emiru'l-Muminin'in dağlara yürü dese yürür, namazda kibleye ters dön dese dönerler. Bu sözlere, muhalif olanlar bile kolay kolay rıza göstermez, dinleyen kulağına girmez, çoğu kereler bu sözü işitenlerin kalbinde şüpheler uyandırır.*” şeklinde tercüme etmiştir ki, verilen mana İbnü'l-Mukaffa'nın düşünce sistemine daha uygundur. Bkz., Mustafa Demirci, **Abdullah İbnü'l-Mukaffa'nın Risaletü's-sahabe Adlı Risalesi: Takdim ve Tercüme**, İSTEM Dergisi,

İbnü'l-Mukaffa'nın, Abbasi ordusundaki bu türden aşırı görüşleri onaylamadığı ve halifeyi, bu aşırı görüşlerin neden olabileceği muhtemel sıkıntılara karşı uyardığı görülmektedir. İbnü'l-Mukaffa'ya göre, 'ehlu'l-kasd'²⁹⁸ olarak isimlendirdiği işin doğrusunu bilen nüslümanların 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-kasd) söyledikleri, işi daha güçlendirici, sultanı daha yüceltici, muhalifleri daha susturucu, muvafığı daha hoşnut edici ve Yüce Allah katında daha mazeret sağlayıcıdır.”*²⁹⁹

İbnü'l-Mukaffa'nın meseleye yaklaşımı önemsenmelidir. Çünkü sanılanın ve söylenenin aksine onun bu yaklaşımı, Sasani krallık anlayışından radikal bir kopuştur. Çünkü Sasanilerde kralın emri ne olursa olsun sorgulanamazdı. Hatta erdemli bir davranış bile, kral onu yasaklar yasaklamaz yapılmaması gereken bir yanlışa dönuşürdü. Dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncesi, Sasani egemenlik anlayışını radikal bir şekilde değiştirmiş olmaktadır. Değişimin radikallığı, 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. Biri [bunu gerçekleştiren], sapkınlık halindedir (çünkü) egemenlik yok sayılmıştır.”*³⁰⁰

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 erdemin kraldan gelen bir emirle günaha dönüşmesindeki mantıksızlıktan daha dikkat çekici bir şey vardır. O da, erkin erdemi günaha dönuştüren tanrısal yetkisi ve artık yasaklanan dolayısıyla günaha dönuşmüş

2008, Konya, sy. XII, s. 228; Krş., Abdullah İbnü'l-Mukaffa, **Risaletü's-sahabe**, tahk. Muhammed Kurd Ali, Daru'l-Muktebes, Beyrut, 2014, s. 8.

²⁹⁸ Bu kavramın geçtiğı yer için bkz., Abdullah İbnü'l-Mukaffa, **Risaletü's-sahabe**, tahk. Muhammed Kurd Ali, s. 8.

²⁹⁹ Mukaffa, **Risale**, s. 107.

³⁰⁰ Yousefi, **İslam Without Fuqaha**, s. 17.

erdemli davranışı sergilemeye devam edenlerin, egemenliği yok saydıklarından dolayı sapkınlıkla suçlanmalarıdır.³⁰¹ Buna benzer somut bir benzeşik fikir de, Firdevsi'nin Şahname'sinde geçen diyalogda saklıdır. Pashutan, İsfendiyar'a Rüstem'in öldürülmesi fikrine karşı gelmesi için tavsiyede bulunduğunda İsfendiyar bu tavsiyeye, kralın emrine karşı gelmenin Tanrı'nın fikrine karşı gelmek olacağı yönünde kesin bir tavırla cevap verir.³⁰²

Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi İbnü'l-Mukaffa'nın yaklaşımı, Pers krallık anlayışını radikal bir değişikliğe uğratarak onu İslamî bünyeye uyumlu bir hale getirdi. Onun, Pers krallık pratiğini İslamizasyonu bir kenara, Pers krallık anlayışıyla İslamî otoritenin ilahi kaynaklı vasfı arasında zaten bir paralellik de vardır.³⁰³ İlk bölümde de üzerinde durulduğu gibi insan türünün toplumsallaşmasının ortaya çıkardığı bir yönetim ihtiyacı, din faktöründen hiçbir zaman bağımsız değildi ve İslam dâhil bütün dinsel iddialar, beraberinde bir otorite ve bu otoritenin meşruiyeti sorununu tartışmaya açacak bir yorumsal aralık da taşıdılar. Sorun, bu geleneksel ve kadim paydaşlık ya da yorumsal aralık değil, bu aralığın sahîh sonuçlara ulaşmak için sağlayacağı katkının İslamîliğini garanti altına alamamaktı. Dönemin sosyopolitik, teopolitik, askeri ve ekonomik dinamikleri göz önüne alındığında İbnü'l-Mukaffa'nın çabasının temelinde de, bu garanti sorununun

³⁰¹ Dinkard'daki pasajın içerdiği fikir, İslam kelimesindeki temel tartışma başlıklarından biri olan hüsün-kubuh meselesi ile ilgili bir arka plana sahiptir. Bilindiği gibi Eşari 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-Mukaffa'nın Sasani egemenlik anlayışını değiştirerek İslam'a uyarladığı açıktır. Hüsün-kubuh için Bkz., İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", **DİA**, TDV, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 60-62.

³⁰² Yousefi, **İslam Without Fuqaha**, s. 17.

³⁰³ Gerçekte, Hz. Yusuf'un (bkz. Yusuf Suresi, 101. Ayet.) 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-Mukaffa'nın kendisi tarafından çevrilenler de dâhil olmak üzere çeşitli kaynaklarda buna dair işaretler bulunabilir. Buna göre, hükümlarlığın krala verilmesi, eski İran ikonografisinde görülebileceği gibi Tanrı'nın şeref ve emanetini krala bahşeden, ilahi bir iznin olduğunu gösterir. Bkz., Yousefi, **İslam Without Fuqaha**, s. 14; İbnü'l-Mukaffa, Risalesi'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, 101.) diye dua etmiştir.*" der. Bkz., İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 104.

üstesinden gelmek arzusu vardır. Şüphesiz cari hukuksal uygulamalarda kendini gösteren inanılmaz çeşitlilik ve çelişki, bu arzuyu besleyen en önemli amillerden biridir. Bu amil, sonraki sayfalarda İbnü'l-Mukaffa'nın imamın/halifenin içtihat yerkişiyle ilgili yaklaşımı irdelendiğinde tekrar ele alınacak.

3.3. Mevcut İmama İtaat ve Şartları

Bilindiği gibi yöneticiye itaat ve isyanın sınırlarının ne olduğu İslam siyaset literatürünün en önemli konularından birisidir. İbnü'l-Mukaffa da, imama itaat ve isyan meselesini ele alan ilk metinlerin sahibi olarak özgün bir bakış açısı ortaya koymuştur. İbnü'l-Mukaffa'nın verdiği bilgiler ve meseleyi ele alışı göz önüne alınırsa, onun döneminde imama itaat konusunda iki temel yaklaşımın olduğunu görülür: İmama kayıtsız şartsız itaat etmek ve imama iyilikte itaat kötülükte isyan etmek. Onun yorumu, bu iki yaklaşımın, egemenliği halifeden yana sağlamlaştırmak üzere eksikliklerinden arındırılarak mezcedilmesine dayanır.

3.3.1. İmama Kayıtsız Şartsız İtaat

Yukarıdaki bölümde onun, imama itaatte ifrata düşen, dağların yürütülmesini ya da namazda kıblenin değiştirilmesini emrettiğinde bile imama uyulacağını salık veren itaat türünü eleştirdiğine yer verilmişti. Aslında İbnü'l-Mukaffa Risale'sinde, itaatte ifrata düşen yaklaşımı reddettikten sonra imama 'iyilikte itaat ma'siyette ise isyan edilmesi' gerektiğini iddia edenlerin görüşlerini ele alır ve onların bu görüşlerini reddeder. Daha sonra tekrar imama kayıtsız şartsız itaat edenleri ele alır. Yani o, ilk önce itaatte aşırı gidenlerden, sonra isyanı ma'siyette mümkün görenlerden, daha sonra ise tekrar kayıtsız şartsız itaati kabul edenlerden bahseder. Konu bütünlüğü açısından itaatte ifrata düşenlerin görüşlerinden sonra imama kayıtsız şartsız itaati savunanların görüşlerini ele almak daha uygundur.

İbnü'l-Mukaffa, bütün işlerde imamlara itaat etmek gerektiği; itaati emredilen şeyin yerine getirilmesinin Allah'a isyan etmek manasına gelip gelmeyeceğinin önemli olmadığı iddiasıyla ortaya çıkanlardan bahseder ki, bunlar

halife namazda kıblenin yönünü değiştirmelerini emretse yapacaklarmış gibi konuşanlardır. Bu yanlış düşünceye sahip olanlara göre imamlar, işleri yürütenler (ulu'l-emr) ve bilgili kişiler olduklarından hiç kimse onların gözetmeni olamaz. İnsanlara düşen, yalnızca itaat etmek ve teslim olmaktır:

*“Başkalarının da şöyle dediklerini duyarız: Bilakis, bütün işlerimizde imamlarımıza itaat ederiz; ne Allah’a itaati, ne de isyanı ararız. Hiç birimiz onların gözetmeni olmaz. Onlar işleri yürütenler (ulu'l-emr) ve bilgili kişilerdir. Bize düşen yalnızca itaat etmek ve teslim olmaktır.”*³⁰⁴

İbnü'l-Mukaffa'ya göre bu görüş sultanı zayıflatmakta ve itaati berbat etmekte, ma'siyette isyanı öngören görüşten daha az zararlı değildir. Çünkü Allah'a isyanı helal sayma konusunda, çok aşırıya ve ileriye varır.³⁰⁵ Bazılarının dile getirdiği, İbnü'l-Mukaffa'nın ise kesinlikle zararlı gördüğü ve karşı çıktığı bu itaat kültürü, özellikle Kufe, Horasan gibi muhitlerde henüz güçlü bir şekilde kendisini göstermeye başlamış ilk Şii eğilimlerin içinde kendini gösteren yanılmaz ve tabiatüstü güçlere sahip bir Şii imamet anlayışının arketipi gibidir.³⁰⁶ Özellikle Cafer-i Sadık ve Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin şahsında somutlaştırılan bu kült, gittikçe daha sekte bir düşüncenin ortaya çıkmasına yol açacaktı.³⁰⁷ Dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğunda ittifak eden Şia'nın Keysaniye kolu mensupları bu düşünce ile namaz, oruç, zekat ve hac gibi şeri rükünleri te'vil ederek belirtilen rükünlerin bazı kişileri ifade ettiğini iddia edecek ve hatta bir kısmı bu kişiye itaate ulaştıktan sonra şeri uygulamaları terk etme yolunu seçeceklerdi. Şehristani'nin düşündüğü gibi dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğuna inanan kimsenin, bu kişi olmadığı zaman tabiatıyla dini de olmayacaktı.³⁰⁸ Keysaniyye'nin bir alt kolu olarak Rizamiyye mezhebi de, farzları terk etmeyi din olarak benimseyerek dinin sadece imamı

³⁰⁴ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 108.

³⁰⁵ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 108.

³⁰⁶ Razi, **İtikadatu firaki'l-muslimin ve'l-muşrikin**, s. 52-63; Şia'nın imamet yaklaşımları için bkz., İhsan İlahi Zahir, **Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı**, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Avşaroğlu Mat., Ankara, 1984, s. 46-94; Ebu'l-Feth Tacuddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristani,, **el-Milel ve'n-nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul, 2015, s. 186-254.

³⁰⁷ Bkz., R. B. Buckley, **İlk Dönem Şii Çılgınlığı**, çev. Mehmet Atalan, Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10:2, 2005, s. 155-6 ve 159.

³⁰⁸ Şehristani, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 188; Keysaniyye fırkaları için ayrıca bkz., Eşari, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, s. 49- 55; Razi, **İtikadatu Firaki'l-Muslimin ve'l-Muşrikin**, s. 62-3.

bilmekten ibaret olduğunu iddia ettiler. Onlardan bir kısmı da dinin, birinin ‘imamı bilmek’ diğerinin ‘emaneti eda’ olmak üzere iki şeyden ibaret olduğunu, bu iki şeyi yerine getiren kimsenin kemale vasıl olup kendisinden teklifin sakıt olacağını söylüyorlardı. Ebu Müslim’in de bu mezhepten olduğu söylenmekteydi ki ³⁰⁹ o, öldürülünceye kadar Horasan ordusu ve bölgesinin tartışmasız sözü en çok dinleneniydi.

Yine başka bir Şia kolu olan Ravendiyye ise, imametin, Abbasi devletinin kurucusu Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Kureşî’nin (ö.125/743) hakkı olduğunu iddia etti.³¹⁰ Tabii bu iddia, imamet hakkını tazammun ve müdafaayla sınırlı kalmadı. Aynı zamanda tenasüh inancını benimsemiş, Hz. Âdem’in ruhunun Osman b. Nehik’te, kendilerini yedirip içirenin Mansur, Cebrail’inse Heysem b. Muaviye olduğuna inanmışlardı. Öyle ki Mansur’un sarayına gelip “*İşte Rabbimizin sarayı!*” diyecek kadar ileri gitmekte de bir beis görmemişlerdi. Mansur, buna karşılık elebaşlarını tutuklayınca 140/758 yılında bu fırkaya mensup kimseler Mansur’a karşı ayaklandılar. Zaten Horasanlılar olarak tarafını tuttıkları Ebu Müslim 137/755’te Mansur tarafından öldürülmüştü.³¹¹ Görünen o ki, tasarrufu kendilerinden yana olmadığı zaman her halükarda yerine getirilmesi gereken emirlerin sahibi olarak gördükleri ve rab dedikleri imama karşı ayaklanmakta bir çelişki ya da sakınca görmediler. İmama itaatle ilgili İbnü’l-Mukaffa’nın aktardığı bu türden aşırı uç fikirlerin söz konusu Şia mezhepleriyle ilgisi açıktır ve İbnü’l-Mukaffa, imamı uyardığı bir konuda uzak görüşlülüğünü göstermiş oluyordu.

3.3.2. İmama İyilikte İtaat Kötülükte İsyan

İbnü’l-Mukaffa, imama her halükarda itaatin gerekli olduğunu düşünenlere karşı çıktığı gibi insanlardan bir grubun Yaratıcı’ya isyan konusunda yaratılana itaat

³⁰⁹ Şehristani, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 198; Rizamiyye için ayrıca bkz., Eşari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 52.

³¹⁰ Razi, *İtikadatu firaki’l-muslimin ve’l-muşrikin*, s. 63; Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineveri, *İslam Tarihi*, çev. Nurettin Bolelli, Hivda İletişim Yay., İstanbul, 2007, s. 416-418.

³¹¹ İbnü’l-Esir, *el-Kamil fi’t-tarih*, c. V, s. 407.

olmadığını öne sürmelerini de eleştirir. Söz konusu gruba göre imam, Allah’a isyanı (günahı) emrederse isyan edilmeyi; Allah’a itaati emrettiğindeyse, itaat edilmeyi hak etmektedir:

“ İnsanlardan bir grubun şöyle dediklerini duymaktayız: ‘Yaratıcı’ya isyan konusunda, yaratılana itaat yoktur.’ (Bu İnsanlar) görüşlerini şöyle bir yanlış temele oturturlar: ‘İmam bize Allah’a isyanı (günahı) emrederse, isyan edilmeye layık olur. İmam bize Allah’a itaati emrederse, itaat edilmeyi hak eder.’”³¹²

Fakat o, bu çıkarımların yanlış bir temele dayandığını düşünür. Ona göre günahta imama isyan edildiğine, itaatte ise imam dışındakilere itaat edildiğine göre hem imam hem de onun dışındakiler, itaat hakkı konusunda eşit durumda olurlar. Bu durum ise, şeytanın itaati kaldırmaya bahane kıldığı, toplumun imamsız kalarak düşmanlarına karşı zayıf düşmesi için verdiği bir vesvesedir:

“ Günahta imama isyan edildiğine, itaatte ise imam dışındakilere itaat edildiğine göre, hem imam hem de onun dışındakiler, itaat hakkı konusunda eşit durumda olurlar. Bu, şeytanın itaati kaldırmaya bahane kıldığı, insanların benzer olmaları, işlerini bir imamın yürütmemesi ve düşmanlarına karşı bir ağırlıklarının olmaması için kuruntu yaptığı bilinen bir görüştür.”³¹³

Hiç kuşkusuz bu yaklaşım da, mevcut teopolitik konumlanmaları göz önüne almaktadır ve hedefinde, büyük olasılıkla dinî nasları yorumlayarak imamı Allah’a itaatten çıkmış, böylece artık itaat edilmeye ehil olmayan bir yönetici olarak görüp ona karşı başkaldırıyı teşvik eden düşünce sahiplerinin argümanlarını boşa çıkarmak vardır. Dolayısıyla bu değerlendirme, Haricilik ekseninde yapılmış gibi görünmektedir. Hariciler, Sıffin savaşından beri siyasî otoriteyle sürekli bir savaş halinde kaldılar. Hüküm sadece Allah’a ait olduğundan ve Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyenler de kâfir olduklarından Allah’ın emrine aykırı her buyruk isyan edilmesi gereken bir neticeyi kendiliğinden doğuracaktı. Hem Allah’ın kitabına göre hüküm verilmediğini hem de imamın günah işleyerek Allah’a isyan ettiğini iddia etmek, bu neticeye varmakta en kolay yoldu. Onlara göre büyük günah işleyen

³¹² İbnü’l-Mukaffa, **Risale**, s. 107.

