

**EMEVÎLERDEN ABBÂSÎLERE GEÇİŞ SÜRECİNİN BİR TANIĞI:
ABDULLAH İBNÜ'L-MUKAFFÂ VE "RİSÂLETÜ'S-SAHÂBESİ"
Mustafa DEMİRCİ***

**AN EYE WITNESS ACCOUNT OF TRANSITION FROM
UMAYYADS TO ABBASIDS: ABDULLAH IBN-AL MUKAFFA
AND HIS RİSALETUS' SAHABE**

The rise of Abbasids after the Ummayad' fall was one of the most important turning point in Islamic history. In his report, Risaletu's-Sahabe, submitted to Caliph Mansur, Abdullah Ibn-al Mukaffa, a clerk of Iranian origin, gave a detailed account of the structural dimensions of the changes occurring in the realm of politics, society and religion. In the risale, Mukaffa underlined a series of reform which he saw necessary. These included turning paramilitary groups of Horosaniens into a regular army, the need for legislation in order to put an end to legal chaos, need for radical reforms in taxation and land system, giving priority to Iraqi ulema in state-religion relations and strong centralised bureaucracy. Mukaffa's disputed personality; he was accused of heresy, and his intellectual capacity as much important as that of his Risala itself. The purpose of the paper is to examine the writer and his book in their historical context.

Key Words: Abbasids revolution, paramilitary army of Horosaniens, Religion, state and reason, Islamic legislation.

Emevîlerin yıkılıp yerine Abbasilerin kurulması, sadece hanedanlığın el değiştirmesinden öte; siyâsî, askerî, iktisadî ve sosyal bakımdan çok köklü değişimleri de açığa çıkardığından ve yeni bir dönemi başlattığından İslam tarihinde en önemli kırılma noktalarından birini teşkil eder. Abbasi devriminin tabiatına ilişkin şimdiye kadar pek çok araştırmalar yapıldı, fakat devrimden hemen sonraki sürecin nasıl işlediğine dair çok az çalışıldı. Emevîlerin son dönemlerinde üst bürokraside katip olarak görev yapmış, Emevîlerin çöküşüne ve Abbasi devrimine şahit olmuş Abdullah ibnu'l-Mukaffa adında İran asıllı bir katip, devrimden hemen sonra Halife Mansur'a (136/754-158/775) bir Risâle sundu. Daha sonraları *Risâletu's-Sahâbe*¹ ola-

* Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bölümü.
Üzerinde çalıştığımız *Risâletü's-Sahâbe*'nin farklı bir çok neşri yapılmıştır. Ancak biz burada aşağıdaki tahkikli neşrini esas aldık: Abdullah İbnü'l-Mukaffa, " *Risâletü's-Sahâbe*", nşr. Ahmet Zeki Safvet, *Cemheretu Resâilü'l-Arab*, (Mısır 1937), III, "s. 25-47".

rak meşhur olan bu layihada İbnu'l-Mukaffa, İslam toplumunun Emevilerden Abbasilere geçiş sürecinde yüz yüze olduğu askerî, malî, siyasî ve dinî alan-daki problemlere halifenin dikkatini çekmekte, sonra da reform niteliğinde köklü çözümler önermektedir. Problemlerin ortaya konması esnasındaki tasvirleri ile yazar aslında bu dönemin yapısal tarihini de anlatmaktadır. Fars geleneğine olan aşinalığı, bürokratik tecrübesi, siyasî meselelerdeki derinliği ve aktif islahatçı tavırlarıyla İslam siyasî düşünce tarihinin en dikkat çekici ve özgün simalarından biridir. Ancak bu özelliğini en çok yansıttığı *Risâletü's-Sahâbe'si* ise şimdiye kadar üzerinde en az çalışılan eseri olmuştur. Bu yazımızda Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın hayatı, entelektüel kişiliği ve kurulmakta olan Abbasilerin siyasî bünyesinin oluşturulması için bir islahat projesi olarak sunduğu *Risâletü's-Sahâbe*'nin tarihi bağlamı içinde yorumunu yapacağız.

1.1. ABDULLAH İBNÜ'L-MUKAFFÂ'NIN HAYATI:

Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın doğum tarihi kesin olarak tespit edilemiyor, muhtemelen 106/724 veya 102/720 yıllarında İran'ın Cûr (Firûzâbâd) kasabasında dünyaya geldi. 36 yaşında şaibeli bir şekilde Basra'da öldürüldü.² Asıl adı Ruzbih'tir. Babası Dâdaveyh Emevîlerin ünlü Irak genel valisi Haccac b. Yusuf'un (75/695-95/714) vergi tahsildarlığını yapmış, bu görevini kötüye kullandığından dolayı işkence yapılırken eli sakat kaldığından eli büzük veya çolak anlamına gelen "mukaffâ" lakabı verilmiştir.³

* Babası ömrünün sonuna kadar Mecûsi dini üzerinde yaşadığından İbnü'l-Mukaffâ'nın da ilk eğitimini Cûr şehrinde Mecûsi geleneği üzerine alması muhtemeldir. Bu dönemde İranî unsurlar Sasanîlerden beri devam ettirdikleri katiplik mesleğindeki tecrübelerinden dolayı Emevilerin bürokratik

² Muhammed Kürd Ali onun 90/709 yılına doğru doğduğu kanaatindedir. 36 yaşında öldüğü dikkate alınırsa 142/759 veya 143/760 yılında öldürüldüğü görüşü kendiliğinden yanlış olmaktadır. Bkz. *Ümerâu'l-Beyân*, Kahire 1948, 2. Baskı, I, 103. F. Gabrielli ise İbnü'l-Mukaffâ'nın 36 yaşında öldüğünden ve doğum tarihinin de en erken 102-103/720-721 yılında olması gerektiğinden hareketle 139/756-757 yılında öldürüldüğü kanaatindedir. Bkz. "L'opera di İbn al-Muqaffâ" *Revista degli Studi Orientali*, XIII (1931-32) s. 197-247.

³ Muhammed b. Abdus el-Ceşiyârî, *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, nşr: Mustafa Sakkâ-İbrâhim Ebyârî-Abdu'l-Hafiz Sa'lebî, Kahire 1401/1980, s.103-104; Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed ibn Hallikân (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk: İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1977, I, 412-413.

kademelerinde imtiyazlı konumlarda bulunmuşlardır.⁴ Ancak divanların Arapçalaştırılması İranlı kâtiplerin imtiyazlarına büyük bir darbe indirmiştir. Bundan dolayı İbnü'l-Mukaffâ'nın Basra'da geçirdiği çocukluk dönemi aynı zamanda Abdulmelik b. Mervân'ın (65/685-86/705) Farsça ve Rumca tutulan divanları ve resmi yazışmaları Arapçalaştırma reformlarını yaptığı döneme rastlar. Kuşkusuz bu reformların en hızlı gerçekleştiği yerlerden biri de Haccac'ın valiliğini yaptığı Irak bölgesi idi.⁵ İbnü'l-Mukaffâ'nın babası da diğer İran asıllı kâtipler gibi kâtiplik mesleğinin geleceğinin artık Arapça bilmekten geçtiğini en erken fark edenlerdendi. Bundan dolayı oğlunun bürokrasi mesleğindeki geleceğini garantiye almak için Arap-İslam kültürü ile yetiştirmek için bizzat babası tarafından eğitimi ile yakından ilgilenilerek Arap geleneğine göre yetişmesi amacıyla Basra'daki ünlü ediplerden dersler almasını sağladığı, hatta ona Arap geleneğine uygun olarak Ebû Amr künyesinin verildiği görülmektedir.⁶

Arap dilinin yanında İbnü'l-Mukaffâ'nın en dikkat çeken bir diğer özelliği de tarihten felsefeye, ahlaktan mantığa, siyasetten edebiyata kadar geniş bir kültürel ve ilmi birikime sahip olmasıdır. Bu birikimi kazanırken yetiştiği Basra'daki entelektüel muhitten etkilenmiş, devrin alimlerinden ve yöneticilerden dersler almıştır. Bu dönemde zengin ve canlı bir kültür merkezi olan Basra, dini ilimler kadar felsefi fikirlerin de harmanlandığı bir yerdi. Bu zengin kültür muhiti içinde sadece Arap edebiyatı ve dini ilimler değil, aynı zamanda kendini ait hissettiği güçlü bir İran siyâsî geleneği ile Yunan ve Hint kültür ve medeniyetine ait bilgileri de edinmiştir. Bu haliyle İbnü'l-Mukaffâ Basra'nın canlı kelam, dil, tarih ve felsefe tartışmaları içinde yetişmiş genç bir aydın prototipi çizmektedir.⁷ Çok erken sayılabilecek bir

⁴ Bkz. Ferhad Daftary, "Sectarian and National Movements in Iran. Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early 'Abbasid Times", *History of Civilizations of Central Asia*, c. IV: The age of achievement: A.D. 750 to the end of the fifteenth century. Bölüm I: The historical, Social and Economic Setting. Ed. M.S. Asimov and C.E. Bosworth, Paris: UNESCO, 1998, pp. 41-59.

⁵ Bkz. İbn Hallikan, *Vesfeyâtü'l-A'yân*, II, 151; Divanların Arapçalaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz. Hassan Ahmed Hallaf, *Ta'ribu'n-Nukûd ve'd-Devâvîn*, Beyrut 1986.

⁶ İbnü'l-Mukaffâ'nın Arapça'yı öğrendiği kimseler arasında o dönemin fesâhatiyle ünlü ediplerinden Yemen asıllı Âli Ethem'in ailesi yanında Basra civarındaki Bedevîlerle yakın ilişkiler kurarak onlardan da fesahat ve Arap diline ilişkin sağlam bilgiler almıştır. İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ", *D/Â*, İstanbul 2001, XXI, 130.