³¹³ İbnü’l-Mukaffa, **age**, s. 107-8.

imama isyan edilebilirdi.³¹⁴ Çünkü büyük günah işleyen kimse kâfir olmaktaydı.³¹⁵ Dolayısıyla bir kâfirin imam olarak Müslüman toplumu yönetmesine müsaade edilemezdi. İslamî hususiyet ve hassasiyetler göz önüne alındığında, iyi işlerde imama itaat edilirken Allah'ın razı olmadığı işlerde ise muhalefet edilmesi gerektiğini düşünmek ilkesel olarak doğru bir yaklaşımdır. Fakat İbnü'l-Mukaffa'nın burada karşı çıktığı şey, bunun itaatsizlik için bir bahane olarak suiistimal edilmesi ihtimaliydi. Bir devlet düzeninin işleyişi için ihtiyaç duyacağı stabilite, sınırları ve ilkeleri belirlenmemiş bir isyan ahlakıyla sağlanamazdı. Sonuçta Haricilerin gözünde Hz. Ali bile dinden çıkmış bir mürted olarak devrilmesi gereken bir yöneticiydi. Üstelik imamın günah işleyip işlemediğinin, isyanı hak edip etmediğinin de Kur'an ve sünnet'ten yapılan çıkarım ya da yorumlar yoluyla elde edilen bir temele dayandırılması gerekiyordu. Doğal olarak iyi (sevap) ve kötü (günah) olanı belirleme yetkisi dindedir; dolayısıyla da dinin dayandığı yazılı ve sözlü kaynaklara müracaat etmek kaçınılmazdı. İbnü'l-Mukaffa'nın imama itaat ve isyanın bu türden yorumuna karşı çıkması, henüz sistematik bir metodolojiden yoksunluk ve bu yoksunluğun Hariciler örneğinde görüldüğü gibi suiistimal edilerek düzensizliğin kaynağı haline gelmesidir. Risale'de, Emevi iktidarı süresince etkili bir toplumsal unsur olan ve birçok kez ayaklanarak düzeni zor durumda bırakan Haricilerin görüşlerinden söz edilmesi onların Abbasiler döneminde de bir tehdit oluşturabilecek kadar taban bulmaya devam ettiğini gösteriyor.

3.3.3. İmama İtaat ve İsyan Meselesinde İbnü'l-Mukaffa'nın Yaklaşımı

İbnü'l-Mukaffa, imama itaatin/isyanın sınırları ve muhtemel nedenlerini belirlemede iki aşırı ucu temsil ettiğine inandığı görüşleri ele aldıktan ve bu görüşlerin yanlışlığını gösterdikten sonra bu ziyadesiyle hassas ve tartışmalı konuda kendi tahlilini sunar. Aslında onun bu meselede vardığı sonuç, erdem ve doğru görüş

³¹⁴ Adnan Demircan,, “Harici Fırkaları”, ‘**Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi**’ içinde, haz. Adnan Demircan, Beyan Yay., İstanbul, 2000, s. 116.

³¹⁵ Eşari, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, s. 102-132; Razi, **İtikadatu firaki'l-muslimin ve'l-muşrikin**, s. 46- 51.

sahibi olarak adlandırdığı³¹⁶ bir kesimin görüşlerini onaylamak ve bu görüşleri ayrıntılandırmaktır. Dolayısıyla onun tahlili, hâlihazırda bazılarınca ortaya konulmuş ve kendisinin de uygun bulduğu çözümle paraleldir. Bu açıdan erdem ve doğru görüş sahiplerine atfettiği düşünceleri onun kendi görüşleri olarak da kabul etmemek için hiçbir neden yoktur:

“Erdem ve doğru görüş sahipleri, şöyle demiştir: ‘Yaratan’a isyan konusunda yaratılana itaat yoktur diyenler isabet etmişlerdir; ama imama itaati ortadan kaldırmakta ve küçümsemekte isabet etmemişlerdir. Gerçeği kavradıklarından dolayı, imamlara itaati kabul edenler isabetli düşünmüşlerdir; ancak bütün belirsiz bıraktıkları işlerde ise isabet etmemişlerdir.’”³¹⁷

İbnü’l-Mukaffa daha sonra şöyle devam eder: *“Allah’a isyan konusunda imama itaat edilmeyeceğini kabul edişimiz, tamamen Allah’ın hiç kimseye yetki vermediği büyük farzlardan ve sınırlardan oluşundan dolayıdır. Söz gelimi imam, namaz, oruç ve hacı yasaklamaya, hadleri engellemeye, Allah’ın haram kıldığını mübah kılmaya kalkışsa, bu konularda asla yetkisi yoktur.”³¹⁸*

Görünen o ki, bu temzic ve telfike dayalı tahlil, imama itaat ve isyan konusunda düşünce üretenlerin aşırılıklarını törpülemek ve olumluluklarını onaylamak eksenlidir. Fakat erdem ve görüş sahiplerinin dolayısıyla İbnü’l-Mukaffa’nın *“Bütün belirsiz bıraktıkları işlerde ise isabet etmemişlerdir.”* diyerek eleştirdiği imama itaati kabul edenlerin düşüncelerindeki muğlaklık ve müphemliği gidermek için hiçbir şey yapmamış olduklarını görmek şaşırtıcıdır. Ancak egemenin ve egemenliğin icraat kudretinin sınırlarıyla egemene itaatin sınırlarını belirlemekte karşılaşılan paradoksal zihinsel belirsizliğin kadim tarihi göz önüne alındığında bu şaşırtıcılık yerini pek ala anlayışa bırakabilir. Çünkü burada söz konusu olan şey,

³¹⁶ İbnü’l-Mukaffa risalesinde bu kesim için “Ehlu’l-fadl ve’s- savab” tanımını kullanır. Bkz., Abdullah b. Mukaffa, **Risaletü’s-sahabe**, tahk. Muhammed Kurd Ali, s. 9. Bu, aslına bakılırsa çok önemli bir noktadır ve üzerinde durulmalıdır. Çünkü başta Cabiri olmak üzere birçok araştırmacı onu Pers krallık pratiğini İslam devletine ithal etmekle suçlar. Görünen o ki, İbnü’l-Mukaffa imama itaat ve isyanla ilgili görüşlerini ‘Ehlu’l-fadl ve’s- savab’ ve ‘Ehlu’l-kasd’ diye isimlendirdiği bazı düşünürlerin bu husustaki yaklaşımlarına paralel olarak ortaya koymaktadır. Bu nokta, mevzu bahis düşünürlerin, imamete dair itaat ve isyan eksenli dile getirilen fikirlerin aşırı uçlarını törpüleyen nispeten daha mutedil bir görüş ortaya koyduklarını, onların aşırılığın her iki ucunda bulunan hiziplerle ilgilerinin olmadığını hatta ilk proto-sünnî alimler olduklarını pek ala düşündürtebilir.

³¹⁷ İbnü’l-Mukaffa, **Risale**, s. 108.

³¹⁸ İbnü’l-Mukaffa, **age.**, aynı yer.

itaat vurgulandığında despotik/tiranik düzene doğru, isyan önemsendiğinde ise Proudonvari bir anarşik düzene doğru sallanıp duran bir sarkacı andırmaktadır. Gerçekte, risalenin hilafet makamına sunulmak üzere hazırlanmış olması ve doğrudan halifeye hitap eden dili, İbnü'l-Mukaffa'nın bu konudaki belirsizliğin üzerine gitmemekte mazur görülmesi için iyi bir neden sayılabilir. Hatta Goitein İbnü'l-Mukaffa'nın, devlette önemli görevler üstlendikleri halde halife tarafından öldürülen Ebu Müslim ve onun komutanlarından olan Sunbaz gibi Farisi kökenli kişilerin akıbetine şahit olmuş birisi olarak halifeye doğrudan hitap eden politik bir risale kaleme alma cesaretini gösterebilmesine hayret eder.³¹⁹ Dolayısıyla halifeye devlet düzenine ilişkin bir yığın reformun sunulduğu bir taslakta İbnü'l-Mukaffa'dan egemene isyanın şartları, sınırları ve türüyle ilgili uzun uzadıya ayrıntılı bir değinide bulunmasını beklemek pek mümkün değildir. Çünkü bir ihtilalin olası bütün sarsıntılarıyla gerçekleşmesinin ardından psikolojik, sosyolojik, politik, teolojik bağlamda fiili durum hala kırılmalıdır. İsyen başarıya ulaşmıştır ancak bir geçiş sürecinin bütün belirsizlikleri, eski düzenin kalıntıları üzerine yeni bir sistematik inşa etme çabaları bu kırılmalığı beslemeye devam etmektedir. Bu açıdan sonraki tespitlerinde de, isyanın nerede başlayacağı ve biteceğıyle ilgili çıkarımlara rastlanmaz. İzahatlar itaat meselesi eksenli devam eder ve isyana kabil şartlar değil halifeye itaatin zorunlu olduğu hilafetin yetki kullanım alanları ifade edilir:

“Kendisinden başkasına itaat edilemeyen konuda imama itaati kabul edişimiz, sevk ve idarenin tamamen Allah'ın imamların eline verdiği düşünce, tedbir ve yönetim konusunda oluşundan dolayıdır. Bu konuda başka hiç kimse için yetki ve itaat yoktur. Savaş ve barış, tahsil ve taksim, atama ve görevden alma, eser (gelenek/töre) bulunmayan konuda akıl yürüterek karar verme, hadleri ve hükümleri Kitap ve Sünnete göre yürütme, düşmanla savaş ve anlaşma, Müslümanlar için alma ve onlara verme gibi. Bütün bu iş ve benzerleri, Allah'a karşı vacip olan itaattendir. İmam dışında hiçbir insanın bu konularda yetkisi yoktur. Kim bu konularda imama isyan ederse ya da onu desteksiz bırakırsa nefsin helak etmiş olur. Bundan dolayı “akıl ve din” konusu birbirinden ancak Allah (c.c.)'ın verdiği delillerle ayrılır.”³²⁰

³¹⁹ Goitein, **Studies Islamic History and Institutions**, s. 154.

³²⁰ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 108-9.

Onun tarafından çizilen bu çerçevenin, daha sonra halifenin görevleri başlığı altında birçok kelim ve fıkıh kitabında yer aldığı görülür. Bu, aynı zamanda halifenin niteliğine yönelik yaklaşımların ortaya atıldığı bir zemin de oluşturdu. Halifenin icra edeceği görevlerin gerektirdiği bilgi ve birikime sahip olması, görevini layıkıyla yerine getirebilmenin ön koşuludur. Dolayısıyla halifenin duruma dâhil olması gerektiği zaman kadıların aldığı kararları inceleyip varsa yapılan haksızlıkları giderebilmesi için kitap, sünnet, icma ve kıyasın bilgisine en azından kadı düzeyinde sahip olması beklenebilir. Maverdî, Bakıllanî, Taftazanî, Bağdadî, Ferra, Cuveynî, İbn Haldun, Amidî, Curcanî gibi birçok âlim bu hususta böyle düşündüler. Ebu'l Muin en-Nesefî ve Gazalî gibi âlimler ise imamet için müctehid olmak şartını aramadılar.³²¹

İbnü'l-Mukaffa, itaatsizlik hakkının niteliği ve sınırlarıyla ilgili belirsizliği gideremedi çok genç yaşta öldürüldü. Dolayısıyla iki aşırı uca doğru sallanıp duran sarkacın hareketinde dengeyi yakalayabilmek, Sünnî ulemanın uhdesinde kaldı. Sünnî ulemanın, seleflerinin 'belirsiz bıraktıkları konularda'ki mesaisi, kelim ve fıkıhta oldukça zengin bir literatür oluşturdu. Ancak bu zenginliğin, makûs paradoksu aşabildiğini söylemek zordur. Zalim imama karşı alınacak konum³²², imama isyan için gereken sayı³²³, imamın hangi durumlarda görevinden azledileceğine³²⁴ dair isyan eksenli çoğul bir literatüre rağmen böyle bir görüntü vardır. Çünkü mevzubahis isyan literatürün varlığı bile, yönetenin haklarına ve ona gerekli itaatin gösterilmesine yoğunlaşmanın, çoğu Ehl-i Sünnet ulemasının düşüncesinin merkezinde yer almasının önüne geçemedi. Sünnî düşünce, her ne kadar 'masiyette itaatsizlik'i vurgulasa da bunun pratikte çok az etkisi oldu. Çünkü zalim yöneticilere direnme hakkı, dolaylı olarak dikkatli bir biçimde sınırlandırılmayan faktörlerle ilgilidir. Böylelikle, Ehl-i Sünnet'in çoğu ulemasına

³²¹ Bkz., Abdulkahir Bağdadi, **Kitabu usulî'd-din: Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Ömer Aydın, İşaret yay., İstanbul, 2016, s. 314-5; Şehristani, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 208; Ebu'l-Hasan Habib Maverdi, **Ahkamu's-sultaniyye**, çev. Ali Şafak, Bedir Yay., s. 55-62; İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Ateş, Dergah Yay., İstanbul, 2016, s.; Hasan Gümüšoğlu, **İslam'da İmamet ve Hilafet**, Kayihan Yay., İstanbul, 1999, s. 191-195; İmamın hak ve görevleri için bkz., Gümüšoğlu, s. 296-316.

³²² Eşari, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, s. 333.

³²³ Eşari, **age**, s. 334; Nevin, **İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, s. 281.

³²⁴ Nevin, **age**, s. 260- 291.

yöneltiren eleştirisi, mevcut durumu korumaya daha fazla öncelik tanımlarıydı.³²⁵ Hatta onlar zalim yöneticiye direnme hakkını kabul etseler bile, bu kabulün sahaya yansması neredeyse imkânsızdı. Çünkü ulema, uygulanabilir ve bu yolla hükümetlerin takva derecelerini yoklayacak açık ve pratik bir ölçü koyamamıştı³²⁶ ki bu, İbnü'l-Mukaffa'nın 'belirsiz bırakılan şeyler' ifadesinin karşılığıydı ve Nevin'in söylediklerine bakılırsa h. 7. asır da bile hala öyleymiş gibi görünmektedir. Öte yandan şariat hükümlerine bağlanmayan yöneticiler karşısında kendisi vasıtasıyla kuvvet kullanma imkân ve hakkını verebilecek bir organ da yoktur. Bunun aksine itaat görevi, bu direnme hakkının üstüne yayılır ve onu kuşatır. Bunun sonuçlarından birisi, zalim hükümetler karşısında muhalefet prensibinin ayrıntılı bir şekilde ele alınıp temellendirilmemesidir.³²⁷

Öyle görünüyor ki İbnü'l-Mukaffa, bir yandan Abbasi dönemi Şia'sında yaygın olan ve dini, imama itaate indirgeyen aşırı temayülü (ğuluvv) eleştirirken, çünkü bu ona göre Kur'anî ilkelerin açıkça ihlaline götürür, diğer yandan özellikle hükümdarın otoritesinin yerine Kur'an'ın önceliğini savunan Hariciler arasında yaygın olan isyan temayülünü de kabul etmez. Allah'a itaat etmeye ve Kur'an'ın ilkelerine uymaya davet eden rast gele birine itaat edecek olsaydık bu anarşiye ve otorite çokluğuna yol açardı ve bazı siyasî kışkırtıcıların dini, hükümdara karşı kullanmalarını beraberinde getirirdi. Aslında daha da önemlisi, bu durumda egemenliğin tesis edilmesi noktasında insanlar arasında eşitliği, bu eşitlik de halifeliğin kaldırılmasını gerektirirdi. Bu durumda da ümmet düşmanlarına karşı zayıf düşerdi. Ona göre doğru yol, bu iki temayül arasında bulunan itidalli 'ehlu'l-kasd'ın yoludur.³²⁸ Yukarıda da gösterildiği gibi, Sünnî düşünce aslında onun bu itidalli yaklaşımının üzerine temellendi.

³²⁵ “Sünnî anlayış, hilafet ve sultanlık arasındaki her türlü gerilime bir çözüm buldular: Halife, gerçekte bir kraldı. Sünniler nitelikli olmasa da onu halife olarak kabul ettiler. Yeni ortaya çıkan hükümdarlar, halifenin atadığı valilerin makamını istismar ettiğinde, Sünniler de onları halifenin valileri olarak kabul ederek karşılık verdiler. Halifenin sahip olduğu makamla ilgili çok önemli bir eksikliği söz konusu olduğunda, Sünniler zorunluluklara işaret ederek meşru saydılar. Krallar, halifelik makamını gasp ettiklerinde Sünniler buna karşılık olarak onları kendilerini halifenin memurları olarak görmeye teşvik ettiler. Halifelik ortadan kalktığında Sünniler halife veya imam ünvanını her türlü hükümdar için kullanarak karşılık verdiler.” Bkz. Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyaset**, s. 381.

³²⁶ Nevin, **age**, s. 234.

³²⁷ Nevin, **age**, aynı yer.

³²⁸ Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 268.

3.3.4. İbnü'l-Mukaffa'ya Göre İmamın/Halifenin İctihad Yetkisi Meselesi

Hiç kuşkusuz İbnü'l-Mukaffa'nın, hukuksal formasyon, ulema ve egemen arasında kurmaya çalıştığı ilişki, onun siyasal düşüncesinde neşet eden en özgün hatlardan birini oluşturur. Bu açıdan onun, ilk İslamî hukuk teorisini geliştirdiği³²⁹, dolayısıyla İslam'da devletin yasamada bulunmasını savunan ilk kişi olduğu³³⁰ ve risalesinin en derin yönünün İslam hukukuna özgü yaklaşımında yattığı³³¹ kabul edilir. Din ile siyaset arasındaki geçişkenliğin doğası, onun ilk hukuk teorisini geliştirdiği risalesinde, yönetime dair İslam düşüncesindeki ilk fikirlere de mesai harcamasını daha anlaşılır kılar. Onun, hukuki karar alma ve dinî-siyasî otoritenin komplikasyonları konusundaki hevesli teşhisi, günümüz bilim adamları tarafından hala geniş bir şekilde tartışılmaktadır.³³² Bu bağlamda onun hukuksal formasyonla ilgili hilafet kuramının, daha doğrudan kelami sayılabilecek diğer görüşlerine nazaran çok daha fazla ele alındığı söylenebilir. İbnü'l-Mukaffa'nın kuramında, hukuki karar alma mekanizmasındaki üstün ve nihai konumu ile süper üniter yetkilere sahip bir halife figürü çok belirgindir. Bu açıdan risalesindeki fikirlerden çıkarılan ve dikkat çekilen hemen hemen en önemli şey de bu oldu.³³³

³²⁹ Benjamin Jokisch, **Islamic Imperial Law; Harun-Al-Rashid's Codification Project**, Walter De Gruyter, Berlin, 2007, s. 60.

³³⁰ Fazlur Rahman, **İslam**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., VII. bsk, Ankara, 2004, s. 137.

³³¹ Yousefi, **İslam Without Fuqaha**, s. 9.

³³² Yousefi, **age.**, s. 16.

³³³ İbnü'l-Mukaffa'nın, halife'yi, hukuki emsali bulunmayan durumlarda kişisel yargısını devreye sokarak teolojik değerlendirmede bulunabilecek yegane otorite ve son karar mercii olarak gördüğüne dair ortak yaklaşımlar bkz.; Muhammed Qasim Zaman, **Religion and Politics in Early Abbasids**, Brill, Leiden, 1997, s. 83; Yousefi, **İslam Without Fuqaha**, s. 19; Joseph Schacht ve C. E. Bosworth, **The Legacy of Islam**, Clarendon Press, Oxford, 1974, s. 408; Patricia Crone and Martin Hinds, **The God's Caliph**, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 93; Niyazi, **İslam'da Devlet Felsefesi**, s. 125; Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 269; Subhi Mahmasani, **İslam Hukukunun Tedvini**, çev. İbrahim Kafi Sönmez, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. III, İstanbul, 1985, s. 318-9. Mahmasani bahsi geçen makalesinde İbnü'l-Mukaffa'nın yaptığı önerinin o dönemlerde bazı girişimlere rağmen hayata geçirilemediğini ama tam bin yıl sonra İbnü'l-Mukaffa'nın zamanında fakihleri ikna etmeyen bu önerinin aynıyla, Osmanlı Devleti tarafından kabul edildiğini ve Mecelle 1801. maddesiyle bunun

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 yansıtması bakımından ‘özel’, 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 özelleştire yaratan kültürel ortamla etkileşiminde gerçekleşir.³³⁴ İbnü’l-Mukaffa’nın, halifenin nihai kararını hukuki formasyonda belirleyici kabul eden önerisi de, belli bir toplumsal zeminde ortaya çıkması bakımından nesneldir ve bu açıdan onun fikri çabasını anlayabilmek için dikkatlerin bu nesnel zemine çekilmesi gerekiyor. İbnü’l-Mukaffa için nesnel zemin, ulemanın içtihadı kararlarının yarattığı çelişkili ve karmaşık durumdur. Kuşkusuz İbnü’l-Mukaffa’nın, bu zemin üzerinden ulemayı yeniden konumlandırmak istemesinin nedeni, ulemanın İslam 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 fıkhi konularda da görüş bildiren fukahadan 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 düşünüldüğünde, ‘düzen’ tartışmalarına katılan âlimlerin çoğunun fakih-mütekellim olmaları doğaldır.³³⁵ 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

şu şekilde vurgulandığını aktarır: “... Ve keza bir müctehidin bir hususta re'yi, nasa erfak ve maslahat-ı asra evfak (toplumun ve çağın ihtiyaçlarına daha uygun) olduğuna binaen anın re'yi ile amel olunmak üzere emr-i sultani sadır olsa ol hususta hakim ol müctehidin re'yine münafî diğer bir müctehidin re'yi ile amel edemez, ederse hükmü nafiz olmaz.” Bkz., Mahmasani, **agm**, s. 327.

³³⁴ Çelikel, Bülent, Ulemanın İhaneti: Gazali’nin Ulema Eleştirisi, TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2011, c. I, say: I, s. 137.

³³⁵ Recai Çetres, **Aslilik-Fer’ilik Bağlamında Kelam-Fıkıh İlişkisi**, Kelam Araştırmaları Dergisi, 13:2, 2015, s. 412.

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-Mukaffa, bu görüntüyü çok sarıh ve vazıh 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 hukuklarda 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 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”³³⁶

İbnü'l-Mukaffa'nın aktardığı durum, fıkıh dolayısıyla da İslamî hukuk açısından çok ciddi sıkıntılara işaret etmektedir. İslam hukukunca karşılığında ciddi cezalar verilen cinayet ve zina gibi büyük suçlarda dahi bir karar birliğinin sağlanamamış olması düşündürücüdür.³³⁷ İbnü'l-Mukaffa'nın 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

³³⁶ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 113.

³³⁷ Kuşkusuz İslam hukuku açısından bu karmaşanın niteliği ve nedenleri araştırılırsa dönemin durumu daha iyi ortaya koyulabilir. Bu açıdan İbnü'l-Mukaffa'nın yaşadığı dönem, İslam hukukunun gelişimi açısından da oldukça önemlidir.

merkezinine 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 görüşünü³³⁸ ortaya koyar ve buna kararlilikla 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 reyile ve onun dilinden işin birleştirilmesine yaklaştıracı olacağını umarız. Daha sonra da bu, inşallah ilerideki başka bir imam tarafından da uygulamaya konularak istikrar sürekli (hale getirilmiş) olur.”³³⁹

İbnü’l-Mukaffa’nın, 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. Onun bu önerisinden, önceki sayfalarda değinildiği gibi ulemanın otoritesizleştirilerek düzenin laik bir ideolojiye

³³⁸ Crone, Ortaçağ İslam siyasî düşüncesini ele aldığı kitabında, çok yanlış bir şekilde İbnü’l-Mukaffa’yı, imama itaat fikrinde aşırı uçları temsil eden gulat Şii grupları Keysaniye, Ravendiye ve Rizamiye’yle aynı kefeye koyar. Ona göre İbnü’l-Mukaffa halifeye, farklı içtihatları değerlendirip ‘Allah’ın kendisine ilham ettiği’ bir görüşle içtihatla bulunmasını istediğinde söz konusu aşırı Şii gruplarla aynı düşünmüş olmaktadır. Bkz. Patricia Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce**, s. 197-8. Fakat Crone, İbnü’l-Mukaffa ile bu aşırı Şii grupları yakınlaştırırken büyük bir yanlış yapmaktadır. Çünkü İbnü’l-Mukaffa’nın imamı, Kuran ve sünnetten delilleri getirilmiş çeşitli görüşlere bakarak yine Kur’an ve sünnete aykırı düşmeyen bir karar almak zorundadır. İbnü’l-Mukaffa’nın imamının, doğru veya yanlışla ilgili Kur’an ve sünnete aykırı düşmeden icra etmek zorunda olduğu bir hakemlik yapması başka bir şey, söz konusu firkaların imam ne derse desin itaatten bahsetmeleri başka bir şeydir. Üstelik İbnü’l-Mukaffa’nın bu gruplara olan tek muhalefeti bu durum da değildir. Önceden de belirtildiği gibi o, bu firkaların farz olan ibadetlere karşı menfi tutumlarını da şiddetle eleştirir. Crone’nun bu bariz hatasının nedeni, açıkça İbnü’l-Mukaffa’nın **Risaletü’s-sahabe**’sini iyi anlayamamış olmasıdır. Risale’nin gerçek değerini tespit edemediğini, İbnü’l-Mukaffa’nın bu eserini parantez arasında “İbnü’l-Mukaffa, ayrıca Risale’tü’s-sahabe mektubuyla bilinmektedir. Fakat bu sadece belli bir tarihi sorunun nasıl çözüleceğiyle ilgilidir; bu nedenle bir nasihat yazısı değildir.” diyerek geçiştirmesinden anlaşılmaktadır. Hâlbuki İbnü’l-Mukaffa’nın risalesinin hakiki tabiatı, parantez arasında çok yüzeysel bir şekilde geçiştirilemeyecek kadar derindir. Crone’nın, Risale’ye yaklaşımı için bkz., Crone, **age.**, s. 226.

³³⁹ İbnü’l-Mukaffa, **Risale**, s. 114.

hazırlandığı sonucunu çıkaran bazı oryantalist yorumları³⁴⁰ anlamak çok zordur. Bir karar mekanizması vardır ve ulemanın neticede sünnete- yani dine- ve kıyasa dayandırdığı içtihatları, bu mekanizmanın yakıtı konumundadır. Şüphesiz nihai kararı ulema değil halife vermiş olmaktadır. Ancak halifenin verdiği karar da, her halükarda kendisine ulaştırılmış bir dizi içtihattan derlenmiş olacağı için sonunda dine ve kıyasın dayandığı delillere, dolayısıyla ulemaya da, muvafakat etmesi kendiliğinden gerçekleşmektedir. Bu açıdan, halife hangi içtihatla karar kılsa kılsın, yaptığı tercih sonuçta bir âlimin ya da âlimlerin kararına dayandırılmış olacaktır. Şayet halifenin zaviyesinden hiçbir âlimin görüşü seçilebilir değerde olmasa ve halife, kendi görüşünü ortaya koyarak onu uygulamaya değer bulsa bile bu, Kur'an ve sünnete muğayir ya da muhalif olmamak zorundadır. Çözüm bu açıdan, sorunun doğasına uygundur. Sorunun, ulemanın farklı kararlarının ürettiği çelişkilerden kaynaklandığı bilindiğine göre çözümün zaten sorunun kaynağına tahvil edilerek elde edilemeyeceğini öngörmek, din ve devleti birbirinden ayırmaya ve ulemanın gücünü kırmaya yönelik bir niyet olarak okunmamalıdır.³⁴¹ İbnü'l-Mukaffa'nın imamı, sorunu aşmak için ya bir heyetin ya da âlimin seçimi noktasında

³⁴⁰ Pellat, **İbn Al-Muqaffa: Conseiller du Calife**, s. 8-9; Demirci, **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi**, s. 129-130.

³⁴¹ Aykut'a göre İbnü'l-Mukaffa, siyasi gücün 'halife'ye değil 'egemen' e ait olduğunu ve hukukun temel ilkelerinin, İslamî kanunla değil 'bir grup uzman bürokratin' egemene sunacağı bir 'Güvenlik Sözleşmesi'yle belirlenmesi gerektiğini düşünmekte ve yönetilenleri bir 'dini cemaat' değil, belirli ticari, etnik, sosyal vb. organlara bölünmüş bir topluluk olarak telakki etmektedir. Bkz., A. Sait Aykut, **İslam Siyasal Realizminin Doğuşu ve İbnü'l-Mukaffa'nın Siyasal Fikirleri Üzerine – İbnü'l-Mukaffa ve Machiavelli Mukayesesi**, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Y.T.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2005, s. 9-10. Ancak İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal tasarısı, din ve siyasetin arasını açmaz. Aksine dini, halifenin şahsında siyasal olanla daha da kaynaştırır. Daha önceden de belirtildiği gibi İbnü'l-Mukaffa, Risale'sinde 'egemen' anlamını en bariz ifade eden 'sultan' kelimesini sadece üç yerde kullanırken 'emirü'l-müminin'i elli altı yerde, 'imam'ı on dokuz yerde, 'halife' yi ise dört yerde kullandığı görülür. 'Egemen'e seslenirken dinsel bir arka planı da ihtiva ettiği tartışma götürmez olan 'emirü'l-müminin', 'imam', 'halife' gibi kavramları tercih eden bir düşünürün, halifenin şahsında sadece saf bir siyasal güç tasarladığını düşünmek yanıltıcıdır. İbnü'l-Mukaffa, halifeye hukukun temel ilkelerini İslamî kaynaklardan bağımsız olarak ele alınmasını da tavsiye etmez. Yukarıda da gösterildiği gibi o, ulema tarafından uygulanan hükümlerin kaynaklarının, şu ya da bunun geçmişte uyguladığı herhangi bir uygulama değil Kur'an ve sünnet olması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla onun önerisinin, ulemanın ve -ulemanın şahsında- İslamî hukukun devre dışı bırakılarak yerine bürokratik bir anayasal mekanizma getirdiğini iddia etmek mümkün değildir. İbnü'l-Mukaffa, yönetilenleri, onun gözünde bir imparatorluğun kozmopolit demografik ögesi olarak görmektedir. İbnü'l-Mukaffa'nın, çoğulcu bir toplumsal yapının pratikte kaçınılmaz olduğu bir imparatorluk gerçeği karşısında, yönetilenleri, 'dini cemaat' olarak değil de belirli ticari, etnik, sosyal vb. organlara bölünmüş bir topluluk olarak düşünmesi, vakıya da onun teorisinin her hangi bir yönüne de aykırı düşmemektedir. Önceden de değinildiği gibi 'Din Devleti'ni, mümkün olan en adil ve uygulanabilir devlet modeli olarak kabul eden İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinden ısrarla modern, pozitivist, laik ve Makyavelci bir devlet tasarısı çıkarmaya çalışmak, anlaşılması güç bir durumdur.