⁷ M. Muhammedî Mer'a, *Nuzumu'l-Mâliyye ve'l-İktisadiyye fî Devleti'l-Abbâsîyye*, Katar 1987, s. 58.

dönemde Yunan felsefi metinlerinin en ağırlarından olan Aristo'nun Mantık kitaplarına ilgi duyması, hatta bunları çevirebilecek bir yeterliliğe sahip olması bile onun ulaştığı bilgi ve birikim seviyesini gösterir.⁸

Kâtip bir babanın çocuğu olan İbnü'l-Mukaffâ' Emievîlerin sonlarında ilk olarak Irak genel valisi Ömer b. Hubeyre'nin oğulları olan Basra valisi Yezid b. Ömer ile Kirman valisi Dâvûd b. Ömer'in (127/744-130/748) kâtipliği ile işe başlamıştır. Abbâsîlerin kuruluş yıllarında da seçkin konumunu kaybetmemiş, önce Basra vâlisi Süleyman b. Ali'nin (132/750-139/756), ardından Kirman valisi İsa b. Ali'nin sekreterliğini yapmıştır. Esas şöhretine ise onun zamanında (132/750-134/752) ulaşmıştır. O zamana kadar Mecûsi inancını muhafaza eden İbnü'l-Mukaffâ'nın, İsa b. Ali'nin teşvikiyle Müslüman olduğu rivayet edilir. Bir süre Halife Mansûr'un amcalarından Musul ve Ehvaz vâliliklerinde bulunan İsmail b. Ali'nin kâtipliğini ve çocuklarının mürebbiliğini de yapmış, kısa bir süre de Nişabur valisi Mesih b. Havâri'nin yanında kâtip olarak çalışmıştır.⁹ Müslüman olduktan sonra zaten fazla yaşamamış, dolu dolu bir hayat sürerek 36 gibi genç yaşında, 140/757 tarihine doğru hem kişisel hem de siyâsi nedenlerden dolayı Basra vâlisi Süfyan b. Muâviye (139/756-144/761) tarafından şaiheli bir şekilde öldürülmüştür.¹⁰

1.2.Öldürülmesi ile İlgili Spekülasyonlar:

Onun ölümü ile ilgilenen araştırmacılar esas ölüm sebebinin burada ele aldığımız *Risâletü's-Sahâbe*'de dile getirdiği görüşlerinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Özellikle onun ölümünü görüşlerine tahammül edemeyen Müslüman çevrelerin bir engizisyonuymuş gibi gösterme eğilimindedirler. Gerçekten de bu *Risale*'nin girişinde endişeli bir hava var. Daha ilk satırlarında, yazarın bir korku ve endişe içinde olduğu açıkça hissedilmektedir. Haraç ve toprak meselesi ile ilgili konuları açıklarken; "*Bu görüşleri açıklamanın bedeli ağır, söyleyeni az, faydası ise uzun vâdelidir*" sözleri¹¹ ile de başını belaya sokacak işlere giriştiğini zımnen itiraf etmiş, ancak sorumlu bir ay-

⁸ Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, Kahire ty. s. 77.

⁹ Ceşşiyari, *el-Vüzerâ*, s. 105.

¹⁰ Ölüm tarihi konusunda da kaynaklar farklı tarihler verirler. Halife b. Hayat, onun ölümünü 137/755 yılının Ramazan (Şubat) ayında verir. Bkz. *Tarih*, I,417; İbn Hallikân, II, 152-153.

¹¹ *Risâletü's-Sahâbe*, 45.

din olarak düşüncelerini açıklamaktan da geri durmamıştır.¹² İbnü'l-Mukaffâ yer yer acı eleştirilerde de bulunmaktadır. *Risâletü's-Sahâbe*'deki bazı önerilerinin yönetim nezdinde ve yeni teşekkül eden devletin etrafındaki menfaat grupları tarafından hoş karşılanmadığı düşünülebilir. Taha Hüseyin bu *Risâle*'nin Halife Mansûr'a karşı bir ihtilal beyannamesi mahiyeti taşıdığı, tercüme ettiği *Kelile ve Dimne*'deki hikayelerde Halife Mansûr'a üstü kapalı eleştirilerde bulunduğu gerekçesiyle öldürüldüğünü iddia etmektedir.¹³ Buradan hareketle O'nun gerçek ölüm sebebinin ele aldığımız *Risâle*'deki fikirleri olabileceğini ileri sürmektedir.¹⁴ Fakat bu iddialara katılmak mümkün değildir. Çünkü İbn Mukaffâ bu *Risâle*'de güçlü bir merkezi idare kurulmasını ve bütün yetkilerin de halifenin elinde toplanmasını önermektedir. Ayrıca *Risâle*'de sunulan fikirler Halife Mansur tarafından kısmen dikkate alınmış, vergi ve hukuk reformu gibi konularda icraatlara girişilmiştir. Bu sebeple O'nun bu *Risâle*'deki siyasi fikirlerinin ölümüne yol açması için herhangi bir neden yoktur. Aksine önerdiği görüşler yönetimin hoşuna gidebilecek görüşlerdir.¹⁵

İbnü'l-Mukaffâ'nın öldürülmesi hakkında kaynaklardaki yaygın rivayetlere baktığımızda yazdığı bir emân belgesinin halife ile aralarının açılmasına sebep olduğu gösterilir. Mansûr'un halifeliğini kabul etmeyerek isyan eden Suriye vâlisi ve amcası Abdullah b. Ali, yenildikten sonra Mansûr'dan af dilemişti.¹⁶ Halife de kendisinden yazılı olarak af dilemesi halinde bağışlanacağını bildirmişti. Ancak Mansûr'un bir fırsatını bulup Abdullah'ı cezalandıracağı tahmin ediliyordu. İsa b. Ali tarafından İbnü'l-Mukaffâ bu "Emân" metnini hazırlamakla görevlendirilmişti. İbnü'l-Mukaffâ halifenin hiç bir açık bulamaması için yoruma kapalı, büyük bir zeka ürünü ve ağır şartlarla dolu bir emân metni yazdı. Emannâmede, halife eğer sözünden dö-

¹² S.D. Goitein, *Dirasât fi'l-Tarihî'l-İslâmî ve'n-Nizâmî'l-İslâmiyye*, İngilizce'den Arapça'ya çeviren: Atiye Kavşî, Kuveyt 1980, s. 61-63.

¹³ Taha Hüseyin, *Min Hadisi's-Şi'r ve'n-Nesr*, Kahire 1961, s. 41; Ömer Ferruh, *el-Minhâc fi'l-Edabi'l-Arabî ve Tarihîh*, Beyrut 1960, II. 83.

¹⁴ Ahmed Emin, *Düha'l-İslam*, Kahire 1964, I. 215; İlhan Kutluer, "İbnü'l-Mukaffâ", *DİA*, İstanbul 2001, XXI, s.137.

¹⁵ Said Amir Arjomand, "Abd Allah ibn al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution", *Iranian Studies*, XVII/ 4, Tahran 1995, s. 9-36.

¹⁶ Abdullah b. Ali, Abbâsî davetini başlatan Muhammedî b. Ali'nin kardeşidir. Abbâsî ihtilali esnasında Şam bölgesinin teslim alınmasında ve bölgedeki isyanları bastırmada büyük rolü olmuştur. Mansûr'un halifeliğini tanımadığından isyan etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dînî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara 2001, s. 45-88.

ner ve şartları ihlal ederse; "karıları boş, köleleri azat edilmiş, biatı batıl ve bütün dinlerde kafir sayılacağı..." gibi oldukça ağır ifadeler bulunmaktaydı.¹⁷ Bu ifadelere çok kızan Mansûr, aralarında husumet bulunan Basra valisi Süfyân b. Muâviye eliyle İbnü'l-Mukaffâ'yı öldürttüğü nakledilmektedir. Ancak halifenin olaya dahil, o zaman dahi bir zandan öte geçmiştir. Basra valisinin yanına emirinin bir işi vesilesiyle giden İbnü'l-Mukaffâ'nın, oradan bir daha çıkmadığı aktarılır. Yaygın rivayete göre Basra valisi Süfyân b. Muaviye tarafından parça parça kesildikten sonra fırında yakılmıştır.¹⁸

Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Mukaffâ'nın esas ölüm sebebi, Irak valisi ile aralarındaki kişisel husumettir. Ancak yazdığı "emân" mektubunda halifenin tepkisini çekmesi, daha sonraki dönemlerde yaygınlaşan hakkındaki zındıklık suçlamaları; toplumda ortaya çıkan siyasi bloklaşmalar ve Abbâsîlerin kuruluş aşamasındaki iktidar mücadelesinde, İranî unsurların siyasi blokunda yer alan açık sözlü ve kendinden emin tâvırları ile siyasi rakiplerinin tepkisini ve kinini üzerine çekmiştir. Bu yüzden de bu istenmeyen adamın Basra valisi eliyle kişisel bir husumet ve siyasi bir hesaplaşma gerekçesiyle öldürüldüğünü gösterir.

1.2.Edebi ve Entelektüel Kişiliği:

Çok genç yaşlarından itibaren baba mesleği kâtiplikle işe başlayan İbnü'l-Mukaffâ, bir kâtipte olması gereken belâğatı, zenginliği, cömertliği, dostluklarına olan sadakati, zerâfeti, geniş kültürü, ılımlı tutkuları ve İranî asâleti ile İslamî değerleri şahsında bütünleştirmiş, zarif hayat yaşayan asileşmiş bir *mevlâ* örneğini ve kendi devrinin sosyete adamı modelini temsil eder. Etrafındaki dostları, *Risâle*de kendinin de kısmen vurguladığı gibi e-

¹⁷ Bkz. Cehşiyâri, *el-Vüzerâ*, s. 104.