bir krizle karşı karşıya kalmayı göze almış olarak ulemadan bir hakem heyetini veyahut bütün ulemayı temsilen sadece bir âlimi karar mekanizmasının tepesine yerleştirecekti ya da bizzat kendisi bizzat bu görevi icra edecekti. Tercihinin ikincisinden yana kullanılması, sadece fayda açısından değil tutarlılık açısından da daha makul görünmektedir. Filvaki tartışılması gereken şey, İbnü'l-Mukaffa'nın ulemanın gücünü kırmak³⁴², halifenin ve ulemanın otoritesini kıyas konusu yapmak³⁴³ ya da dinle devleti ayırmak isteyip istemediği değildir. Ulemayı kişisel olarak önemsiz gördüğünü düşünmemize neden olacak her hangi bir çıkarıma onun eserlerinde rastlamak zaten mümkün değildir. Tersine o, erdemli ve doğru görüş sahipleri olarak tavsif ettiği ulemaya karşı bir önyargı taşımadığını gösterir. Toplumun sağlıklı bir sosyal, dinsel, psikolojik ve siyasal örgütlenmesi için dinde bilgili fakihlerin önemine vurgu yapan ve halifenin yakın çevresinde bulunmak için dinde bilgi sahibi olmayı gerekli özelliklerden birisi olarak kabul eden de kendisidir. Dolayısıyla din ve maneviyatın, onun sistematüğünde ayrıcalıklı bir yeri olduğu

³⁴² Cabiri, İbnü'l-Mukaffa'nın içtihatlarıdaki farklılığı gerekçe göstererek kıyası eleştirmesinde siyasal bir arka plan olduğunu düşünür. Hiç kuşkusuz bu çalışma da, arkaplanın siyasal karakterini sadece kabul etmeye değil aynı zamanda bu arka planı göstermeye de dayanıyor. Ancak Cabiri, göstermek istediği arka planı, açıkça İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncelerini bağlamından kopartarak elde ettikleriyle besler. Cabiri, "İbnü'l-Mukaffa'ya göre kıyas yanlışlığa yol açıyor." der ve İbnü'l-Mukaffa'nın kıyasla ilgili "Kim, din ve hüküm konusunda kıyasa bağlanmak ve ondan ayrılmamak isterse, yanlışlara düşer, şüpheli şeylere girer, bildiği ve gördüğü kötü şeyleri gizler, kıyastan ayrılmaktan hoşlanmadığı için kıyası terketmez." ifadelerini aktarır. Sonra "Belirtmeye gerek yoktur ki, burada İbnü'l-Mukaffa, kıyası fıkhi ya da dini açıdan eleştirmiyor. Kesinlikle böyle bir şey yok. O, soruna salt siyasî olarak bakıyor. Kıyasa göre hareket etmek, yargıca özgürlük vermek demektir. Bu da halifenin iktidarına ortak kılınması gibidir. Oysa gördüğümüz gibi, İbnü'l-Mukaffa'ya göre bütün türleriyle iktidar yalnızca imamın olmalıdır." der. Bkz., Cabiri, **Arap-İslam Siyasal Aklı**, s. 444-5. Oysaki İbnü'l-Mukaffa'nın kıyasla ilgili söylediklerinin bütününe bakıldığında kıyasa değil onun yöntemsiz kullanımına karşı çıktığı görülür. İbnü'l-Mukaffa, Cabiri'nin bıraktığı yerden devamla şöyle der: "Hâlbuki kıyas güzelliklere vardır bir delildir. Vardığı sonuç iyi ve güzel olursa, alınır. Çirkin ve kötüye varırsa, bırakılır. Çünkü kıyası benimseyen, kıyasın bizzat kendisini amaçlamaz, tam tersine işlerin güzelliklerini, iyiliklerini ve sahiplerini gerçeğe ulaştıranlarını amaçlar." İbnü'l-Mukaffa'nın daha önce de değinildiği gibi, Aristo'nun eserlerinin kıyasla ilgili bölümleri olan *Kategoryas*'ını, *Paremeneas*'ını ve *Analitika*'sını ve *Ferforyos*'un *İsagoci*'sini çevirdiği de hatırlanmalıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, durum Cabiri'nin iddia ettiği gibi olsaydı kıyasa karşı çıkan bir düşünürün kıyasla ilgili eserleri çevirmeye bu denli istekli olması anlaşılabilir olurdu. Krş., İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 114-5; Demirci, **Risaletü's-sahabe**: Takdim ve Tecüme, s. 234; Abdullah İbnü'l-Mukaffa, **Risaletü's-sahabe**, tahk. Muhammed Kurd Ali, s. 15-6.

³⁴³ Çağdaşı ve meslektaşı Musa b. İsa el-Kisravi'nin konuya yaklaşımı, böyle bir yoruma daha uygundur. Kisravi, kendi resmi görev ve performansları için imamın/halifenin talimatlarına uymak zorunda olmadıklarını iddia edenlerin tutarsızlıkları üzerine **Kitabu'l-Munâkadât** isimli bir risale yazdı. Günümüze ulaşmayan bu risale, adından da anlaşıldığı üzere ulemanın iddialarındaki çelişkiyi merkeze alarak onun halife karşısındaki konumunu tartışmaya açmış gibi görünüyor. Bkz., Crone ve Hinds, **The God's Caliph**, s. 87; Kisravi'nin kitabı için ayrıca bkz., İbn Nedim, **el-Fihrist**, s. 185.

açıktır. Bu ayrıcalık, her halükarda ulemaya da toplumsal saygınlık, karar mekanizmalarında yer edinmesi gibi hususlarda payına düşeni verecekti. Öyleyse sorulması gereken başka sorular vardır. Ulemanın, hukuk mekanizmasındaki yerinin yeniden konumlandırılmasını gerektirecek somut gerekçeler var mıydı? Varsa bile bu somut gerekçeler, sadece içtihat farklılıklarının tahammül sınırlarını zorlayan çelişkilerle dolu kaotik bir manzaraya sebep olmasından mı ibaretti? Ya da İbnü'l-Mukaffa, Abbasi devletinin temelini yıkmaya çalışmak gibi gizli bir ajandaya sahip³⁴⁴ birisi olarak bunun düşünsel temellerini mi oluşturmaya çalışıyordu? Risale'nin, bir devletin temelini yıkmaktansa takviye etmeyi hedefleyen ve muhtasar olmasına rağmen de oldukça kritik işaretlemeler yapan derin bir reorganizasyon metni olduğu ortadadır. Ulemanın, içtihat yetkisini kullanırken aynı bölgede söz konusu edilen aynı konularda dahi çelişkili kararlar almasına neden olan bir metodolojiden yoksunluğu, hiç kuşkusuz İbnü'l-Mukaffa'nın kendi tanıklığıyla da doğrudan ele aldığı gibi³⁴⁵, ulemanın yeniden konumlandırılması için en önemli gerekçeyi teşkil etmektedir.³⁴⁶ Fakat tek başına bu gerekçe, ulemanın konumu ve katkılarıyla hilafet/imamet müessesesi arasında ilgililiği kurmak istemesinin nedenini yeterince izah etmekten uzaktır.

Bilindiği gibi, Emeviler döneminde kadınlar siyasî davalara bakmıyorlardı. Onlar daha çok miras, evlenme, had cezaları gerektiren haller ve benzeri konularda hüküm veriyorlardı.³⁴⁷ İbnü'l-Mukaffa'nın hukuki kararların çelişkisi üzerine kendi dönemi için anlattıklarına bakılır ve cinayet, zina gibi büyük suçlarla alakalı verilen hükümler de bile söz konusu olabilen çelişkilere değindiği³⁴⁸ göz önüne alınırsa hala

³⁴⁴ Mukaffa'nın Abbasi devletinin düşmanı olduğu ve devleti yıkmak istediğiyle ilgili bkz., Hamza, **İbnü'l-Mukaffa**, s. 55-7.

³⁴⁵ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 113.

³⁴⁶ Mukaffa ile aynı yüzyılın düşünürü olan Mutezili kelamcısı Dirar b. Amr da (ö. 200/815?) fukahanın çelişkili içtihatlarını eleştiri konusu yaptığı bir kitap yazdı. Dirar'a göre ihtilafların derinleşip sürmesinin birinci dereceden sorumluları bu ihtilafları kurcalayarak halkın birbirine düşmesine neden olan art niyetli fakihlerdir. İhtilaflardaki rollerinden dolayı bu tür fakihleri, peygamberlerinden sonra ümmeti saptıran Samiri ve Pavlus'a benzeterek onları bu ihtilafların temel sebebi gösterir. Ona göre Musa'nın (a.s.) ashabı Samiri ile İsa'nın (a.s.) ashabı ise Pavlus'la imtihan oldular. Bu ümmet de fakihleriyle imtihan oldular. Bkz., Dirar b. Amr el-Ğatafani, **Kitabu't-tahriş: İlk Dönem Siyasî ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı**, tahk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, Litera Yay., İstanbul, 2014, XVII.

³⁴⁷ Özkan, **Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi**, s. 90-2.

³⁴⁸ Bkz., İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 113.

bu konumlarını sürdürdükleri aşikârdır. Bu durumun, toplumun fay hatlarını harekete geçirerek sosyolojik birtakım sıkıntılara yol açtığı doğrudur. Fakat mevzu bahis çelişkili kararların aynı zamanda siyasal meşruiyet krizine neden olabileceğini gösterebilecek bir ipucu yakalamak yine de çok zordur. Dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'nın konuya ilgisinin siyasî faktörlere dokunan yanlarına da dikkat çekilmelidir. İbnü'l-Mukaffa, siyasal meşruiyet sorunsalının eninde sonunda hukuksal formasyonlar yoluyla ve doğal olarak ulema sınıfının dahliyle yorumlanacağını tahmin etmiş olmalıdır. Zaten imama itaat ve isyanın sınırlarını ele alması, de facto bir durumla alakadır ve büsbütün idealize edilmiş kuramsal yaklaşım değildir. Çeşitli kelami fırkaların da, özellikle bu sorunsal üzerinden tebarüz ettikleri hatırlanmalıdır. Dolayısıyla imamet, hilafet, otoriteye itaat ve isyan gibi siyasetle ilgili bütün yaklaşımlar, öyle ya da böyle fakihler ve mütekellimlerin uhdesinde işlenecekti. Üstelik sadece imamet gibi doğrudan din/siyaset ilişkisini belirleyen kavramlardan başka, ilk bakışta politikaya dair bir intiba uyandırmaları da referansları itibarıyla külliye politik ardıllarına sahip mürteb-i kebire, insanın sorumluluğu, iman-amel ilişkisi, halku'l-Kuran gibi birçok kelami problem de münhasıran ulemanın gündeminde olmaya devam etti. Buradan ulemanın hukuk mekanizmasındaki yerinin yeniden konumlandırılmasını gerektirecek hukuki ve teolojik somut gerekçeler olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Acaba, İbnü'l-Mukaffa neden ulemayı yeniden konumlandırır ve fıkhi meselelerdeki kaotik manzarayı dile getirirken kesinlikle daha az kaotik olmayan kelami tartışmaları da öne sürmedi? Gerçekten de İbnü'l-Mukaffa, ilginç bir şekilde ulemanın içtihat yoluyla ürettiği hukuki kaideler ve bunun ortaya çıkardığı çelişkili durumla daha yakından ilgileniyormuş gibi görünüyor.³⁴⁹ Bunun bize göre iki nedeni vardır: Birincisi, İbnü'l-Mukaffa'nın yargı -fıkıh- alanında ortaya çıkan karmaşa ve çelişki dolu vaziyeti doğrudan ele alıp değerlendirirken çok daha derin ayrılıkların vuku bulduğu kelamî tartışmaları doğrudan dile getirmemesi, halifeye önereceği yeni sistemi hilafete dair yapılan teolojik tartışmalara kurban vermek istememesidir. Bu hassasiyeti, risalesi boyunca kendini gösterir ve imama itaat/isyan meselesini ele aldığı anda dahi dengeli bir üslup kullanır. Onun daha somut ve pratik yansımaları

³⁴⁹ Rosenthal de, İbnü'l-Mukaffa'nın halifeye ülkesi için kapsamlı bir kanunname yazmayı öğütlemesini, ordu için bir kanunname istemesinden çok daha önemli bulur. Rosenthal'e göre İbnü'l-Mukaffa'nın, Kur'an ve sünnetin görüş belirtmediği ve seleften de bilgi ulaşmadığı konularda halifenin içtihadında ısrar etmesi o günkü ihtilafların ve İbnü'l-Mukaffa'nın bunlara karşı tavrının ışığında değerlendirilmelidir. Bkz., Erwin J. Rosenthal, **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**, çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996, s.106.

olması itibarıyla fikhî ayrılıkları öne sürerek önerisini yapması sahanın gerçeklerine ne denli vakıf olduğunu göstermektedir. İkincisi, İbnü'l-Mukaffa tutarlılığı sistematik düzeyde önemseyen bir zihin yapısına sahiptir ve kendisini açmaza sürükleyecek önermelerden kaçınmayı başarır. Başkanlığı dinî/dünyevî bütün yanlarıyla deruhte eden bir halifenin, ulemanın fikhî içtihat farklılıklarında nihai bir karar vermesinin pratik izahatlarını yapmak zor değildir ve o, bunu yeterince açık bir şekilde yapar. Ancak halifenin imametle dolayısıyla kendi konumuyla da ilgili konularda doğrudan kararlar alabilmesi, sorunun doğası gereği tuhaf bir durumla karşı karşıya gelmek demek olabilirdi. Örneğin bir halife, hilafet makamına ne zaman isyan edilebileceğiyle ilgili bir taslak sunabilir miydi? Ya da pek ala itaatın sınırlarını kendi lehine olabildiğince maksimize ettiğinde hangi hukuki yaptırım gücü onu bundan alıkoyabilecekti? Ulemanın hukuksal formasyon belirlemedeki yetkisiyle onu bundan alıkoyabileceği öne sürülse bile hukuksal formasyonu, nihai norma çeviren erk olarak bu karar da halifeye bağlı kalacağından ortaya, İbnü'l-Mukaffa gibi bir düşünürün sistematikliğinde görmek istemeyeceği paradoksal bir döngü çıkardı. Ne var ki egemenliğin doğası, paradoksal bir döngüye uygun değildir. Her hangi bir halifenin, kendisine karşı itaat ve isyan sınırlarını belirleyen şey, tamamen halifenin nevi şahsına münhasır bakış açısı olacağından bir sonraki halife için bu şartların yasal olarak uygulanabilir kalmaya devam edebileceğini iddia etmek zorlaşırdı. İbnü'l-Mukaffa'nın önerilerinin merkezinde ilkesel bir bütünlük ve standart elde edebilmek varken, halifeden halifeye değişebilecek oldukça öznel bir zeminde bunu gerçekleştiremezdi. Aynı özneliğin, İbnü'l-Mukaffa'nın içtihadî farklılıklarda son kararı verebilen hilafet yaklaşımında da ortaya çıkabileceği öne sürülebilir. Fakat iki durum arasındaki nüans fark edilmelidir. Birinci durumda halifeler, doğrudan kendi konumlarıyla ilgili olmayan farklı içtihatlar arasında Kuran ve sünnete en yakın olduğunu düşündükleri içtihadı seçmektedirler. İkinci durumda ise, verecekleri kararlar doğrudan kendi durumlarıyla ilgilidir. Bunun da ötesinde şartları, sunan da seçen de halifenin bizzat kendisi olmaktadır. Kişinin kendisiyle ilgili –üstelik egemenlik haklarını ilgilendiren- kararlar alırken öznellikten kurtulması büsbütün imkânsız değilse de çok zordur. Kendisinden kaçınılması zor bir öznellik ise, üzerine bir sistematik inşa edilmesine izin vermez.

3.3.5. İbnü'l-Mukaffa'nın Düşünce Sisteminin Siyasî Otorite ve Hukuk Arasındaki İlişkilere Etkisi

Hukukun, din-siyaset ilişkisinin somutlaştığı alan olarak önemi düşünüldüğünde, İslamî bir düzende, hukuku belirleme yetkisine sahip olmasından dolayı ulemanın iktidarla olan ilişkisindeki konumunun niteliği sorunuyla, İbnü'l-Mukaffa'nın bu kadar yakından ilgilenmesinin gerekçeleri 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.³⁵⁰ İbnü'l-Mukaffa'nın, bu kaosun toplumsal düzenlemeyi yani Şeriatı çelişkilere açık kılan taraflarıyla ilgili olduğu kadar; imamet çerçevesinde egemenlik tartışmalarının getireceği bir tanımlama sorununun üstesinden gelme çabasında da olduğundan söz edilmişti. 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 tanımını konusundaki argümanları siyasal sistem farklılıklarının temelini oluşturur.³⁵¹ Siyasal iktidar alanının dinsel, ideolojik ve geleneksel yasaları isim değiştirerek anayasa ve kanun adını almaktadır. Bu bağlamda kanunlar, kurucu siyasal iktidarın gücünü topluma dayattığı ilkelerdir. Hukuk, bu yönüyle kurucu, statükoyu koruyucu ve toplumu yeniden üretip düzenleyici bir araç olarak mutlak egemenlik çizgisinin kendine tanıdığı olağanüstü

³⁵⁰ Halis Çetin, **Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine**, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, c. III, sy. II, 2002, s. 9.

³⁵¹ Çetin, **agm.**, s. 9-10.

bir ayrıcalıktır.³⁵² İbnü'l-Mukaffa'dan sonra halifelerin, içtihat yetkisine dolayısıyla İslamî hukuku ve 'doğru inancı' belirleme hakkına sahip ulema sınıfıyla ilişkisi de, bu olağanüstü ayrıcalığın korunmasına dayalı gelişmiş görünmektedir.

Jokisch'e göre, modern dönem Batılı ve Müslüman yazarlar arasında İbnü'l-Mukaffa'nın fikirlerinin kendisiyle birlikte öldüğü kanısı yaygındır.³⁵³ Hamza da, İbnü'l-Mukaffa'nın ortaya attığı süper üniter imamet fikrinin, yasal uygunluğun yeni yönetim şeklini de içine alacak şekilde donatılmasının önünü açacak bir yorumsal aralık ihtiva etmesine, bu açıdan da pekâlâ istediği bir şey olmasına rağmen Mansur'un neden bu fikre ilgi duymamış görüldüğünün de, onun bu fikirlerin sahibini öldürtmesinin de tartışmaya açık olduğunu düşünür.³⁵⁴ Bütün özgünlük ve ilk örnekliliğine rağmen İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinin, İslam düşüncesinde hak ettiği referans değerinden mahrum bırakıldığı düşünüldüğünde bunlar kısmen doğru tespitlerdir. Çünkü İbnü'l-Mukaffa'nın özgün düşünce sistemine atıf yapan bir klasik esere tevafuk etmek çok zordur. Fakat yine de, kendisinden sonra yaşanan bir takım gelişmelerin, onun özgün düşünce sisteminin bazı gelişmeleri tetiklediğini öne sürebileceğimiz tarafları vardır.

Halife Mansur'a kadar kadılar, şehrin ya da bölgenin valileri tarafından atanır ve halife bu atamalara nadiren müdahil olurdu.³⁵⁵ Mansur ve ondan sonra gelenler, artık kadıları doğrudan tayin etmeye başladılar. İlk olarak Mansur'un Basra kadısını atamasından sonraki yirmi yılda imparatorluğun Şam, Medine ve Fustat da dâhil olmak üzere büyük merkezlerine merkezi hükümetin doğrudan atamasıyla kadı tayinleri yapıldı.³⁵⁶ Hz. Ömer zamanında kadıların tayin ve azilleri merkezî hükümet tarafından yapıldığı halde, Hz. Ali, bu yetkiyi Kûfe hariç bölge valilerine vermişti.³⁵⁷

³⁵² Çetin, *agm.*, s. 13.

³⁵³ Jokisch, *Islamic Imperial Law: Harun-Al-Rashid's Codification Project*, s. 276; Bu konuda bkz. Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci ve Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2008, s. 124, 132; Ayrıca bkz. J. Noel Coulson, *A History Of Islamic Law*, Edinburg university Press, Edinburg, 2001, s. 52.

³⁵⁴ İbnü'l-Mukaffa, s. 23.

³⁵⁵ Tillier, *Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbasids*, s. 190.

³⁵⁶ Tillier, *age.*, s. 191; ayrıca bkz., Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s.68.

³⁵⁷ Bkz., Faris Çerçi, *Malik b. Eşter'e Verdiği Ahidname'ye Göre Hz. Ali'nin Yönetim Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, sy: XXVIII, 2007, s. 116-7.

Hiz. Ömer'in, valileri ve diğler yöneticilerin atamasını yaparken göz önüne aldığı hususiyetleri ve kendisinden önceki uygulamaların hilafına, örneğın mesakin ve muellefe-i kulub'la ilgili meselelerde, Kur'an ayetlerine yeni yorumlar getirerek farklı içtihatlarda bulunması³⁵⁸ özgülünde İbnü'l-Mukaffa'nın imamet tasarımıyla benzeşen bir hilafet yürüttüğü düşünülürse, Mansur ve kendisinden sonraki halifelerin Hiz. Ömer'in tayin usulüne dönmesi ilginçtir. Üstelik İbnü'l-Mukaffa'nın ordu mensuplarının yozlaşmalarına yol açacağı endişesiyle haraç vergisi tahsiline müdahil olmasını ordunun durumu için riskli görür ve bu işten ordu mensuplarının el çektilirilerek onlara ayni ya da nakdi maaş bağlanılmasını halifeye tavsiye ederken³⁵⁹ aslında yine Hiz. Ömer'in arazi meseleleriyle ilgili politik ve iktisadi içtihatlarına paralel bir çözüm getiriyordu.³⁶⁰ Hiz. Ömer, arazinin ordu mensupları arasında bölüştürülmesi ve fe'y gelirlerinden pay alması uygulamalarını iptal ederek ordu mensupları için maaş tahsis etmişti.³⁶¹

Üçüncü Abbasi halifesi Mehdi döneminden (ö.170/ 786) itibaren Bağdat kadıları, çoğunlukla Iraklı fukahadan, özellikle de Kufe hukukçusu Ebu Hanife'nin

³⁵⁸ Bkz., Davut Şahin, **Hiz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi**, A.Ü., S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2009, s. 230-3.

³⁵⁹ İbnü'l-Mukaffa, **Risale**, s. 110-1.

³⁶⁰ Hiz. Ömer'in fethedilen arazilerin bundan böyle taksim edilmemesiyle ilgili içtihadı ciddi bir muhalefet gördü. Ebu Yusuf **Kitabu'l-Harac'ında** yapılan tartışmalarla ilgili anekdotlar verir. Hiz. Ömer'in bu içtihadına bazı savaşçıların “ *Kılıcımızın kuvvetiyle, Allah'ın bize ihsanını, hazır olmayan ve cihatta bulunmayanlara ve bunların çocuklarına vermek için hakkımızdan bizi mahrum etmeyin.*” diyerek ısrarla karşı çıkmalarına karşın Hiz. Ömer'in de içtihadında ısrar ettiği görülmektedir. Bkz., Ebu Yusuf, **Kitabu'l-Harac**, çev. Müderris-zade Muhammed Ataulah Efendi, sad. İsmail Karakaya, Ankara, 1982, s. 112-117. Askerin bu sefer de, araziden alınan haraç ve cizye toplama işine girerek, Hiz. Ömer'in bu içtihadının çevresinden dolaştıkları düşünülebilir. Bu açıdan İbu'l-Mukaffa'nın bir önerisi daha Hiz. Ömer'in uygulamalarıyla paralellik gösterecekti. Bu, önerisindeki imamın uygulayabileceğini umduğu sistemin, Hiz. Ömer tarafından ortaya konulmuş tarihsel bir geçmişi ve gerçekliği olan bir uygulamaya dayandırılabilceğini göstermektedir. Hiz. Ömer döneminde, Mukaffa'nın hukuki sistemde resmettiği karmaşa ve çelişkiler olsaydı, Hiz. Ömer'in, tam da Mukaffa'nın içtihatı nihai kararı veren imamı gibi duruma müdahil olup uygulamada birliği sağlayacağı umulabilir. Emevi halifesi Ömer b. Abdulaziz'in de ayet ve hadislere aykırı olduğu gerekçesiyle hacılarla ilgili bir kısım hükümlerin geçersiz kılındığına dair mektup yazarak doğrudan dini uygulamalarla ilgili içtihatı bulundugu; daha sonra, yapılan bu düzenlemenin sahih bir içtihat olduğunu kabul edecek olan İmam Malik, İmam Şafii ve İmam Ahmedin de bu hususta halifeyle muvafakat ettikleri hatırlanmalıdır. Bunlar ya birer tevafuktur ya da İbnü'l-Mukaffa'nın, önerdiği tezin İslamî olarak uygulanabilirliğini tarihsel olarak teyit etmiş olabileceğini gösterir. Bkz., Sallabi, **Emeviler Dönemi**, c. II., s. 469.

³⁶¹ Şahin Uçar, **Tarih Felsefesi Açısından Mülk ve Hilafet**, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 59-60; Öyle ki Uçar, bu uygulamayla Hiz. Ömer'in sukikaste uğraması arasında bir bağ olabileceğini düşünerek “Hiz. Ömer'in, Ebu Lü'lüe tarafından suikaste uğrayarak şehit edilmesi, kaynaklarda şahsi garezle izah edilse de, Ebu Lü'lüe'nin sırf Muğire b. Şube gibi çıkarıcı ve şaibeli bir politikacının kölesi olması sebebiyle politik bir suikast olması ihtimal dahilindedir.” der. Bkz., **age.**, s. 59, dpn. 7.

(ö. 150/767) takipçilerinden seçildiler. Hatta Ebu Yusuf (ö.182/798) Kadi'l-kudat (baş kadı) unvanı verilen ilk fakihtir. Bununla birlikte siyasal iktidarın, hukuksal alanı dizayna yönelik girişimleri kadıların atanmasından ibaret de değildi. Halife Mansur'un, İmam Malik'ten bütün insanların itaatte mecbur olacakları resmi hüviyete sahip bir fıkıh kitabı (anayasa) hazırlamasını istediği fakat bu görüşün İmam Malik tarafından uygun bulunmadığına dair yaygın bir kanaat vardır.³⁶² Fakat Jokisch, İbnü'l-Mukaffa'nın yargının ve yönetimin tekelleştirilmesini ön gören yaklaşımıyla Mansur'un yargının kodifikasyonu çabaları arasında bir ilişki olmadığını düşünür ve İmam Malik'ten bütün herkesi ilgilendiren bir üst dinî anayasal kitap çalışması istemesiyle ilgili rivayetlere şüpheyle yaklaşır. Daha sonra "*Peki, bu hikâye niçin sonraları uydurulmuştur?*" diye sorar. Ona göre Abbasi yönetimi, muhalifleri devletle işbirliğine gönülsüz olduğunda böyle bir tek yasa çalışmasına ihtiyaç duydular. Amaçları bu çalışmayla muhaliflerini dizginleyecek dinsel bir dayanak elde edebilmektir. Mansur ve Mehdi'nin bu yönlü çalışmaları başarısız oldu çünkü tasarladıkları yasayı muhaliflere karşı nasıl kullanacakları konusunda henüz bir fikirleri yoktu.³⁶³ Yani Jokisch'e göre, İbnü'l-Mukaffa'nın önermesiyle Mansur'un yargıya yönelik kodifikasyon ve yönetimde tekelleşme çabası arasında bir ilgi yoktur. Şayet o, Mansur'un uygulamada İbnü'l-Mukaffa'nın çizdiği temel tasarıma yaklaşmamış ve öneride işaretlenen hedeflere varmada öneridekilerin dışında bir yöntem benimsemiş olduğunu kastediyorsa bu mümkündür. Çünkü İbnü'l-Mukaffa'nın yöntemi, farklı içtihatların halife tarafından yazılı olarak talep edilmesi ve halifenin, bunlar arasından Kur'an ve sünneti de hesaba katarak kendi reyine en uygun bulduğunu seçmesini ve yasalaştırmasını öngörüyordu. Mansur'un İmam Malik'ten bir temel yasa kitabı hazırlamasını -ya da hâlihazırdaki Muvatta'sını bir temel yasa kitabı olarak kullanmak- istemesiyle İbnü'l-Mukaffa'nın önerisi arasında yöntemsel bir ilişki kurmak zordur. Bununla birlikte İbnü'l-Mukaffa'nın önerisinin temelinde yatan amaçla Mansur'un

³⁶² Mansur'un İmam Malik'in Muvatta'sını anayasa kitabı olarak kabul etmek istemesiyle ilgili bkz., Crone ve Hinds, **The God's Caliphs**, 86; Katip, **Demokratik Hilafete Doğru**, s. 241; İrfan Aycan ve, Mahfuz Söylemez, **İdeolojik Tarih Okumaları** s. 319; Tillier, **Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbasids**, s. 190.

³⁶³ Jokisch, **Islamic Imperial Law: Harun-Al-Rashid's Codification Project**, s. 277; Zaman da, Jokisch gibi Mansur'un İmam Malik'in Muvatta'sını tek fikhî uygulama kitabı olarak kabul edilmesi yönünde bir teklifinin olmadığını kabul eder. Bkz., Zaman, **Religion and Politics in Early Abbasids**, s. 84.

uygulamaları arasındaki paralellik de ortadadır. Sonuçta Mansur, Jokisch'in gerçekliğinden kuşku duyduğu İmam Malik'ten bir yasa kitabı hazırlamasını istemekten fazlasını yapmaya çalıştı. Uzun bir aradan sonra tam da İbnü'l-Mukaffa'nın istediği gibi kadıları merkezi atamayla atayan ilk halife olması bunu göstermektedir.

Chokr, İbnü'l-Mukaffa'nın duruşu ve düşüncesinin, aşırılıktan kurtulmuş itidalli Müslümanların çizgisine çekilmiş ve teolojik cedeğe karşı olan Abbasi halifesi Mehdi'nin dinî siyasetini öngördüğünü düşünür. Ona göre İbnü'l-Mukaffa'nın, ordunun, siyasî elit tabakanın ve genel olarak halkın dinî eğitiminin önemi üzerinde durmasıyla zındıklığa karşı açılan savaş arasında açık bir ilişki vardır.³⁶⁴ Zaten Abbasi hilafeti, İslamî dindarlık ve uyum üzerine giderek artan bir vurgu yapmakla kalmadı aynı zamanda hilafetin işlevindeki dinî unsur üzerine de vurgu yaptı. Bu açıdan Mehdi'nin dinî siyaseti, selefi Mansur'unun doğal bir gelişimiydi³⁶⁵ ve devletin, oluşturmak istediği resmi inanca aykırı gördüğü ve zındıklık olarak adlandırdığı bütün hareketlenmeleri halife düzeyinde takip etmeye niyetlenmesi, bu doğal gelişimin sonucuydu.

Me'mun'un (ö.218/833) hilafeti döneminde gerçekleştirilen uygulamalar, bu gelişimin İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesindeki tezlerine en yakın formuna evirildiği aşamayı teşkil eder. Bu, iki nedenden ötürü böyledir: İlkin, Me'mun'un küçüklüğünden itibaren hadis, fıkıh ve kelam gibi dinî ilimlerde çok iyi bir eğitim almış olması itibarıyla İbnü'l-Mukaffa'nın ulemanın kararlarını tahlil yetisine sahip süper üniter imamına uygun bir birikime sahip olmasıdır.³⁶⁶ İkincisi, Me'mun'un özellikle fıkıh ve kelam alanında olmak üzere İslamî ilimlerde öne çıkan ulemadan bir danışmanlar kurulu teşkil ettirerek İbnü'l-Mukaffa'nın halifeye ulemanın görüşlerine başvurması ve aralarından en uygununu seçmesi yönündeki tavsiyesine yaklaşmış olmasıdır. Zaten Me'mun'un kendisi, amacının çeşitli fırkalara bölünmüş Müslümanların dine en uygun ve hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerini

³⁶⁴ Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 270.

³⁶⁵ Faruk Ömer, **Abbasi Halifesi Mehdi Üzerine Bazı Mülâhazalar**, çev. Mehmet Ümit, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/2, c. III, sy. VI, s. 203.