¹⁸ İbnü'l-Mukaffâ ile Basra valisi Süfyân b. Muâviye arasındaki husumet ile ilgili olarak kaynaklar şu bilgiyi aktarır: Bir defasında Süfyân b. Muaviye, İbnü'l-Mukaffâ'ya küfredmişti. Buna karşılık o da Süfyân'a; "Senin anana Irak'ın erkekleri yetmedi. O da gitti Şam'lılarla evlendi" dedi. Bundan sonra da aralarındaki sürtüşmenin devam ettiği, hatta İbnü'l-Mukaffâ'nın Süfyân'ı her gördüğünde; "ikinize de selâm olsun" diyerek burnu çok büyük olan Süfyân'ın burnuna ve sana selam olsun anlamına gelen sözlerle alaya aldığı aktarılır. Bu husumet valide derin bir kin bırakmış ve intikam alacağı fırsatı kollamaya başlamıştı. Mansur'dan gelen haber üzerine onu feci bir şekilde öldürerek fırında yaktığı rivayet edilir. Bkz. Cehşiyâri, *el-Vüzerâ*, 104; İbn 'Asem el-Kûfî, *Kitâbu'l-Futâh*, (I-VIII), Haydarabad 1907, VIII, s. 218-219; İbn Hallikân, II, 153; Genel biyografisi için ayrıca bkz. Dominique Sourdel, "La Biyographie d'İbn al-Mukaffâ d'après les Sources Anciennes", *Arabica*, (I- 1954), s. 307-323.

dipler, fakîhler, vâliler, önde gelen komutanlar, kabile reisleri hatta daha sonra vezirlik makamına gelen vezirler gibi yüksek tabakadan oluşmaktadır.¹⁹ Eğer genç yaşında öldürülme idi İbnü'l-Mukaffâ'nın da Abbâsîlerde vezirlik makamına kadar yükselmesi ve bir çok reform niteliğindeki dönüşüme imza atması muhtemel görünmektedir.

Yazar, Emevîlerin yıkılışı ve Abbâsîlerin kuruluş yıllarında yaşadığından dolayı, Emevîlerin son döneminin siyâsî, kültürel ve sosyal olaylarının canlı bir şâhididir. Emevîlerin yıkılışı ve onun sebeplerini bizzat hadiselerin en merkezinde yaşayarak gözlemlemiştir. Yaşadığı devrin siyâsî çalkantıları ve yeni bir devletin tesisi karşısındaki entelektüel sorumluluğunun ve arayışının bir sonucu olarak, döneminin siyâsî ve toplumsal hayatına aktif olarak katılmıştır. Görevleri, siyasi kişiliklerle olan ilişkileri²⁰ ve tecrübeleri ile iki devlet arasında sağlıklı karşılaştırmalar yapma fırsatı bulmuştur. Ancak görüşleri halkın genel anlayışını değil, yeni oluşmaya başlayan seçkinlerin bakışını yansıtır. Özellikle de mevâlî sınıfının ve kâtiplerin nazarında Emevîler iflas etmiş kötü bir sistemdir. Çökmüş bir geçmiş ve henüz belirsiz bir gelecek arasında tarihsel hafızaya ve birikime sarılır. O'na göre Sâsânî modeli en iyi modeldir ve Abbâsîlere de zımnen bu modeli önerir. Bu çerçevede Hint, Yunan ve İran düşünce dünyasının siyâsî yönlerine ilgi duymuş ve yazılarını da bu konulardan seçmiştir. O, bu haliyle "etiko-siyâsî" yönleriyle belirginleşen bir akımın öncüsü olarak ortaya çıkar; bir bilge ve siyâsî feylesof olarak devlete, hükümdara, bürokrasiye, iktidarın kullanımına, din-devlet ilişkilerine, tebaaya ve yönetime ilişkin öneriler sunar. Devrim yıllarının aşırılıkları onu siyâsî düşüncelerinde oldukça itidalli ve ihtiyatlı olmaya zorlamış görünüyor.²¹ Düşünce sistematığının hiçbir yerinde şiddete başvurmayı düşünmez.

Emevîlerin aksine kapılarını farklı milletlere ve kültürlerle açan Abbâsîlerin kuruluşu ile birlikte, Hint, Yunan ve İran medeniyetleri ve kültürle-

¹⁹ İbn Mukaffâ'nın yakın dostları ve ilişkileri hakkında bkz. Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, trc. Ayşe Meral, İstanbul 2002, 265-6.

²⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Mukaffâ'nın Basra'daki yakın dostları, Basra vâlisi Selm b. Kuteybe el-Bâhili, eski Emevî komutanlarından Mâan b. Zâide, daha sonra Ebu'l-Abbas'ın mevâlisi olan Umâre b. Hamza, Basra Kâdısı İbn Ebî Leyla ve İbn Şübrûme gibi kimselerdir. Bunların dışında Abdullah b. Ali ve Süleyman b. Ali gibi Abbâsî ailesinden kimseler de vardır. Cehşiyârî, *el-Vitzerâ*, 75; Ayrıca bkz. Faruk Ömer Fevzî, *Buluğs Fi't-Târîhi'l-Abbâsî*, Bağdat 1977, 264.

²¹ M. Chokr, 266.

rinden temel eserler tercüme edilmeye başlanmıştır. Bu alanda İbnü'l-Mukaffâ öncü bir rol da oynamış ve *Kelile ve Dimne*, *el-Mülûk*, *Ayinnâme* ve *Aristo'nun Mantık* kitaplarını tercüme ederek geride İslam kültürünün en kaliteli eserlerini bırakmıştır. Bu tercümeler ile Hind'in, Sasâniler'in, Yunan-Roma geleneğinin yüzyıllar içinde biriktirmiş oldukları tecrübelerini İslam siyâsî düşüncesine katmaya çalışmaktadır. Bu faaliyetleri çerçevesinde siyâset alanında iki mühim kitap yazmıştır: *Edebü's-Sağîr*'de Yunanlıların kişi siyasetini ve yönetimini, siyâsi-felsefi olarak incelemektedir. *Edebü'l-Kebîr*'de ise Yunan siyâsî düşüncesindeki şehir siyasetini ele almıştır. Her iki kitabında da muhatabı halk değil yalnızca devlet adamıdır. Müellif bu eserlerinde öncelikle yönetim kademesinde bulunan kâtiplere, valilere ve emirlere seslenir. Mesela, *Edebü's-Sağîr*'de seçkinlerin sultanla kurması gereken ilişkilerde uyulması gereken kurallardan söz edilir.²²

Câbiri, derin Araplık hissiyatı içinde İbnü'l-Mukaffâ'nın bu faaliyetlerini, su götürmez derecede Arap hakimiyetine karşı gizli siyâsî hedefler gözettiğini düşünmektedir.²³ O'nun yabancı eserleri çevirmedeki asıl amacının da Fars milliyetçiliği ile alakalı olduğunu söylemektedir. Halbuki dikkatli bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki O'nun temel kaygısı siyasettir; İçinde yaşadığı toplumun sıkıntularına siyaseten çözüm bulma ve bir aydın tavrı içinde Abbâsî devletini geniş bir tarih perspektifi üzerine kurma arayışı içindedir. Bundan dolayı aşağıda da kısmen vurgulanacağı gibi Aristo'nun *Mantık* kitaplarını çevirmekle İslam toplumunun dil, düşünce ve hukuk metodolojisinde kıyasın kullanımını kurallara bağlamayı; İran siyasetine ve tarihine dair eserlerin çevirisiyle, Abbâsîlere göre daha köklü ve gelişmiş bir düzene sahip olan bu düşüncenin İslam siyaset ve idaresine yeni ufuklar açmayı; Hint hikmetine dair eserlerin çevirisiyle de fert ve toplum hayatına yeni açılımlar kazandırmayı hedeflemektedir. Yaptığı bu tercüme ve telifler ile üç büyük klasik medeniyetin (Yunan, Hint ve İran) siyasi, felsefi ve ahlaki birikimini ve değerlerini kaynaştırmış, bunları İslam kültür muhitine aktararak faydalanma zemini oluşturmuştur. *Kelile ve Dimne* ve Aristo'nun *Mantık* risalelerinin tercümeleri de gösteriyor ki onun entelektüel birikiminin kökleri, M.S. V. asırda Sasanî hükümdarı I. Hüsrev zamanında Cündişapur ve

²² Muhammedî Abid Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, trc: İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 670.

²³ A.g.e, 96.

Ehvaz'da Yunanca ve Hintçe'den yapılan tercümelemlerle başlayan "İran aydınlanmasına" dayanmaktadır.²⁴

1.3.Zındıklığı İle İlgili İddialar:

Emevîlerin yıkılıp Abbâsîlerin kurulduğu kritik bir dönemde ortaya çıkan Maniheistler, İslam dünyasında kağıdın imal edilmesi ve yaygınlaşmasına paralel olarak²⁵ "sözlü kültürden" "yazılı kültüre" hızlı bir geçiş yapmışlardı.²⁶ Maniheistler bu değişimi erken fark ederek Arapça yazılı kültür alanında hakimiyet kurmaya başlamışlardı.²⁷ Usta cedelci Mani rahipleri yazdıkları eserlerde Mani'nin Eski Ahid'e yönelttiği eleştirinin benzerlerini uygulayarak İslam'a karşı eleştirel apolojiler yayıyorlar,²⁸ Müslümanlar ile ateşli tartışmalara giriyorlar, İslamî söylem ve kavramlarla Sasanî kültürüne dair eserleri Arapça'ya tercüme ediyorlardı.²⁹ İran monarşi geleneği ve politik felsefesini İslam ve Arap hakimiyeti karşısında üstün duruma geçirmek için de figüratif desenlerle ve altın yıldızlarla süslenmiş, edebî zevki oldukça yüksek eserler ve tercüme kitaplar yayıyorlardı.³⁰ Bu mütercimlerin en başında gelen İbnü'l- Mukaffâ'nın tam bu dönemde Mazdek, Mani, İran tarihi

²⁴ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebu Ya'kup İshak İbnu'n-Nedîm (ö.385/995), *el-Fihrist*, thk. Rıza Mazinderânî, Daru'l-Mesire, Beyrut 1988, 132, 305, 309; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc.Lütfi Şimşek, İstanbul 2003, 35-37; Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündiçapur*, Ankara 2003, 90-94.

²⁵ Kağıdın İslam dünyasına girmesi 94/712 tarihinde Semerkant'tan getirilen iki kağıt ustanın rehberliğinde Basra'da bir imalathanenin açılmasıyla başlar. Yaygınlaşması ise çeyrek asırlık bir zaman gerektirmiştir.

²⁶ İslam toplumunun sözlü kültürden yazılı kültüre geçerken yaşadığı tartışmalar henüz müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Hatib el-Bağdâdî, bu geçiş sürecine ilişkin oldukça ilginç anekdotlar aktarır. Bkz. *Takyîdu'l-İlm*, thk. Yusuf el-İş, Dimaşk 1974, s. 61 vd. Ayrıca yazılı kültüre geçiş döneminde anlama, bilgi aktarımı ve yorumlama problemlerine ilişkin geniş bilgi için bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, İstanbul 1997, s.107-126.

²⁷ Divanların Arapçalaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz. Hassan Ahmed Hallaf, *Ta'ribu'n-Nukûd ve 'd-Devâvîn*, Beyrut 1986.

²⁸ Melhem Chokr, Kur'an'a yönelik Maniheistlerin yazdıkları edebi taklidlere (*mu'âradu*) ve bununla ilgili ortaya çıkan edebiyata özellikle dikkat çekmiş ve bunun için bir bölüm ayırmıştır. Bkz. *Zındıklık ve Zındıklar*, 213-237.

²⁹ Câhiz, *el-Hayavân*, nşr. A. Harun, (I-VIII), Kahire 1965, I, 55.

³⁰ Hamilton Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, trc. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1992, 24. Manihesitlerin yazdıkları altın yaldızlı ve figüratif desenlerle süslü kitaplardan 14 çuval dolusu kitap 326/937 tarihinde Bağdat'ta sarayın umum kapısının önünde yakılmıştı. Yanan kitapların külleleri içinde kağıt üzerindeki altın tezyinatlar eridiğinden külçe haline gelmişti. Adam Mez, *Onuncu Yızyılda İslam Medeniyeti*, trc. Salih Şaban, İstanbul 2000, s. 211.

ve Zerdüştlikle ilgili kitapları Arapça'ya tercüme etmesi,³¹ İslam kültürüne karşı Fars kültürünü yayma gayreti ve eski İran dinlerine ve geleneğine bağlılık olarak anlaşılmış ve faaliyetleri Maniheist bir çerçeveye oturmuştu. Onun niçin zındık olarak algılanmasının sebeplerini burada aramak gerekir. Nitekim zındıklara karşı mücadelesi ile meşhur olan Abbâsî Halifesi Mehdî'nin (158/775-169/785); "Zındıklıklarla ilgili ne kadar kitap buldunsa, hepsinin aslı İbn Mukaffâ'ya dayanıyordu" sözü,³² bu ithamın yaptığı tercüme ve çevresiyle alakalı olduğunu gösterir. Yazarın hayatında zındıklıkla suçlandığına dair herhangi bir işaret mevcut değildir, ölümünden 16 yıl sonra zındıklıkla suçlanmıştır.³³ Nitekim ölümünden çok sonraları, Kur'an'a nazîre olarak yazıldığı iddia edilen *Mu'ârazatu'l-Kur'an* isimli bir eser ona nispet edilmiş,³⁴ bu sebeple de zındıklıkla suçlanmıştır.³⁵ Bütün buna karşın onun e-

³¹ Beydeba'nın *Kelile ve Dimne'si*, *Hudaynâme*, *Âyinnâme*, *Mazdek*, *et-Taç fî Sirati Enûşirvan*, *Edebu'l-Kebir ve Ya'rîfu Binâ Karacisnes*, *Edübu's-Sağîr*, *el-Yefîme fî Resûl*, *Efîsta*, (Zerdüştlikle ilgili olup, şerhleri Arapça'ya çevrildi. Bunlardan bazıları şunlardır: *Hezar Efsane* (Binbir gece masalları), *Hurâfe ve'n-Nuzhe*, *ed-Dîb ve Sa'leb(fâbl)*, *Ruzbe'l-Yefîm*, *en-Nemrâd*, *Ahdi Erdeşir fî'l-Tedrib*. Bunlar daha çok İran tarihine dair eserlerdi. Bkz. İbn Nedim, s.132; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ*, thk. Nizar Rıza, Beyrut ty. s. 413; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II, 152; A. Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 179; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996, s. 95-97.

³² İbn Hallikân, *el-Vefeyâtu'l-A'yân*, II, 151.

³³ *Zındıklık*: Mani'nin Zerdüştün kitabı Avastayı kendi görüşüne göre yorumladığı (Zendi Avesta) için zındık denilmiştir. İslâmî dönemde ise Zend kelimesi zındık olarak dönüştürülmüş ve İslam öncesi kitapları kendi görüşlerine göre yorumlayan Maniheistlere denilmiştir. Terîh Emevîlerin son zamanlarından itibaren belirginleşmeye başlamıştır. Önce Maniheistler için kullanılmış, daha sonra Mazdekileri ve diğer İran dinlerini de ihtiva edecek şekilde genişlemiştir; Marsiyoncu, Mazdekçi, Deysanî ve özellikle Maniheist olanlara deniyordu. Fakat VIII. ve IX. yüzyıllarda Abbâsîler zamanında zındıklık ile özel olarak Manihesistler kastedilmiştir. (Bkz. Cahız, *el-Hayavan*, I, 55). Bu konuda çok değerli çalışmalar yapılmıştır. bkz. Ghulam Huseyn Sadighi, *Les Mouvements Religieux Iraniens au II^e et III^e Siècles de l'Hicre*, Paris 1938, s. 84-85; Abdurrahman Bedevi, *el-İlhâd fî'l-İslâm*, Kahire 1945, s.32-34; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Zındıklık*, İstanbul 1998, s. 6 vd; Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, trc: Ayşe Meral, İstanbul 2002, 71-99.

³⁴ Bu kitabın İbnü'l-Mukaffâ'ya ait olmadığına dair bir değerlendirme için bkz. J. Van Ess, "Some Fragment of the Mu'âradât al-Qur'an attributed to İbn al-Mukaffâ", *Studie Arabica et İslamica*, Beyrut 1981, s.151-164; Buna karşın Beyrûnî, "İbnü'l-Mukaffâ tercümenin başına maksatlı olarak Berzâye adlı bir ilave soktu. Amacı dînü inanca şüphesiz sokarak zayıflatmak ve Maniheizme yöneltmekti. Kitabın Hintçe aslında bu kısım yoktur" demektedir. Bkz. *Kitâbu Mâli'l-Hind*, thk. Edward C. Sachou, 1887, s. 76, 123. Nöldeke ve Gabrielli de bu yazının mütercime ait olduğunu düşünmüştür. Th. Nöldeke, *Burzoos Einleitng zu Buche Kalila ve Dimna*, Strashburg, 1912, s.1-11; Ferdinand

serlerinde, İslam'a açıkça aykırı bir görüşü ve kendisinin zındık olduğunu gösteren açık bir delil yoktur.³⁶ İbnü'l-Mukaffa'nın ölümünden sonra zındıklığı ile ilgili ortaya atılan iddiaların doğruluk ve yanlışlığı ise, ancak yazarın geride bıraktığı kendi görüş ve yazılarına dayanarak ortaya konabilir. Pehlevîce'den Arapça'ya tercüme ettiği *Kelile ve Dimne* adlı kitabın başında yazarı Berzeveyh (*Berzûye*) kendi felsefî arayışının son safhasında dinleri, taklit ve geleneğe dayalı olduğundan tatmin edici bulmayıp gerçeği bilimde aradığını dile getirdiği³⁷ görüşler ona nispet edilmiştir.³⁸ Bu konuyu etraflıca tartışan Melhem Chokr, Berzeveyh (*Berzûye*) bölümündeki metnin İbnü'l-Mukaffâ'ya ait olmadığını ve onun tercümeyle sadık kaldığını; bu metnin Arapça tercümesi dışındaki nüshalarda ve günümüze ulaşmayan Pehlevîce aslında da bu kısmın bulunması, buradaki görüşlerin ona ait olmadığını gösterir. Yine yazar İbnü'l-Mukaffâ'nın bu görüşlerin sahibi olmakla ilgili suçlamaların ölümünden bir buçuk asır sonra ortaya çıktığına dikkat çekmektedir.³⁹ Ayrıca İbnü'l-Mukaffa'nın burada incelediğimiz *Risâletü's-Sahabe*'de, din-akıl ilişkileri hakkında serdettiği görüşleri, hem Maniheistlerin (zındıkların) savunduğu fikirler ile, hem de kendine atfedilen Berzeveyh'in dinleri taklitçi ve tatmin edici bulmayan ve peygamberleri inkar eden görüşleri ile tamamen zıttır.⁴⁰ Bilakis O'nun eserlerinde İslam'a aykırılık bir tarafa, bir Müslüman duyarlılığı ve derinliği görülmektedir.