³⁶⁶ Nahide Bozkurt, **Mihne'nin Arka Planı ve Analizi**, 'Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi' içinde, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012, s. 14.

sağlamak olduğunu söylüyordu ki³⁶⁷ bu amaç, İbnü'l-Mukaffa'nın siyasal düşüncesinin en önemli sacayağından biriydi. Me'mun, Bizans seferine çıktığında Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e yazdığı ilk mektubunda da, imam ve halifelerin Allah'ın kendilerinden korumasını istediği dinin uygulanmasında ve kendilerine bırakılmış olan peygamberlik mirasında içtihatla bulunmalarıyla görevli kılındığını vurguluyordu.³⁶⁸ İşte bu, İbnü'l-Mukaffa'nın bir halifede arayıp da bulmak istediği şeydi. Ancak Me'mun'un, mihne pratiğinde cisimleşen uygulamaları yine de İbnü'l-Mukaffa'nın teziyle amaçladığı neticeyi elde edemedi. Crone ve Hinds'e göre, İbnü'l-Mukaffa'nın süper üniter imamet teorisini hayata geçirirken Me'mun'un niyeti,³⁶⁹ manevi körlükleri gidermede en az yöneticilikleri kadar öne çıkmış eski hilafeti canlandırmaya çalışmaktı. Ancak birçok nedenden dolayı başarısız oldu. Çünkü ne İbn Ebi Duad bir Farazdak idi ne de sıradan halk kitleleri ziyadesiyle entelektüel olan bir hareketin aşırı güç ve bu gücün baskıcı uygulamalarıyla aralanmış pratiklerine uyum sağlayabilmişti.³⁷⁰

Memun'dan sonra, Mu'tasım ve Vasık tarafından büyük bir inançla sürdürülen bu yönlü politikaların uygunsuz sosyo-politik sonuçları nedeniyle Cüveyni ve İbn Teymiyye gibi âlimler halifenin fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilmi konulardan uzak durarak yetkilerini bu alanlara müdahale için kullanmamaları gerektiğini düşündüler.³⁷¹ Onların bu görüşleri, İbnü'l-Mukaffa'nın teorisinin uygulamada ortaya çıkardığı sıkıntılara verdikleri bir cevap gibi görünmektedir. İbnü'l-Mukaffa'nın, dinin - ki hükümdar onun adına erk sahibidir- her hangi birisinin

³⁶⁷ Bozkurt, *age.*, s. 15.

³⁶⁸ Bozkurt, *age.*, s. 16.

³⁶⁹ Yıldırım bu niyeti, Crone ve Hinds'ten farklı yorumlar ve olanları, Me'mun'un kendisine karşı muhalif odaklaşmaların merkezi olarak gördüğü ve gittikçe güçlenen Ehl-i Hadis'e karşı akılcı akımın temsilcisi Mu'tezile'yi destekleyerek siyasal rant elde etme çabasıyla izah eder. Mihne olayına farklı bir perspektiften bakan çalışma için bkz., Ramazan Yıldırım, **Halk'ul-Kuran Meselesinin Politik İstimarı**, Milet ve Nihal Dergisi, 2011, c. VIII, sy. I, s. 57,61,64; Yıldırım'ın bu yorumu Gramsci'nin, Katolikliğin devletin gücüne yaslanarak Protestanlığı dizginleme çabalarını, Abbasi dönemindeki mihne uygulamalarına benzetmesini hatırlatır. Fakat Gramsci'nin analogisinde, mihnenin mağdurlarının Katolikler (Ehl-i Hadis) uygulayıcıların ise Protestanlar (akılcıların) olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan Gramsci'nin benzetmesi daha çok mihne sonrası yaşananlarla muvafıktır. Bkz., Barbier, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, s. 341.

³⁷⁰ Crone ve Hinds, **The God's Caliph**, s. 96.

³⁷¹ Aycan ve Söylemez, **İdeolojik Tarih Okumaları**, s. 242.

kendi aklına uyarak yasa koyma, dogmalaştırma ve var olan siyasî otoriteyi kabul etme veya reddetme hakkına sahip olduğu bir alan haline gelmesini doğru bulmamasının nedenini, kargaşa ve bidatlerin bütün ümmete yayılması³⁷² tehlikesiyle izah ettiği düşünüldüğünde, bu cevapla aslında aynı amacı güttüğü umulabilir. Goitein, İbnü'l-Mukaffa'nın süper üniter imamet anlayışının, ulemanın icmasına dayalı Sünnî anlayışla uyuşmadığını düşünür.³⁷³ Sünnî düşüncenin, İbnü'l-Mukaffa'nın önerilerine karşı derin sessizliği düşünüldüğünde Goitein haklı olabilir. Ancak İbnü'l-Mukaffa'nın başlattığı tartışmanın Sünnî düşüncüyü oluşturan ana parametrelerin doğuşunu tetiklediği de açıktır. Onun hukuki sahadaki karmaşa ve çelişkinin yöntembilimsel yoksunluktan kaynaklandığına dair yaklaşımı kabul görmüş olmalı ki, kendisinden sonra gelen İmam Şafii (ö. 204/819) fıkıhta usule dair ilk kitap olan **er-Risale**'yi kaleme aldı.³⁷⁴ İmam Şafii'nin **Risale**'si, İslamî düşünce sistematigi için elzem olan doktrinal standardizasyon ihtiyacını giderme çabasıydı ve onun açtığı çığırdan ilerleyen doktrinal standardizasyon süreci, artık var olduğu şekliyle yerel içtihatlar için yer bırakmayan bir düzeneğin ihdasıyla sonuçlandı. Bundan sonra yerel içtihatlar, yalnızca ana mezheplere asimile oldukları sürece bir yer edinebileceklerdi.³⁷⁵ İkinci/sekizinci yüzyılın ortalarında, İslam'ın yayıldığı topraklarda Kufe ve Basra hukukçularına dayalı bir Irak ekolü; Medine ve Mekke hukukçularının içtihatlarıyla temellenen Hicaz ekolü ve son olarak da Şam merkezli Suriye ekolü olmak üzere, üç ana bölgesel hukuk okulu ³⁷⁶ ortaya çıktı. Bu ekolleşmeler, İbnü'l-Mukaffa'nın yargıda birliği sağlamayı amaçladığı önerilerinin bir yansımasıydı. Müslümanlar, süreç içerisinde bu yeni evrensel bilgi kavramıyla

³⁷² Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 269.

³⁷³ Goitein, **Studies Islamic History and Institutions**, s. 157.

³⁷⁴ Zaman, **Religion and Politics in Early Abbasids**, s. 84; İslam hukukunun bölgeselliğe veda ederek gittikçe merkezileştiği gelişim sürecinde İmam Şafii'nin oynadığı önemli role ve İmam Şafii'nin bu rolü oynamasında İbnü'l-Mukaffa'nın etkisine vurgu yapılan bir çalışma için bkz., Osman Taştan, **Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda ve Şafii Faktörü, 'Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü'** içinde, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara, 2000, s. 149-161.

³⁷⁵ Tillier, **Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbasids**, s. 199.

³⁷⁶ Mathieu Tillier, **Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbasids**, ed. Philip Wood, **'History and Identity in the Eastern Mediterranean'** içinde, Oxford University Press, Newyork, 2013, s. 188; Tillier, önemli bölgesel hukuk ekollerinden olan Kuzey Afrika ekolü ile Fustat merkezli Mısır ekolünden söz etmez. Ancak bu iki ekol de en az diğerleri kadar önemlidir ve listeye eklenmelidir. Bkz., Sallabi, **Emeviler Dönemi**, s. 358-372.

giderek daha fazla ve yerel eğilimlerle ise daha az özdeşleştiler ki³⁷⁷ zaten bu, İbnü'l-Mukaffa'nın imparatorluk toplumunu taşımayı istediği yeri. Böylece hukuki mezheplerin kurularak tespit edilmeleriyle birlikte İslam'ı hukuki bir nizam ve kanunlara sahip bir din olarak somut bir biçimde tanımlamaya ve hâkim sınıfın da bu sınırlar içerisinde yönetimlerine şekil vermeleri gerektiğini vurgulamayı başardılar.³⁷⁸ Dolayısıyla Kur'an ve sünnetle birlikte hukuksal normasyon kaynağı olarak kabul görecektir 'icma' kavramının, İbnü'l-Mukaffa'nın önerisindeki birliği tesis etmenin bir başka yolu olarak ulema tarafından tasarlandığı da gözden kaçırılmamalıdır.

³⁷⁷ Tillier, **age.**, s. 200.

³⁷⁸ Ebu'l-Fazl İzzeti, **İslam'da Siyaset Teorisi**, çev. Yasin Demirkıran, İnsan Yay, İstanbul, 2014, s. 96.

SONUÇ

Hiç kuşkusuz din ve siyaset arasındaki ilişkinin yapısı, sınırları ve niteliğiyle ilgili tartışmalar ve yaklaşımlar, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanlar, bir topluluk oluşturarak ortak yaşama iradesi gösterdikleri ilk andan itibaren hem kişisel yaşamlarını hem de içinde yaşadıkları düzeni bir inançla ahenkli kılmaya çalıştılar. İnsanlara hitap eden her din de, onların yaşamlarıyla inançları arasında bir ahenk yakalama çabasını onlara sundukları ilahi temel tasarımlarla sahih bir düzleme çekme iddiasında oldu.

İnsanın bir arada olma, bir toplum ve medeniyet oluşturma istidadı vardır. Bu istidadı etkileyen, çevreleyen ve yönlendiren en etkili amilin de din olduğu açıktır. Çünkü din olgusu, ilk insandan bu yana tarihin her döneminde insanın varoluşun bütün boyutlarıyla ve bir yaratıcı güç fikriyle ilişkisini düzenlemekle kalmadı, aynı zamanda bu düzenlemeyi somutlaştıran ve pratik veçheleri olan bir yasalar manzumesi de sundu. Yasalar, ancak bir iktidar gücüyle düzenin ikame edilebildiği bir düzlemde işlerlik kazanabilir. Bu yüzden iktidarın düzeni tesis etmek için yasalara ihtiyacı olduğu gibi yasaların da işlerlik kazanabilmeleri için bir iktidara ihtiyaçları vardır. Tek başına dinin, insanlara buyurduğu emirlerin yerine getirilmesini sağlayacak hiçbir somut gücü yoktur. O, bu gücü, davetini kabul eden bir insan topluluğunun iktidarı vasıtasıyla elde eder. Dolayısıyla dinin buyurduğu yasanın uygulanması için kurucu bir aklın, yürütücü bir erkin varlığı şarttır. Zaten dinler, toplumlar için bu şartı sağlamak üzere peygamberler gönderir.

Allah, Hz. Muhammed (sas) vasıtasıyla son din olarak İslam'ı gönderdiği zaman beraberinde yeni bir düzen, hukuk ve ahlak da gönderdi. Din, bu yeni düzeni bütün insanlığa taşımak için tedrici bir şekilde Hz. Muhammed'e (sas) vahyedilirken eski düzenin onaylanmayan her türlü yöntem ve yarası da geçersiz hale gelip anlamını yitiriyordu. İslam, kuşkusuz bir toplumu temelinden sarsacak iddialarla gelmişti. Şirke karşı tevhide öne sürüyordu. Fakat putlara ibadette cisimleşen bir inanişaya soyut bir tasarıyla karşılık verilmediği de açıktır. Aynı zamanda beraberinde haksız yere öldürmemek, çalmamak, zina etmemek, yalan söylememek gibi doğrudan birtakım yanlış (günah) davranış kalıplarına yasaklar getirdiği gibi namaz kılmak, otuç tutmak, zekât vermek gibi iyi (sevap) ameller de emrediliyordu. Bu

belirlemeler, salt dinî bir duruma işaret etmiyordu aynı zamanda kamu düzenini hedef alan bir pratik siyaset de güdüyordu. Batıl bir dinsel inancın sosyal kamu düzenindeki yansımalarını hedef alan bu yeni davranış biçimleri aynı zamanda tek olan Allah’a tam bir teslimiyetle bağlılığın kuramını da tazammun ediyordu. Hz. Muhammed (sas) Allah’tan doğrudan vahiy alan bir peygamber olarak dinî karizmatik bir liderlikle, karşılaştığı bütün badireleri atlatmayı başarıp, lideri olduğu toplumu hem maddi hem de manevi olarak daha ileriye taşıırken, bir yönetim sorunu İslam toplumunun gündeminde kesinlikle söz konusu olmamıştı.

İktidarın kimin eliyle ve nasıl yürütüleceği, Hz. Peygamber’in (sas) vefatıyla Müslümanların gündemine giren ve bir daha da asla çıkmayan bir sorun teşkil etti. Hz. Peygamber’in (sas) çekirdek kadrosunu oluşturan yakın dava arkadaşları olarak ilk üç halifenin seçimiyle bu kriz bir müddet geciktirilse de, üçüncü halife Hz. Osman’ın şehit edilmesi ve peşi sıra dördüncü halife Hz. Ali ile Muaviye arasında ortaya çıkan politik mücadele, gittikçe kronikleşecek krizi besleyen en temel faktörler olarak öne çıkacaktı. Hz. Ali’nin de, bir Harici eliyle şehit edilmesiyle birlikte iktidar savaşında rakipsiz kalan Muaviye yönetimi devralmış ve bu andan itibaren siyasal düzen, bambaşka bir mecrada akmaya başlamıştır.

Emeviler tarih sahnesinden çekilip yerini Abbasilere bıraktığında İslam dünyası geride, Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi, Kâbe’nin yakılarak mancınıklarla taşlanması ve iç savaşlarda can vermiş birçok Müslümanın acısını bırakmıştı. Kuşkusuz bu trajediler, nihai dinin müntesipleri olarak taşımakla övündükleri Müslüman kimliğinin onları vardırması umulan neticeler değildi. Hiçbir trajedi tarihte yaşandığı yerde kalmaz, toplumun muhayyilesinin, düşüncelerinin içerisine sızarak kendisini sürekli hatırlatır. İslam düşüncesinin iki ana itikadi veçhesini oluşturan Sünnî ve Şii anlayış, bu hatırlatmanın iki farklı yorumu olarak okunmalıdır. Sünnîlik, yaşanmış trajedilerin birliği sürekli parçalamaya devam edecek yanlarını ıslah etmeye adanmış bir uzlaşî kültürünün yansımasıdır. Şiilik ise, yaşanan trajedilerin Ehl-i beyt merkezli hatırlanması ve taze tutulması üzerinden devşirilmiş ‘mağdur’ ve ‘mazlum’ edebiyatıyla kurgulanan bir antitez olarak belirginleşti.

İslam siyaset düşüncesi, kelamı ve hukuku, itikadî kurgulardan olduğu kadar gündelik hayatın pratiklerinden de neşet etmiştir. Güncel ve aktif olana vurgu

yapması, onun en bariz vasfıdır ve soyut tasarımlarla içli dışlı olması bünyesinden kaynaklanan bir durum değildir. Sırf İslamî düşüncenin orijinalliğini ve Batı düşünce sistematüğinden aşağı kalır yanı olmadığını gösterebilmek için, İslam'ın pratik hiçbir faydası olmadığı gibi mümine takva enjekte edecek manevi bir şırınga da ol(a)mayan tartışmaları kendi bünyesinden çıkardığını iddia etmek, bu dini yüceltmek demek değildir. Bu tür bir yaklaşım, batıcı pozitivist anlayışın düşünce dünyamızdaki yan etkileridir. Bir inanç ya da ahlak ne denli somutlaştırılabilirse o denli uygulanabilirlik kazanır. Bu açıdan İslam'ın yapısal niteliğinin pratik hiçbir fayda³⁷⁹ sağlamadığı halde soyut teolojik bahislere girilmesine müsait olmaması ne kadar doğalsa, bu teolojik bahisler kendi inanç sistemine karşı birer muhalefet vasıtası olarak kullanılır kullanılmaz İslamî düşüncenin buna derhal reaksiyon vererek değerlerini korumaya alması da o kadar doğaldır.