Gabrielli, "L'Opera d'Ibn el-Muqaffâ", *Revista Degli Studi Orientali*, XIII, (1931-32), s. 197-247.

³⁵ Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 270-274.

³⁶ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, I. s. 223 vd.

³⁷ *Kelile ve Dimne*'nin bu metinleri de içeren Türkçe çevirisi için bkz. trc. Sait Aykut, Şule Yay. İstanbul 2001.

³⁸ Bu iddialar için bkz. Kâsım b. İbrahim (ö.246/860), *er-Redd Ala ez-Zındk'lâin İbnü'l-Mukaffâ*, Edisyon, M. Guidi, Roma 1927, s.26; Kâdı Abdu'l-Cabbar (ö.385/995), *Tebşitu Delâilü'n-Nübüvve*, Beyrut 1966, 71-72.

³⁹ M. Chokr, s.274-290. Ebû Reyhan el-Bîrûnî (ö.440/1048), bu kitabın değişik dönemlerde farklı dillere tercüme edildiğini, bu süreç içinde de tahrifata uğradığını söyledikten sonra, Arapça'ya tercüme eden İbnü'l-Mukaffâ tarafından insanların inancında şüphe doğurmak ve Maniheizm'e davet için Berzeveyh kısmını ilave ettiğini ve eseri yanlış tercüme ettiğini, hatta yer yer tahriflerin olduğunu söyleyerek, eserin tekrar tercüme edilmesi gerektiğini söylemektedir. Muhtemelen Biruni'nin yargıları kendi zamanına kadar İslam toplumunda İbnü'l-Mukaffâ hakkında yerleşmiş olan kanaatleri tekrardan ibarettir. Bkz. *Kitabu Mâli'l-Hind*, Haydarabad 1958, s. 123, 220; Ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ" *DİA*, s. 131.

⁴⁰ Bkz. *Risâletü's-Sahâbe*, 32.

İbnu'l-Mukaffa'nın bu risaledeki din-akıl ilişkilerini siyasi bir bağlamda tartışırken, dinin "ruhsat" alanı ile "azimet" alanı arasında yaptığı, herkesçe bilinen ayırmadan hareketle, Goitein gibi bazı Batılı araştırmacılar, İbnü'l-Mukaffâ'yı İslam Tarihinin "*İlk laik düşünürü*" olarak tanımlamışlar, hatta O'nu Makyavelli ve Russo gibi Aydınlanmacı düşünürlerin öncüsü olarak değerlendirmişlerdir.⁴¹ Bu yüzden Gabrielli, İbnü'l-Mukaffâ'yı "*Doğu literatüründe kaybolmuş bir Batılı*" olarak sunar.⁴² Câbirî de onun eserlerinin İslam öncesi kültürü açıkça teşvik ettiğini savunur ve laik bir karakter taşıdığı kanaatindedir. Câbirî'ye göre İbnü'l-Mukaffâ, bu *Risâle*deki teklifleri ile Arap-Fars karışımından oluşan Abbâsî toplumunun kültürünü ve devletini, İslâmî değerlerden uzaklaştırarak laik temeller üzerine oturtmaya çalışmaktadır.⁴³

Ashında İbnü'l-Mukaffâ içinde yaşadığı toplumun problemlerini çözmeye ve geleceğini inşa etmeye çalışırken, doğrudan dini referanslara gönderme yaparak ortaya konan salt dini islah yerine; tarihsel gözlem ve tecrübe ile referanslarını üç büyük medeniyetin (Hint, Yunan ve Sâsânî) tecrübe ve birikimlerinin bir sentezini yaparak bir medeniyet perspektifi içinde konulara yaklaşmakta ve çıkardığı sonuçlarla, siyâsî, idârî, mali ve adli islahı yeğlemektedir. Bu islahatları da medeni çerçevede akla, mantığa ve yerleşik güçlü geleneklere dayandırmaktadır. *Risaletü's-Sahabe*'de de görüldüğü gibi önerilerini İslâmî düşünce içinde kalarak geniş bir bilgi birikimi ve tarihsel analiz üzerinden geliştirmektedir. Fakat düşüncelerini âyet ve hadislerden hareket eden bir âlim formatında değil; olaylardan ve realitelerden hareket eden Müslüman bir bürokrat veya teknokratın üslûbu ve kalıpları içinde sunmaktadır. Din dışı ilan edilmesinin bir sebebi de düşünce sistematığında dini referanslara hiç dayanmaması değil, kullandığı yöntem ve üslûbu olsa gerekir. Kitaplarında Kur'an, Hadis ve İslam kültürüne ait unsurlardan hiçbir surette bahsetmediği ve delil göstermediği türünden Oryantalistler tarafından dile getirilen iddialar doğru değildir. Özellikle ele aldığımız *Risâle*de ideal bir yönetici olarak Kur'an'da bahsi geçen Hz. Yusuf'u göstermesi; Hâricilerin sloganlarını bir yönetim problemi olarak ele alması ve bunu dini bir söylem ve argümanla tartışması; Câbirî ve onun alıntı yaptığı Batılı araştırmacıların

⁴¹ Goitein, *Dirasât fi'l-Tarihî'l-İslâmî ve'n-Nüzûmî'l-İslâmiyye*, 74.

⁴² F. Gabrielli, "L'opera di İbn al-Muqaffa'", s.197-198.

⁴³ Câbirî, a.g.e, 96.

hiç de haklı olmadıklarını gösterir. Yazar ele aldığı gündelik problemleri, bir Müslüman âlimde olması gereken derinlik ve bilgi düzeyinde tartışmaktadır. Diğer eserlerinde felsefî bir söylem içinde daha çok İslam öncesi Hint, Yunan ve İran kültür mirasından bahsetmesi, onun Oryantalist duyarlılıklar ve kalıplar içinde sistem olarak laik bir karakter taşıdığı iddialarına sebep olmuştur.⁴⁴

2. RİSÂLETÜ'S-SAHÂBE'NİN ÖNEMİ VE MUHTEVASI:

2.1. *Risâletü's-Sahâbe'nin Önemi:*

Risâletü's-Sahâbe'nin hakiki tabiatını belirlemek kolay değildir. Onu yöneticilere yönelik tavsiyeleri içeren bilinen türden edebi bir tür olarak da görmek mümkün değildir. Derin bir felsefî birikim ve tarihsel gözlem üzerinde, ait olduğu dinin ve siyâsî geleneğin sınırları ve imkanları içinde dile getirilmiş, mevcut bir durumu dikkate alarak nihâf çözümler öneren, daha çok yeni kurulmakta olan Abbâsî devletinin genel durumuna ait siyâsî bir deklarasyon olarak kabul etmek gerekir.⁴⁵ Çağının pek çok meselesine parmak basması, bir devre tanıklık etmesi ve İslam siyâsî düşünce tarihinin en erken siyâsî metinlerinden biri olması yönüyle ayrı bir önemi haizdir. Muhteva bakımından da İslâm Tarihinde mâlî ve iktisâdî alanda bilinen en eski ıslahatçı yazı türlerinden biridir. Müellif, başta askeri sistemin eksiklikleri, adlî karışıklıklar, üst yönetici kesimdeki bozukluklar, vergi sistemindeki haksızlıklar ile imparatorluğun büyük eyaletleri hakkında siyâsî ve sosyolojik değerlendirmelerde bulunmaktadır. Sadece olumsuzlukları şikayet etmekle ve nazari düşünceler sunmakla yetinmiyor aynı zamanda Halifeye çözüm önerileri ve ıslah yolları da göstermektedir. Çöken Emevî örneği üzerinden tarihsel ve sosyal analiz yaparak görüşlerini bu gözlemlere dayandırmaktadır. Buradan hareketle ideal bir yöneticinin yaşanmış bu olaylardan ders alarak ne yapması gerektiğine dair somut tekliflerde bulunmaktadır. Bu özelliğinden dolayı İbnü'l-Mukaffâ ve *Risâletü's-Sahâbe*'si gerek Batılı ve gerek Doğulu pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bu eser üzerine bir araştırma yapan Goitein, O'nu Volter ve Russo'ya benzetmiş, siyâsî düşünceleri ve fikirlerine bakarak Makyavelli düzeyinde bir düşünür olarak değerlendirmiştir. Gabrielli ise ele aldığımız *Risâletü's-Sahâbe*'deki konulara Oryan-

⁴⁴ A. g . e., s. 96.

⁴⁵ Goitein, *Dirasât fi'l-Tarihî'l-İslâmî ve'n-Nizâmî'l-İslâmiyye*, 61.

talizmin Doğuda görmek isteyip de bulamadığı(!); rasyonel hukuk, kamu hukuku, bağımsız şehirler, düzenli ordu, laik devlet(!), üretime dayalı ekonomi, güçlü bürokrasi gibi⁴⁶ modern Batıyı var eden temel değerlere bir Batılı gibi yaklaştığı zannıyla. İbnü'l-Mukaffâ'yi "Doğu literatüründe kaybolmuş bir Batılı" olarak tanımlamıştır.⁴⁷ Edebî açıdan tam bir şâheser kabul edilen bu *Risâle*'yi İrânî kültürün İslam kültürüne aktarılmasında ve yönetimin her kademesinde aktif bir sınıf olan kâtip sınıfının, ulemeden farklı olarak siyâsî, dinî ve mâli meselelere bakışlarının bir göstergesi olarak da yorumlayabiliriz.

Gerçekte *Risâletü's-Sahâbe*'yi Abbâsî devrimi sonrasında İslam toplumunun çok yönlü köklü değişimlere sahne olduğu bir dönemde yazıldığından, devrin değişim dinamiklerine ve yapısal dönüşümlerine dikkat çeken ve pratik çözümler öneren bir belge olarak görmek gerekir. Bu sebeple onun buradaki görüşleri sadece nazari düşünceler ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda kişisel gözlemlerini ve müşahedelerini de dile getirdiğinden, kendi kuşağının sıkıntılarını ve o günkü İslam toplumunun genel manzarasını yansıtan tarihi bir belge niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle *Risâletü's-Sahâbe* İslam Tarihinde alışık olmadığımız sosyolojik düşünce ve iktisâdî ıslah tarzında günümüze ulaşan en eski metinlerden biri özelliğini taşımaktadır.⁴⁸ Kanlı bir devrim sonrası isyanlar, katliamlar ve iktidar mücadelelerinin her tarafı kasıp kavurduğu bir dönemde yazılmasına rağmen önerilerinin hiçbir yerinde şiddet ve tehdit unsuruna rastlanmamaktadır. Yazar, sorunların görünenden çok daha derin ve yapısal olduğunu, bunun da ancak idârî, mali, askeri bakımdan mükemmel bir şekilde teşkilatlanmış güçlü merkezi bir devlet ve iyi tanımlanmış dini, siyâsî ve hukûkî bir yapının yeniden inşası ile çözülebileceğini düşünür. Bunun için İbnü'l-Mukaffâ kişisel birikim ve tecrübesiyle İslam toplumunun problemlerini çözmek amacıyla, zamanın yöneticilerine çeşitli alanlarda önerilerde bulunmaktadır. O'nun siyâsî ve sosyal olaylara yönelik bu önerileri, Hint, Yunan ve Fars medeniyetlerinden süzdüğü geniş bir tarih, tecrübe ve bilgi birikiminin ürünüdür. İşte *Risâletü's-Sahâbe*'yi önemli kılan da onun böylesine zengin bakış açısının bir ürünü olmasıdır.

⁴⁶ Oryantalizm'in Doğuya bakışında belirli parametrelerin neler olduğu üzerine geniş bilgi için bkz. Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, trc:Ahmed Demirkan, İstanbul 1997, s.15-53.

⁴⁷ F. Gabrieli, "L'opera di ibn al-Muqaffa", 197-8.

⁴⁸ Goitein, *Dirasât fi'l-Tarihî'l-İslâmî ve'n-Nizâmî'l-İslâmiyye*, s. 61.

2.2.Risaletü's-Sahabenin Muhtevası:

Yazıldığı dönem, bir tarafta Halifenin amcası Abdullah b. Ali'nin, bir tarafta Hz. Ali'nin torunlarından Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in halifelik için isyanları, diğer tarafta Cezire bölgesinde Harici, Horasan ve Mâverâü'n-Nehir'de Ebu Müslim taraftarlarının yıkıcı isyanları ile çalkalanmaktadır.⁴⁹ Bundan dolayı İbnü'l-Mukaffâ eserin girişinde liderliğin önemi üzerinde durmakta ve başta halife olmak üzere yöneticilere kararlılık ve irade tavsiye etmektedir. Bu bâdireden çıkmak için de görüş ve düşünce sahipleri ile istişarenin gerekliliğinin vurgulamaktadır.⁵⁰ Bu genel girişten sonra İbnü'l-Mukaffâ, Abbâsî devletinin istikrar ve sürekliliğinin sağlanması için halifeye beş temel konuda teklifler sunmaktadır:

1) Horasanlılardan oluşan ihtilal ordusunun devlete bağlı nizâmî bir orduya dönüştürülmesi için gerekli düzenlemeler.

2) Dini-Politik gruplar ile devletin sağlıklı bir ilişkisini temin için din-akıl ve din-devlet ilişkileri hakkındaki yorumları.

3) Hukuk alanındaki kaosa son vermek için devletin yapacağı kanunların gerekliliği.

4) Güçlü bir merkezî bürokrasi ile Abbasi ailesine yönetimde yardımcı olacak kimselerin belirlenmesi.

5) Bozulan ekonomik yapıyı düzeltmek için vergi ve toprak reformu çalışmalarının yapılması.

Bunların arasında Şam ve Cezire gibi Emevi, Ensar ve Muhacir torunlarının ve Hz.Ali evladı taraftarlarının yaşadığı Hicaz ve Irak gibi muhalif bölgelerle ilgili Abbasilerin takip edeceği siyaseti belirlemek için sosyo-politik değerlendirmelerde ve tavsiyelerde bulunur. Yazar, bütün bu konuları ele alırken önce problemleri ortaya koymakta, ardından da sistematik bir şekilde pratik çözümlerini sıralamaktadır.

2.2.1) Devrimci Unsurlardan (*Ehl-i Horasan*) Nizami Orduya

İbnü'l-Mukaffâ, kâtipler sınıfının bir temsilcisi olarak yeni iktidarın (*Abbâsîlerin*) sosyo-politik durumunun tahlilini yaparak işe başlamaktadır.

⁴⁹ Bu devrin isyanları hakkında geniş bilgi için bkz. Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dînî ve Siyasî İsyânlar*, Ankara 2001.

⁵⁰ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 26-28.

En çok üzerinde durduğu konu ise devrimi gerçekleştiren *Ehl-i Horasan* meselesidir. Ehl-i Horasan kelimesi, Abbâsî devrimi esnasında ortaya çıkmış olup, sadece Arap kabilelerini değil, silah altındaki gayr-i Arap unsurları da ifade eder.⁵¹ İbnü'l-Mukaffâ'nın Horasan askerlerini överken "*onların ko-nuşmalarının geliştirilmesi*"⁵² gereğine işaret etmesi, onların tümüyle Arap olmadıklarını gösterir. Fakat Abbâsîlerin kaldırdığı siyah devrim bayrağı altında, ihtilalin temel olarak İranlılardan oluşan kimselerce yürütüldüğü yönündeki yerleşik kabullerin aksine Araplarla birleşmiş yerli unsurlardan oluştuğu görülür. Fetihlerden hemen sonra Basra, Kûfe ve Hire'den gitmiş olan bir çok Arap kabilesi toplu halde Horasan bölgesine iskan edilmişti. Bunlar sürekli fetih seferlerine katıldıklarından savaşçılıkla geçinen kimselerden oluşuyordu. Abbâsî ihtilali, özellikle bu Arap kabilelerine dayanmıştı.⁵³ Mesela; Ebu Müslim'in ilk isyan hareketini başlattığı Merv yakınlarında Sifezenç köyü bir Arap köyü idi. İhtilali destekleyen kabileler daha çok Yemenli/Kaysî kabilelerden, fakat ordunun esas kumanda heyeti ise daha ziyade Araplardan oluşuyordu.⁵⁴ Devrimi gerçekleştiren 47 kişinin 38'i Arap kökenliydi.⁵⁵ Devrim esnasındaki Abbâsî ordusunun bel kemiğini oluşturan da *Ebna yada Ebna-ı Ehl-i Horasan* denilen bu kimselerdi.⁵⁶ Bu kavram Horasan ordusunun Arap ve İranî unsurlardan teşekkül ettiğini, hatta bölgenin etnik zenginliğini dikkate aldığımızda aralarında Türklerin de bulunduğunu gösterir.⁵⁷ Dolayısıyla *Ehl-i Horasan* terimi Arapların, İranlıların ve Türklerin ortak yaşamını temsil etmenin yanında, esas olarak sivil bir halkı değil, Abbâsî ihtilalini gerçekleştiren, Horasan bölgesine yerleşmiş orduların öncülük ettiği "*devrimci birlikleri*" ifade eder. Bunların içinde İranlı köylüler ve toplumun alt kısımlarını oluşturan değişik millet ve bölgeden kimseler vardır.

Ehl-i Horasan terimi Emevî karşıtı politik bir guruba da işaret ettiğiin-

⁵¹ İsam Sehnîni, *el-Abbasiyyân fî Senevati't-Te'sîs*, Amman 1998, s. 307.

⁵² *Risâletü's-Sahâbe*, s. 29.

⁵³ Bkz. Faruk Ömer Fevzî, *The Abbâsîd Caliphate*, Bağdat 1969, s. 67-75, 81-94.

⁵⁴ Hakkı Dursun Yıldız, "Ebu Müslim-i Horâsanî", *DİA*, X, 198.

⁵⁵ İ. Sahnîni, *Abbâsîyyime'l-Evâil*, s. 244.

⁵⁶ "Ebnâ" hakkında geniş bilgi için bkz: Amikam Elad, *The Abbâsîd Army*, Jerusalem 1986, s. 14.