İşte İbnü'l-Mukaffa'nın düşünce sistematüğü de, 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 Abbasi devletini yıkmakla suçlanmasına neden oldu. Fakat onun Pers etkisini, Hz. Ömer'in bünyeye dâhil ettiğinden daha fazlasıyla dâhil etmediği ve Pers uygulamalarını İslamîleştirerek bünyeye dâhil ettiği belirtilmelidir. Kur'an'ın kendisi bile Tevrat ve İncil'deki – zaten kendisine ait olan- doğrulara sahip çıkarken, İbnü'l-Mukaffa neden bir imparatorluğun siyasî ve iktisadi bakiyesini İslamî yönetimin hizmeti için ele almasın? O, çağdaşlarının da teslim ettiği gibi sahip olduğu parlak zekâsıyla Abbasi siyaset geleneğini görünürde olmasa da arka planda etkileyen önemli öneriler sundu ve Abbasi devlet düzeninin daha iyi işleyebilmesi için geliştirilecek yaklaşımlara da öncülük etti.

İbnü'l-Mukaffa, itaatın aşırı vurgulandığı Şii eğilimli fikirlerle, itaatın belirsizleştirildiği isyan hakkınınsa ilkelerden yoksun olduğu Harici eğilimli fikirler arasında dengeli bir sonuca vardı. Sünnî siyaset düşüncesi, onun imamete getirdiği bu dengeli yaklaşıma çok şey borçludur. Sünnî imamet teorisi 'Yaratana isyanda yaratılana itaat yoktur.' ilkesini kabul etmekle birlikte hangi şeyin Yaratan'a isyan

³⁷⁹ Burada pratik fayda kavramından Makyavelli'nin çıkara odaklı ve bir ahlak buyurmayan pragmatizmi değil; toplum yararı, kişi huzuru, manevi ilerleme ve evrenselleştirilebilen her türlü iyi davranışı kastedilmektedir.

anlamına geleceğini gösteren bir sistem inşa edemese de, daha dengeli bir itaat-isyan ilişkisi yakaladı. Belki İbnü'l-Mukaffa '*Bütün belirsiz bıraktıkları şeyler de ise isabet etmemişlerdir.*' diyerek işaret ettiği imama isyanın niteliği sorununa eğilebilseydi Sünnî siyaset düşüncesinin bu noktadaki kapalılığı daha kolay aşabileceği ümit edilebilirdi.

İbnü'l-Mukaffa'nın, hukuki açıdan karşı karşıya kalınan birtakım problemlere, hukukla siyasî iktidar arasındaki ilişkiye yeni bir zaviyeden bakarak çözüm üretmesi de, onun Sünnî düşüncüyü etkileyen en önemli yönlerinden birisidir. Sünnî düşünce, onun ulemayı halifenin danışmanları olarak gören yaklaşımını reddetmiş görünmektedir. Ancak yine de, Sünnî düşüncenin 'icma' kavramıyla varmak istediği sonuçla, onun bu yaklaşımıyla elde etmek istediği sonuç arasında paralellikler vardır. Bu açıdan Sünnî hukukun doktrinize edilmesi de, onun önerisinin yarattığı sinerjinin bir sonucudur. Dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'dan sonra onun ele aldığı konularda yazan birçok Sünnî âlim, onun görüşleriyle birçok paydada buluşarak görüş bildirmiş oldular.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdurrazik, Ali: **İslam'da İktidarın Temelleri**, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul 1995.
- Adalıoğlu,
Hasan Hüseyin: **Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları**, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Eskişehir 2004, c. V., sy. II, 1-21.
- Ahmed Hilmi, Filibeli
Şehbendarzâde: **İslam Tarihi**, Sağlam Kitabevi, Sad. M. Rahmi, İstanbul 1979.
- Akyüz, Vecdi: **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi**, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- Altuntaş,
Abdurrahman: **Kur'an'da Temel Siyasî Kavramlar**, Gümüşhane Üni. Yay., İstanbul 2013.
- Aristoteles: **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.
- Aşukin, N. S.: **Politika Sözlüğü**, Çev. Mazlum Beyhan, Sosyal Yay., İstanbul 1979.
- Aycan, İrfan: **Saltanata Giden Yolda Muaviye**, Fecr Yay, Ankara 1990.
- Aydın, Ömer: **Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük**, Beyan Yay., İstanbul 1998.

- Aykut, A. Sait: **İslam Siyasal Realizminin Doğuşu ve İbnü'l-Mukaffa'nın Siyasal Fikirleri Üzerine – İbnü'l-Mukaffa ve Machiavelli Mukayesesi**, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Y.T.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, İstanbul 2005.
- Ayubi, Nazih: **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, Çev. Yavuz Alogan, Düşün Yay. İstanbul 1993.
- Bağdadi, Abdulkahir: **Kitabu Usuli'd-Din: Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Ömer Aydın, İşaret yay., İstanbul 2016.
- Bangash, Zafar: **Power Manifestations of the Seerah, the İnstitutue of Contemporary İslamic Tought**, Canada 2011.
- Barbier, Maurice: **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, Çev. Özkan Gözel, İstanbul 1999.
- Ba-Yunus, İlyas - Ahmad, Farid: **İslamic Sociology: İn İntroduction, The İslamic Academy**, Cambridge 1985.
- Bebel, August: **Hız. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi**, Çev. Veysel Atayman, İstanbul 2003.
- : **Teoride ve Pratikte Politika**, Çev. Arif Gelen, Anadolu Yay., Ankara 1969.
- Beck, Ulrich: **Siyasallığın İcadı**, Çev. Nihat Ülner, İletişim Yay., İstanbul 1999.

- el-Bedravi, Riyad
Abdülhüseyn: **el-Mevkifu'l-Emevi mine'l-mevali beyne's-şubuhât ve'l-vakii't-tarihi**, Dimaşk, Temmuz 2011.
- Black, Antony: **Peygamberden Bugüne Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Yay., Ankara 2010.
- Bolay, Süleyman
Hayri: **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 2004.
- Bonnefoy, Yves: **Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü**, haz. Levent Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara 2000.
- Bozkurt, Nahide: Mihne'nin Arka Planı ve Analizi, '**Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi**' içinde, edt. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Bozkurt, Nebi: "Lakap", **DİA**, İstanbul, TDV, 2003, c. XXVII, 65-67.
- Buckley, R. B.: **İlk Dönem Şii Çılatı**, çev. Mehmet Atalan, Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10:2, 2005, 137-159.
- Buitenen, A. B. -
Dimmitt, Cornelia: **Classic Hindu Mytology**, Temple University, Philadephia 1978.
- Cabirî, Muhammed
Abid: **Arap Ahlakî Aklı**, çev. Muhammed Çelik, Mana Yay., İstanbul 2015.

-----: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**,  ev. C bir , Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,  ev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.

-----: **Arap-İslam Siyasal Aklı**,  ev. Vecdi Akyüz, II. bsk, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.

Can, Ramazan: **H . Peygamber Sonrası Yönetimde Meşruiyet Tartışmaları ve Saltanata Karşı Duranlar**, Tablet Yay., Konya 2007.

Casanova, Jose: **Modern Dünyada Kamusal Dinler**,  ev. Ed. Mehmet Murat  ahin, Sakarya Üniversitesi Kültür Yay., Sakarya 2014.

el-Ceh iy r , Eb  Abdillâh Muhammed b. Abd s b. Abdillâh: **Kitabu'l-vuzera ve'l-kuttab**, tahk. Mustafa el-Saka, İbrahim el-Ebyari ve Abdulhafız  ibli,  irketu Mustafa el-Bâbi, II. bsk, Kahire 1980.

Chittick, William: **Var olmanın Boyutları**,  ev. Turan Koç, İstanbul 2007.

Chokr, Melhem: **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**,  ev. Ay e Meral, Anka Yay., İstanbul 2002.

Cicero, Marcus Tullius: **Devlet  zerine**,  ev. C. Cengiz  evik, İthaki Yay., İstanbul 2014.

- Clifton, E. -
McLaughlin, J.: **A New Dictionary of the French and English Languages**, David McKay Company, Newyork trz.
- Coulson, J. Noel: **A History Of İslamic Law**, Edinburg university Press, Edinburg, 2001.
- Crone, Patricia -
Hinds, Martin: **The God's Caliph**, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- : **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce**, çev. Hakan Köni, Kapı Yay, İstanbul 2007.
- Crone, Patricia: **From Arabian Tribes to İslamic Empire Army, State and Society in the Near East**, Ashgate Pub. Lmt., Hampshire, 2008, 'Mawali and the Prophet's Family: An Early Shi'ite View' içinde, eds. M. Bernards and J. Nawas, Leiden, Brill 2005, XI, 167-192.
- Çelebi, İlyas: "Hüsün ve Kubuh", **DİA**, TDV, İstanbul 1999, c. XIX, ss. 59-63.
- Çelikel, Bülent: "Ulemanın İhaneti: Gazali'nin Ulema Eleştirisi", **TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2011, c. I, sy: I, ss. 137-153.
- Çerçi, Faris: **Malik b. Eşter'e Verdiği Ahidname'ye Göre Hz. Ali'nin Yönetim Anlayışı**, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 2007, sy: XXVIII, 89-125.
- Çetin, Halis: **Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine**, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi (İİBF), c. III, sy. II, 2002, 1-16.

- Çetres, Recai: **Aslilik-Fer'ilik Bağlamında Kelam-Fıkıh İlişkisi**, Kelam Araştırmaları Dergisi, 13:2, 2015, ss. 411-422.
- Çınar, Mustafa: **Arap Edebiyatında Mucun Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İnceleme**, KAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2015, sy. XV, ss. 17-30.
- Çil, Halit: **İslam Tarihinde İlk Düzenli Ordunun Kuruluşu**, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Journal of the Human and Social Science Researches, 2013, c. II, sy. III, 78-108.
- Çubukçu, Aydın: **Kültür ve Politika**, Evrensel Basım Yay., İstanbul 1991.
- : **Kültür ve Politika**, Evrensel Basım Yay., İstanbul 1995.
- Davutoğlu, Ahmet: “Devlet”, **DİA**, TDV, İstanbul 1994, c. IX, 234-240.
- Demir, Hilmi: **Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Haricilik Ruhu**, Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2003, c. V, sy. V, 65-88.
- Demircan, Adnan: “Harici Fırkaları”, ‘**Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi**’ içinde, haz. Adnan Demircan, Beyan Yay., İstanbul 2000.
- : **İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Arap-Mevali İlişkisi**, Beyan Yay., İstanbul 1996.

Demirci, Mustafa: **Abdullah İbnü'l-Mukaffa'nın Risaletü's-sahabe Adlı Risalesi: Takdim ve Tercüme**, İSTEM Dergisi, Konya 2008, sy. XII, 217-240.

-----: **Emevilerden Abbasilere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn'ul-Mukaffa ve Risaletü's-sahabesi**, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. XXI, İzmir 2005, 117-148.

Düzgün, Ş. Ali: "İmamet/Politik Teoloji", '**Kelam El Kitabı**' içinde, Grafiker Yay., Ankara 2012.

Ebu Hanife ed-Dineverî, Ahmed b. Dâvûd b. Venend: **İslam Tarihi**, çev. Nurettin Bolelli, Hivda İletişim Yay., İstanbul 2007.

Ebu Hanife, Numan b. Sabit: **İslam Akaid Metinleri, Fıkhu'l-Ekber**, Çev. Pekcan Ali, Rağbet Yay., İstanbul 2009.

Ebu Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî: **Kitabu'l-Harac**, çev. Müderris-zade Muhammed Ataullah Efendi, sad. İsmail Karakaya, Ankara 1982.

Eltigani, Abdelkadir Hamid: **The Qoran and Politics**, The International Institute of Islamic Thought, Translate from Arabic. Abdulwahid Lu'Lu'a, London 2004.

Erkoçoğlu, Fatih: **Emevi Devletinin Dönüm Noktası**, TDV, Ankara 2011.

Erwin, J. Rosenthal: **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**, çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996.

el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan: **Makalatu'l-İslamiyyin: İlk Dönem İslam Mezhepleri**, çev. M. Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.

-----: **el-İbane an usuli'd-diyane: İslam İnanç Esasları**, Çev. Mehmet Kubat, İşrak Yay, İstanbul 2008.

Evkuran, Mehmet: **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.

Evola, Julius: **Modern Dünyaya Başkaldırı**, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1994.

Fahuri, Hanna: **İbn'ul-Mukaffa**, Daru'l-Maarif, Kahire, 1954.

Farabi, Muhammed b. Tarhan: **İhsa'ul-ulum/İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Ateş, Maarif Bas., İstanbul 1955.

-----: **Tahsilu's-saade**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.

Fazlur Rahman: **İslam**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., VII. bsk, Ankara 2004.

Feldman, Noah: **İslam Devleti**, çev. İhsan Durdu, Ufuk Yay., İstanbul 2013.

- Fowler, James: **Stages of Faith**, Harper Collins Paperback Edition, San Francisco 1995.
- Gabrieli, Francesco: **The Encyclopaedia of İslam**, New Edition, E. J. Brill, Leiden 1971, V., III., 883-6.
- el-Gazali,
Muhammed: **İhya'u Ulum'i-din**, Çev. Ali Arslan, Emin Ofset, İstanbul 1981
- Goitein, S. D.: **İslam Hukukunun Doğum Anı**, çev. Bülent Davran, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, c. I, sayı: I-V, İstanbul 1953.
- Goitein, S. D.: **Studies İslamic History and Institutions**, Brill, Leiden, Boston 2010.
- Goldziher, Ignac: **İslam'da Fıkıh ve Akaid**, Çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yay., Ankara 2004.
- Gutas, Dimitri: **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.
- Güler, İlhami: **Politik Teoloji Yazıları**, Kitabiyat Yay., Ankara 2002.
- Gümüsoğlu, Hasan: **İslam'da İmamet ve Hilafet**, Kayıhan Yay., İstanbul 1999.
- Ğatafani, Dirar b.
Amr: **Kitabu't-Tahriş: İlk Dönem Siyasî ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı**, tah. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, Litera Yay., İstanbul 2014.

Hacımüftüoğlu, Halil: **Kral Tanrı-Allah'ın Krallığı**, İletişim Yay., İstanbul 2011.

Hadisî, Nezar
Abdullatif: **el-Ummu ve'd-devle fi siyaseti'n-Nebi(sas) ve'l-hulefai'r-raşidin**, Daru'l-Hurriye, Bağdat 1987.

Hafnavi, Mustafa: **Fikretu'd-devle fi'l-İslam**, Matbaat'ul-Ezher, Mısır 1959.

Hamidullah,
Muhammed: **el-Vesaiku's-siyasîyye**, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.

Hamza, Abdullatif: **İbnü'l-Mukaffa**, Daru'l Fikri'l Arabi, Kahire trz.

Haçerlioğlu, Orhan: "Triumvira", **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979, c. VI, s. 390.

Hanefi, Hasan: **İslamcılık ve Laiklik (Buluşma ve Ayrılma noktaları)**, çev. Ramazan Yıldırım, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2004, c: II, sy: I, 109-128.

Hansu, Hüseyin: **Sünneti yorumlamada Öznellik Sorunu: Ubeydullah b. Hasan Örneği**, FÜİF Dergisi, 11:2, 2008, 31-50.

Hexham, Irvin: **Concise Dictionary of Religion**, Intervarsity Press, Leicester 1993.

Hobbes, Thomas: **Leviathan**, çev. Semih Lim, YKY Yay., İstanbul 2012.