⁵⁷ S. D. Goitein, *Dirasât fî't-Tarihi'l-İslâmî ve'n-Nüztami'l-İslâmiyye*, s. 63.

den,⁵⁸ kuruluş yıllarında Abbâsîlerin gözdesi olarak öne çıkmışlar, devrimden sonra Abbâsî devleti kurulurken de doğal olarak askeri ve idârî yapılanmada anahtar bir konum kazanmışlardır.⁵⁹ Abbâsî halifeleri nezdinde de üst sınıf gibi saygı görmüşler ve pek çok askeri sefere komuta etmişlerdir.⁶⁰ Başından itibaren Abbâsî halifeliğinin Horasanlılar ile bağları öyle kuvvetlidir ki, Abbâsî idaresindeki siyâsî olayların en önemli belirleyicileri olmuşlardır.⁶¹ Bu dönemde Ehl-i Horasan, Emevîleri temsil eden *Ehl-i Şam*'ın zıddı olarak Abbâsîlerin devrimci güçlerini ifade için kullanıldığından, bu *Risâlede* Emevî-Abbâsî karşıtlığı *Ehl-i Horasan* ve *Ehl-i Şam* olarak sunulmuştur. Ayrıca İbnü'l-Mukaffâ Emevîler devrinde daima ikinci sınıf olarak görülen mevâlînin halifeye bağlanması için Horasanlılardan sonra halifeye en yakın bölgenin Basra ve Kûfe şehirleri olduğunu söylemesi, bu iki bölgenin Emevîlere karşı sürekli muhalif duruşlarından ve Horasan'a tehcir edilen kabilelerin bu şehirlerden gönderildiğinden, aralarında akrabalıktan dolayı Horasanlılardan sonra en yakın yandaş olduklarından söz edilmesi dikkat çekicidir.⁶²

İbnü'l-Mukaffâ'nın orduyla ilgili düşünceleri, devrim ortamından sivil ortama, yani savaş ortamından normal istikrar dönemine geçerken, kabile ve kölelerden teşekkül etmiş olan bu unsurların, devrim havasından hızlı bir şekilde çıkarılarak, düzenli bir orduya dönüştürülmesi bağlamında gelişmiştir. Bir devrim akabinde, ilk yapılması gereken şey, devrimci güçlerin kontrol altına alınması ve bu güçlere karşı devletin korunmasıdır. Bu kritik öneminden dolayı düşünürümüz ordu-devlet ilişkilerini "*aslan üzerindeki adam*"a

⁵⁸ Sharon *Black Banners From the East*, Kudüs 1983, s. 25, 67 dipnot no: 51; F. Ömer, *The Abbâsîd Caliphate*, s. 67-75, 133-134.

⁵⁹ Amikam Elad, "Aspects of the Transition from Umayyad to the Abbâsîds Caliphate", *JSAJ*, 19 (1995) 98-99.

⁶⁰ İlk devir Abbâsî ordusu ve kabileler üzerine müstakil bir çalışma henüz yapılmadı. Ancak komutanların isminden hareketle bile belli bir kanaate varılabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Zekerîya Yahya b. Zeyd el-Ezdi, *Târihu Mavsul*, thk. Ali Habîbe, Kahire 1967, 391-392; A. Elad, *The Abbâsîd Army*, 317-325; a.mlf, "Aspects of the Transition from Umayyad to the Abbâsîds Caliphate", s. 100-103.

⁶¹ Halife Mansûr bu noktaya şu sözleri ile vurgu yapar; "*Ey Horasanlılar! Siz bizim yandaşımız, destekçimiz ve vatandaşımızsınız. Allah sizi bize taraftar ve yardımcı olarak gönderdi. Şerefimizi ve onurumuzu siz Horasanlılar ile yüceltti. Batıl sahiplerini yok etti, hakkımızı ortaya çıkardı. Peygamberimizden kalan mirasımızı geri döndürdü...*" Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Thk. M.Ebu'l-Fazl İbrahim, (I-XI) Beyrut 1964, IV, 372-3.

⁶² *Risâletü's-Sahâbe*, s. 35; İ. Sehnîfî, s. 305.

benzetmektedir⁶³; eğer aslanı terbiye etmezsen, devleti parçalar. Bundan dolayı *Risale*'de ordu meselesi en geniş yeri tutmaktadır. Yazar çözüm önerilerine geçmeden önce mevcut askerî sistemin içinde aksayan yönlerine ilişkin tespitlerini sıralar. Bunlar; askerlerin cahilliği ve eğitimsizliği, ordu ile sivil idare arasındaki yetki ve haklarının belirsizliği, komutanların liyakatsizliği, askerlerin maliye işlerinde görevlendirilmeleri ve askerlerin maaşlarının muvakkat vakitlerde ödenmemesi gibi eksikliklerdir. Bu konular doğuracağı sonuçlar bakımından âciliyet arz etmektedir. Bunun için İbnü'l-Mukaffâ ordu için bir dizi öneride bulunur ve kendi içinde uyumlu, eğitilmiş ve devlete bağlı bir ordunun gerekliliği üzerinde ısrarla durur.⁶⁴

Kendi içinde uyumlu nizami bir ordu için ilk yapılacak şey, askerleri hem ahlaki, hem de dini-ilmî bakımdan eğiterek, hareketleri ve düşünceleri sistemin istediği şekilde bir ordunun oluşturulmasıdır. Bu eğitim için halife tarafından kısa, öz, anlaşılır bir kitap hazırlatılmalı ve bu kitap onlara ezberletilmelidir. Bu kitapta askerlerin ve komutanlarının uyması gereken kuralların açıkça belirlenmesi, askerlerin yapması gerekenler ile yapmaması gereken fiillerin açıklanması gerekir. Komutanların en sâlih kimselerden seçilerek hem ordunun düzeninin sağlanacağı, hem de halk nezdinde itibarının artacağına dikkat çekilmektedir. Zira askerî sistem bu kurallara göre hareket eder, aksini yapanlar cezalandırılır. Bu eğitimin temelini Kur'an ve Hadisin kaynaklık ettiği dini esaslar oluşturmalıdır. Aynı zamanda bu eğitim askerlerin dinin özünü anlayacak kadar bilgi vermeli ve "maruf" olarak adlandırdığı güvenilirlik, iffet sâhibi ve ifrattan sakınan, sağlam karakterli olmalarını sağlamalıdır. Ordunun sapık fikirlere kapılması durumunda devletin onların elinde tehlikeli bir oyuncağa döneceği uyarısında bulunarak, ordu ile halife arasındaki en sağlam bağ olan dinin "doğru yorumunun!", hazırlanan kitabı ezberletmek suretiyle askerlerin beyinleri yıkanmalı ve tam itaatleri sağlanmalıdır.⁶⁵ Öyle ki "*halife dağlara yürümesini emretse itaatinden yürümeli, namaz kılanlara kibleyi değiştirmesini emretse dahi itaat etmelidir*"⁶⁶ sözle-

⁶³ *Risâletü's-Sahâbe*, 29.

⁶⁴ Ordunun eğitim ve ıslahı ile ilgili görüşler için bkz. *Risâletü's-Sahâbe*, 32-34.

⁶⁵ A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An introduction to the Study of Islamic Political Theory: the jurists*, Oxford 1981, s. 51-52.

⁶⁶ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 29.

riyle, bu itaatini dini emirleri aşacak düzeyde olmasını savunur.⁶⁷

İbnü'l-Mukaffâ Horasan askerlerinin önemine vurgu yaparken, aslında onların şahsında devrimci birliklerin tamamen devlete bağlı, eğitilmiş, maaşlı bir orduya dönüştürülmesini hedeflemektedir. Bu teklif daha derinlerde fetihlerden beri süre gelen ve Emevîlerin devlet ve toplum yapısının temelini teşkil eden kabilevî ordunun terk edilmesi anlamına gelmektedir. Bunun için İbnü'l-Mukaffâ, öncelikle askerlerin maaşlı sisteme bağlanarak maliye işlerinden uzaklaştırılmasını, ardından da ordunun artık malî ve sosyal işlerden tamamen uzaklaştırılarak kışlasına çekilmesini, hiçbir kamu görevine, özellikle de haraç işlerine atanmamasını teklif etmektedir. Çünkü ordunun haraç işleri gibi halktan para toplama ve insanlarla yüz göz olma işlerine karışması, onların şereflerine gölge düşürür. Ayrıca askerler her hangi bir haksızlık yaptıklarında, askeri nüfuzlarından dolayı onları engelleyecek, haksızlıklarına dur diyecek başka bir güç yoktur. Bu yüzden ordunun maaşlarının hazineden verilerek sadece savaşla ve askerlikle meşgul olmaları gerekir. Böylece İbnü'l-Mukaffâ devlete bağlı profesyonel bir ordu tasarlamaktadır. Bu model, modern anlamda siyasette sivilleşme ve hukuk üstünlüğüne dayalı bir sistemin ikamesi anlamına gelir.

2.2.2. Akıl –Din ve Devlet İlişkileri:

İbnü'l-Mukaffâ, kendi döneminde devlete karşı üç farklı dini-siyasi akımın olduğundan bizleri haberdar etmektedir. İki, "Allah'a isyan konusunda kula itaat yoktur" sözünü sloganlaştırarak devlete isyanı bahane edenlerdir.⁶⁸ Bu kimseler muhtemelen *Hâriciler*dir.⁶⁹ Hariciler "Allah'ın hükmü" kavramını indirgemeci bir şekilde anlamışlar, "Hüküm ancak Allah'a aittir" sloganını istedikleri olaya tatbik etmişler, bu da iktidar ile ilişkilerinde bir keyfîlik doğurduğundan bazı siyâsî tahrikçilerin dini istismar etmelerini kolaylaştırmıştır.⁷⁰ Bundan dolayı Emevîlere karşı otuzdan fazla isyan gerçekleş-

⁶⁷ Askerî eğitimde dini eğitim, Samanilerde, Memlûklülde ve Osmanlılarda özel askerî birliklerin eğitiminde önemli bir yer tutmuştur. Bkz. Goitein, s. 66.

⁶⁸ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 30.