- İbn Abdirabbih,
Ahmed b.
Muhammed: **Kitabu'l-ikdu'l-ferid**, Şrh. Ahmed Emin, Ahmed el-Zebin, İbrahim el- Ebyarî, Kahire 1944.
- İbn Cema, Ebu
Abdullah Bedreddîn: **Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslam'ın Yönetimi İçin Hükümler**, çev. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul 2010.
- İbn Ebî Usaybia: **Islamic Medicine, Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ**, edt: Fuat Sezgin & August Müller, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang, Goethe University, Frankfurt am Main 1995, c. I, 308-9.
- İbn Haldun,
Abdurrahman Ebu
Zeyd: **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1982.
- : **Mukaddime**, çev. Süleyman Ateş, Dergah Yay., İstanbul 2016.
- İbn Hallikan, Ebü'l-
Abbâs Şemsüddîn
Ahmed b. Muhammed
el-Bermekî el-İrbilî: **İbn Khallikan's Biographical Dictionary (Vefayatu'l-a'yan ve enbau ebnu'z-zaman)**, çev. Mac Guckin, De Slane, Libraire Du Liban, Beyrut 1970.
- İbn Hazm, Ebû
Muhammed Alî b.
Ahmed ez-Zâhirî el-
Kurtubî: **Kitabu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvai ve'n-nihal**, nşr. Ahmed Naci el-Cemali, Muhammed Emin el-Haneci, Matbaatu't-temeddun, Hartum 1904.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida
İsmail b. Ömer: **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1994.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-
Abbas Takıyyüddin
Ahmed b.
Abdülhalim: **Siyaset : es-Siyasetü's-şer'iyye**, Çev. Vecdi Akyüz,
Dergah Yay., İstanbul 1985.
- İbnu'l-Esir: **el-Kamil fi't-tarih**, çev., Abdullah Köse, Bahar Yay.,
İstanbul 1986.
- İbnü'l-Mukaffa, Ebû
Muhammed (Ebû
Amr) Abdullah b. el-
Mukaffa' (Dâdeveyh): **el-Edebu's-sağır**, 'İslam Siyaset Üslubu' içinde çev. Vecdi
Akyüz, Dergah Yay., İstanbul 2004.
- : **el-Edebu'l-kebir**, 'İslam Siyaset Üslubu' içinde, çev.
Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul 2004.
- : **Risaletü's-sahabe**, 'İslam Siyaset Üslubu' içinde, çev.
Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul 2004
- : **Risaletü's-sahabe**, thk. Muhammed Kurd Ali, Daru'l-
Muktebes, Beyrut 2014.
- İnostranzev, M.: **İranian Influence on Moslem Literature**, trans., G. K.
Nariman, D.B. Taraporevala Sons & Co., Bombay 1918.
- İslamoğlu, Mustafa: **Hasan-ı Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi**, , Düşün Yay.,
İstanbul 2011.

- İzzeti, Ebu'l-Fazl: **İslam'da Siyaset Teorisi**, çev. Yasin Demirkıran, İnsan Yay, İstanbul 2014.
- Jameson, Fredric: **Siyasal Bilinçdışı**, çev. Yavuz Alogan-Mesut Varlık, Ayrıntı Yay., İstanbul 2011.
- Jokisch, Benjamin: **Islamic Imperial Law; Harun-Al-Rashid's Codification Project**, Walter De Gruyter, Berlin 2007.
- Jürgen, Moltmann: **God for Secular Society**, Fortress Press, Minneapolis 1999.
- Kabaağaç, Sina - Alovera, Erdal: **Latince-Türkçe Sözlük**, Sosyal Yay., İstanbul 1995.
- Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî: **Tesbitu Delailu'n-nübüvve**, tahk. Abdülkerim Osman, Daru'l-Arab, Beyrut 1966.
- Kahveci, Niyazi: **İslam Siyaset Düşüncesi**, Türk Demokrasi Vakfı, Ankara 1996.
- Kâtip, Ahmed: **Demokratik Hilafete Doğru**, Çev. Muhammed Çoşkun, İlim Yurdu Yay., İstanbul 2010.
- Kavak, Özgür: **Abbasi Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasî Nasihatname**, der. ve inc. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul 2012.

el-Kettani, **et-Teratibu'l-idariyye**, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul
Muhammed Abdulhay 2003.
b. Abdulkebir:

Khan, Qamaruddin: **Political Concepts in the Qoran, Institute of Islamic
Studies, II-D-14/2, First Edition, Karachi 1973.**

Kik, Victor: **İbnü'l-Mukaffa Edibu'l Akl**, Daru'l-kitabi'l-Lubnan,
Beyrut 1973.

Komisyon: **Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Atık**, Kitab-ı Mukaddes
Şirketi, İstanbul 1958.

Komisyon: **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Çağ Yay.,
İstanbul 1986.

Komisyon: **İslam Ansiklopedisi**, Leiden telifi, Milli Eğitim Basımevi,
İstanbul 1967, c.V, b. II, 866-7.

Komisyon: **The American Heritage Dictionary**, Second Collage Edt.,
Houghton Mifflinn Company, Boston 1985.

Komisyon: **The Wisdom of India**, edt. Lin Yutang, M. J. LTD,
London 1954.

Köker, Levent: **İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri**
Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori, Ayrıntı Yay.,
İstanbul 1990.

- Kramer, Samuel Noah: **Tarih Sümer’de Başlar**, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., II. bsk., İstanbul 2002.
- Kutluer, İlhan: “İbnü’l-Mukaffa”, **DİA**, TDV, İstanbul 2000, c. XXI, 134-137.
- Künkler, Mirjam: “Theocracy”, **The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought** içinde, ed. Gerhard Bowering, New Jersey 2013.
- Lewis, Bernard: **The Political Language of İslam**, University Of Chicago Press, Chicago and London 1998.
- London, Jennifer A.: **How To Do Things With Fables: Ibn Al-Muqaffa’s Frank Speech In Stories From Kalila wa Dimna**, History of Political Thought, Vol. XXIX. No. 2. Summer, 2008, 189-212.
- Long, Theodore E.: **Prophetic Religions and Politics**, ed. Jeffrey K. Hadden ve Anson Shupe, Newyork, Paragon House 1986.
- Lowry, Joseph E.: “**The First Islamic Legal Theory: Ibn Al-Muqaffa’ on Interpretation, Authority, and the Structure of the Law.**” *Journal of the American Oriental Society*, vol. CXXVIII, no. I, 2008, 25–40.
- Machiavelli, Niccolo: **Hükümdar**, Çev. Gaye Demircioğlu ve Ayşe Çavdar, Dergah Yay., III. bsk., İstanbul 2013.

- Mahmasani, Subhi: **İslam Hukukunun Tedvini**, çev. İbrahim Kafi Sönmez, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. III, İstanbul 1985, 313-328.
- Makrizî: Emevi Risalesi, '**İdeolojik Tarih Okumaları**' içinde, İrfan Aycan ve Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998.
- Maspero, Henri: **Les Religions Chinoises Cvilisations du Sud**, S.A.E.P, Paris 1950.
- el-Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib: **Ahkamu's-sultaniyye**, çev. Ali Şafak, Bedir Yay, İstanbul 1994.
- : **el-Ahkamu's-sultaniyye, İslamda Hilafet ve Devlet Hukuku**, Çev. Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul 1976.
- : **Edebu'l-Vezir**, çev. & inc. İbrahim Barca, Klasik Yay., İstanbul 2014.
- Meddeb, Abdulvehhab: **İslam'ın Hastalığı**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul 2005.
- Mescid-i Camî, Muhammed: **Ehl-i Sünnet Ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri**, çev. Ejder Okmuş, İnsan Yay., IV. Bsk., İstanbul 2012.
- Mevdudi, Ebu'l-Ala: **İslam'da Hükümet**, Çev. Ali Genceli, Hilal Yay., Ankara trz.

- Micklem, Nathaniel: **The Theology of Politics**, The Religious Books Club, London trz.
- Mustafa, Nevin: **İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990.
- Narasimhan, Charavarthi: **The Mahabbarata**, Columbia University Press, Newyork 1965.
- Najm al-din, Yousefi **İslam Without Fuqaha**, Society for Iranian Cultural and Social Studies, Taylor & Francis (Routledge), Online Article, 2015, 1-36, <https://www.researchgate.net/publication/281823467>.
- Nasr, Seyyid Huseyin: “Philosophy And Cosmology”, **The Cambridge History of Iran** içinde, ed. R. N. Frye, Cambridge Univeristy Press, Cambridge 1993, c. IV, 419-442.
- en-Nedim, Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak: **el-Fihrist**, Daru’l-Marife, Beyrut 1978.
- Niyazi, Mehmet: **İslam’da Devlet Felsefesi**, Otügen Yay., İstanbul 1999.
- O’Collins, Gerald - Farrugia, Edward G.: **A Concise Dictionary of Theology**, New Jersey 2000.
- Oliver, James H.: “Triumvirate”, **Encyclopedia International** içinde, Grolier Incorporated, Newyork 1969, c. XVI, s. 230.

- el-Omari, Racha: **“Theology”, The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought** içinde, edt. Gerhard Bowering, New Jersey 2013.
- Ömer, Faruk: **Abbasi Halifesi Mehdi Üzerine Bazı Mülâhazalar**, çev. Mehmet Ümit, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/2, c. III, sy. VI, 203-214.
- Özcan, Ahmet: **Teolojinin Jeopolitiği**, Bakış Yay., İstanbul 2005.
- Özer, Mustafa: **Siyasî Bir Tavır Olarak Büyük Doğu**, Kayseri Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., Kayseri 2013.
- Özkan, Mustafa: **Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi**, Ankara Okulu, Ankara 2008.
- Pellat, Charles: **Ibn Al-Muqaffa: Conseiller du Calife**, G. P., Maisonneuve Et Larose, Paris-Sorbonne, 1976.
- Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cingöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., XXIV. bsk., İstanbul 2013.
- Rayyıs, M. Ziyaüddin: **İslamda Siyasî Düşünce Tarihi**, Çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yay., İstanbul 1995.
- er-Razi, Fahreddin: **İtikadatu Firaki'l-Muslimin ve'l Muşrikin**, tahk. Ali Sami en-Neşşar, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.

- : **Menakibu'l-İmami'sh-Safii**, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka, Mektebetu'l-kulliyeti'l-ezheriyye, Kahire 1986.
- : **Tefsir-i Kebir: Mefatihu'l-Gayb**, edt. Anmet Hikmet Ünalınış, çev. Suat Yıldırım vd., Akçağ Yay., Ankara 1989.
- Reville, Albert: **La Religion Chinoise**, Libraire Fischbacher, Paris 1889.
- Rodinson, Maxime: **Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Peygamberin Doğuşu**, Çev. Atilla Tokatlı, Özne Yay., İstanbul 1998.
- Said, Saleh Agha: **The Revolution which Toppled the Umayyads**, Brill, Leiden/Boston 2003.
- Sallabi, Muhammed Ali: **Emeviler Dönemi**, Çev. Harun Ünal, Ravza Yay., İstanbul 2010.
- Santi, Paul: **İslam'ın Başlangıcında Belli Başlı Siyasî ve Felsefî Akımlar**, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, İslamî İlimler Enstitüsü Dergisi, sy. 5, 1982, 320-330.
- Schacht, Joseph - Bosworth, C. E.: **The Legacy of İslam**, Clanderon Press, Oxford 1974.
- Schmitt, Carl: **Siyasî İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara 2012.

- Scruton, Roger: **A Dictionary of Political Thought**, Macmillan Press, London 1982.
- Sharon, Moshe: **Revolt The Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution**, Institute of Asian and African Studies, Kudüs 1990.
- Sherwani, Haroon Khan: **Studies in Muslim Political Thought and Administration**, SH. Muhammad Ashraf, Seventh Edition, Lahore 1985.
- Siddiqui, Kalim: **Political Dimensions of the Seerah**, Crescent Puplications, London 1998.
- Simpson, D. P.: “Religatio/Religo”, **Cassell’s New Latin Dictionary**, Suffolk 1977.
- Suçin, Mehmet Hakkı: **Arapça Çeviri Geleneği: Altın Dönem**, Journal of Turkish Studies, Cambridge 2009, c. XXXIII, sy. II, 111- 138.
- : **Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni**, Kurgan Edebiyat, Ankara 2012.
- Süt, Abdunnasır: **İslam düşüncesinde İlk Muhalifler**, Fecr Yay., Ankara, 2014.
- eş-Şafii, Muhammed b. İdris: **er-Risale**, çev. Abdulkadir Şener & İbrahim Çalışkan, Türkiye Diyanet Vakfı TDV Yay., Ankara 1996.
- Şahin, Davut: **Hız. Ömer’in Kur’an Anlayışı ve Yorum Yöntemi**, A.Ü., S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.

Şehristani, Ebu'l-Feth Tacuddin Muhammed b. Abdulkerim: **el-Milel ve'n-nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2015.

Şerif, Muhammed Celal: **Neş'etu'l-fikri's-siyasiyyi ve Tatavvarahu fi'l-İslam, Daru'n-nahdatu'l-arabiyye**, III. Bsk, Beyrut 1990.

Taberi, Ebu Cafer b. Cerir b. Muhammed b. Yezid: **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi**, Çev. Z. Kadiri Ugan, Ahmet Temir, İstanbul 1992.

-----: **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi**, Çev. Zakir Kadirî Ugan & Ahmet Temir, Maarif Basımevi, Ankara 1955.

Taftazani, Saduddin Mesud b. Ömer: **Şerh- u Mekasidi't Talibin**, Daru'l Hilafe, h. 1277.

Tâhâ Hüseyin: **Min Hadisi's-şî'r ve'n-nesr**, Daru'l-Maarif, Mısır trz.

Tahavî, Ebu Cafer: **Risaletu'l-Akaid**, çev. Arif Aytekin, Bereket Yay., İstanbul 2011.

Taşçı, Özcan: **İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu**, İz Yay, II. Bsk, İstanbul 2009.

Taştan, Osman: “Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda ve Şafii Faktörü”, ‘**Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü**’ içinde, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2000, ss. 149-161.

- Tavilî, Ahmed: **İbnü'l-Mukaffa**, Müessesatu Abdulkerim b. Abdullah, Tunus 1991.
- Tayyib, Lokman: **İslam'ın Politik Sistemi**, Çev. Murat Çiftkaya, II. Bsk., İlke Yay., İstanbul 2010.
- Tehanevi, Muhammed Ali el-Faruki: **Keşşafu İstilahatı'l Fünun**, tah. Lutfi Abdulbedi, Hey'etu'l Misriyye, 1962.
- Tillier, Mathieu: Legal Knowledge and Local Practices under the Early Abbasids, ed. Philip Wood, '**History and Identity in the Eastern Mediterranean**' içinde, Oxford University Press, , Newyork 2013, 187- 204.
- Tocqueville, Alexis: **Amerika'da Demokrasi**, Çev. Taner Timur, Yenilik Basımevi, İstanbul 1962.
- Tonga, Aydın: **Kapitalist İslamın Temeli: Muaviye**, Doğu Kitabevi, İstanbul 2011.
- Tsafrir, Nurit: **The History of An Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism**, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts 2004.
- Turtuşi, Muhammed: **Siracu'l-müluk**, haz., Said Aykut, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Türcan, Talip: **Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri**, Ankara Okulu, Ankara 2001.

- Uçar, Şahin: **Tarih Felsefesi Açısından Mülk ve Hilafet**, İz Yay., İstanbul 1996.
- Van Ess, Joseph: **The Flowering of Muslim Teology**, trans. Jane Marie Tood, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 2006.
- Vesey-Fitzgerald, Seymour: **Muhammadan Law**, Oxford University Press, London 1931.
- Vloten, Gerlof Van: **Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine**, çev. M. Sait Hatipoğlu, AÜİF Yay., Ankara 1986.
- Wiesehöfer, Josef: **Antik Pers Tarihi**, çev. Mehmet Ali İnci, Telos Yay., İstanbul 2003.
- Yıldırım, Ramazan: **20. Yy. İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları**, Anka Yay., İstanbul 2004.
- : **Halk’ul-Kuran Meselesinin Politik İstimarı**, Milet ve Nihal Dergisi, 2011, c. VIII, sy. I, 49-69.
- : **Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği**, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, sy: 24, s. 13, ss. 5-24.
- Yıldız, Hakkı Dursun: “Abbasiler”, **DİA**, TDV, İstanbul 1988, c. I, 31-48.

- Zahir, İhsan İlahi: **Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı**, çev. Sabri Hizmetli ve Hasan Onat, Avşaroğlu Mat., Ankara 1984.
- Zaman, Muhammed Qasim: **Religion and Politics in Early Abbasids**, Brill, Leiden 1997.
- Zerrinkub, Abdulhuseyn: “ The Arap Conquest of Iran and Its Aftermath”, **The Cambridge History of Iran**, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge 1993, c. IV, 1-57.
- Zorlu, Cem: **İslam'da İlk İktidar Mücadelesi**, Yediveren Yay., İstanbul 2002.
- Zubaida, Sami: **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar**, çev. Burcu Koçoğlu Birinci ve Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul 2008.
- Zuhayli, Vehbe: **Tefsiru'l-Munir**, ed., M. Ali Seraceddin, çev., Heyet, Bilimevi Yay., İstanbul 2003.
- Wellhausen, Julius: **İslamiyetin İlk Devrinde Dinî Siyasî Muhalefet Partileri**, çev. Fikret Işıltan, TTK Basımevi, Ankara 1989.