⁶⁹ Haricilerin siyâsî görüşleri ve iktidarlar karşısındaki tutumları hakkında bkz: Mustafa Nevin, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, Trc: Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 187-229; J. Welhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dînî-Siyasî Muhalefet Partileri*, trc: Fikret İşıltan, Ankara 1996, s. 1-87; Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996.

⁷⁰ Hariciler için bkz. W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Trc. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1981, s. 11-42.

tirmişlerdir. Daha önce gerek Basra'da⁷¹, gerekse diğer yerlerde bu durumun bir çok örneğine şahit olan İbnü'l-Mukaffâ, "Allah'a isyan konusunda kula itaat yoktur sözü, insanları devlet başkanına itaatten çıkartmak için bir vesiledir" demektedir.⁷² İkinci grup ise dini duyarlılık taşımadan devletin her emrine uyulması gerektiğini savunurlar. Bunlar da muhtemelen Abbâsîlerin resmî doktrinine bütünüyle bağlı olan *Keysâniler*'dir.⁷³ Ancak İbnü'l-Mukaffâ, dini, imama itaate indirgeyen bu görüşü, Kur'anî ilkelerin açıkça ihlaline götüreceği, helalleri haram yapacağı, ilahi değerlerden kopan böyle bir sistemin muhteris yöneticiler eliyle de ahlakî kokuşmaya yol açacağı, sonuçta devlet ile halk arasındaki meşruiyet zeminini zedeleyeceği gerekçesiyle en az birinciler kadar tehlikeli bulur. Yazarın kendini yakın bulduğu üçüncü yol ise, âmirler Kur'an'ın emirlerine uydukları sürece itaat edilmesi gerektiğini savunan *Ehl-i Sevâb* ve *Ehl-i Fazilet* dediği⁷⁴ itidalli Müslümanların tavrıdır. Bu siyâsî tavır da muhtemelen orîa yolu bulmaya çalışan *Sünnilerin* tavrıdır.

Ancak İbnü'l-Mukaffâ din ile akıl ilişkileri noktasında vuzuha kavuşturulması gereken yönlerinin bulunduğu dikkat çekerek bu üçüncü tavrı da eksik bulur. Bundan sonra yukarıda tavsif ettiği dini-siyasi grupların devletle ilişkilerini sıhhatli bir temele oturtmak için, bu siyasi-dini tavırların ortaya çıkışında ve farklılaşmasında belirleyici olan ve vuzuha kavuşturulması gerektiğine inandığı "*din-akıl-siyaset*" ilişkilerini, dini-siyasi bir açıdan ele alınan geniş bir düşünce çerçevesinde, filozofça bir tutarlılık, âlimâne bir derinlik içinde çözümlenmeye girişir. Burada dile getirdiği görüşleri, İslam düşün-

⁷¹ Mesela; İbâdiye Hariciliği Basra merkezliydi ve haksızlığa karşı tahammül edilmemesi düşüncesindeydi. Bkz. J. Welhausen, *Arap Devleti ve Sükutu*, trc. Fikret Işıltan, Ankara 1963, s. 82-84.

⁷² *Risâletü's-Sahâbe*, s. 30.

⁷³ *Keysâniyye*; bazı rivayetlerde Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Emevîlere karşı ayaklanan Muhtar es-Sekafiye dayandırılır. İmametin Hz. Ali soyu ile sınırlı tutulmaması gerektiği, Ben-i Haşim'in hakkı olduğunu savunurlar. Böylece Abbâsîlerin de İmametine meşruiyet kazandırılmaktadır. Abbâsî devriminden sonra Ebu Müslim bu akımın temsilciliğini yapmış, hatta bazı isyancıları bu görüşlerle ikna etmiştir. *Keysâniyye* ve Abbâsîler ile ilişkisi konusunda daha geniş bilgi için bkz. Müellifi Meçhûl, *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, thk: Abdülâziz Dürî-Abdulcabbar Mütelebbî, Beyrut 1971, s. 170-178; Abdülâziz ed-Dürî, *el-Asru'l-Abbâsîyyi'l-Evvel*, Beyrut 1997, 20-21; İ. Sahnîni, age, s. 448-58; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Akımlar*, trc. E. Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul 1999, s. 77; M. Chokr, s. 269, Dipnot no: 44.

⁷⁴ *Risâletü's-Sahâbe*, 30.

cesi tarihi boyunca geniş bir felsefi tartışmaya konu olması ve bu anlamda akıl-din ilişkisini sistematik bir tarzda ele alan en eski siyasi-felsefi metinlerden birisi olması yönüyle ayrı bir öneme sahiptir. O'na göre din de, akıl da bir birini tamamlamaları ve insan hayatının mükemmel bir şekilde sürdürülebilmesi için bizzat Allah tarafından yaratılmış ve o şekilde tabiatları belirlenmiştir. Dolayısıyla akıl ile din arasında özde bir çelişki olamaz. Din, yapısı itibariyle bir iman meselesidir, bu yönüyle kişisel düşünceden farklıdır. Kişisel düşünceler ise herhangi bir kesinliğe sahip olmadıklarından tartışmaya ve müzakereye açıktır. Eğer dinler her konuda kesin hükümler getirseylerdi, akıl işlevsiz hale gelir, bu da insanlar için çok zor ve hayat çekilmez olurdu. Buna karşılık akıl kendi başına bütün hakikatleri bilemez, hatta dini anlaması bile bütünüyle mümkün olmadığından insanlığın gerçeğe ulaşması için Peygamberlik kurumunu zaruri görür. İbnü'l-Mukaffâ'nın bu sonuca varırken kullandığı en önemli dayanağı, aklın sınırlılığı üzerine kuruludur. Bunu tamamlamak için de peygamberliği gerekli görür ki o dönemde özellikle Sümeniyye ve bir takım Maniheist gruplar peygamberliği inkar ederek aklın yeterli olduğunu savunuyorlardı.⁷⁵ İbnü'l-Mukaffâ bu durumu şu ifadelerle dile getirir:⁷⁶ " *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.)'in onlara gönderdiği, yolunu gösterdiği, akıllarının yetersizliğini tamamlayan bir din ve onlardan gönüllerini açarak hidâyet verdiği kimseler ile mümkün olur.*"

İbnü'l-Mukaffâ elimizdeki metinde akıl-din ilişkilerini, İslam örneğine göre tartışıyor. Ona göre, İslam; " *azimet üzere değil, ruhsat üzere vazedilmiştir*". Dinin özüne müteallik konuların dışındaki konuları kesin/değişmez kurala bağlamamıştır. Kesin kurala bağladığı alanlar, namaz, oruç, zekat gibi ibadetler; hadd cezaları gibi farz hükümlerdir ki bunlar "azimet" alanıdır. Bu konularda devlet başkanına dahi yetki verilmemiştir. Bunun dışındaki alan insan aklına ve tecrübesine bırakılmıştır ve devlet hayatında bunlar: savaş açma, ateşkes ilân etme, vergi ve zekatları toplama ve dağıtma, görevliler tâyin ve azletme vs. gibi konulardır ki bu da dinin "ruhsat" alanıdır. Bu haliyle İslam vahyi ne insan aklını bütünüyle işlevsiz hale getirecek bir tabiatta vazedilmiştir, ne de akıl bütün hakikatleri anlamada tek başına yeterli bir şekil-

⁷⁵ M. Chokr, s. 268.

⁷⁶ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 30-31.

de yaratılmıştır. Bilakis İslam bir tarafta insan aklının kullanabileceği geniş bir alan bırakırken, diğer tarafta da akıl Peygamberlerin getirdiği vahiy ile tamamlanmaktadır.⁷⁷ Yazara göre akf alan siyasi anlamda devletin siyaset icra edebileceği alandır, hatta devlet başkanına hasredilmelidir.⁷⁸ Ancak bu akıl, sıradan kimselerin ya da hatılı anlamda "saf akıl" değil; icma, kıyas gibi bir dizi metodolojik süreçten sonra, inanca, toplumsal hafızaya ve köklü geleneklere dayanan kurumsal akıldır. Aklın bu özelliğini vurgulamak için de aklın da din gibi ilahi kökenli ve gücünün sınırlı olduğuna işaret eder. Bu özelliğinden dolayı İslâmî olan ile siyâsî olan arasında keskin bir ayırım yapmak oldukça zordur, fakat siyâsî anlamda neyin dini, neyin siyâsî olduğunun belirlenmesi için bu ayırımı zorunlu görür.⁷⁹

İbnü'l-Mukaffâ bu çözümlenmelerden sonra dini-siyasi gruplar ile devletin ilişkisinde, "*doğru inancı*" sistemin devamı açısından bu siyasi projenin köşe taşı olarak koyar.⁸⁰ Çünkü sistemin özü İslâmî değerler üzerine oturduğundan, halife-ordu, hukuk-toplum, eğitim-ahlak arasındaki tek ve en önemli bağ bu inanç etrafında kurulmaktadır. Burada devlet ile değişik gruplar arasında ulema vasıtasıyla sapık fikirlerin önlenebileceğini ve bunlar vasıtasıyla doğru bir İslâmî inancın insanlara öğretilmesi ve toplumsal ahlakın yaygınlaştırılmasını önerir.⁸¹ Bu model özünde Sâsânîlerdeki Zerdüşt rahiplerde olduğu gibi,⁸² ulemanın resmi hiyerarşi içinde tutulmasını öngörür.⁸³ O zamana kadar iktidara karşı genellikle mesafeli duran ulama, bu şekilde devletten maaş alan memurlara dönüştürülerek doğrudan iktidarın kontrolüne girmekte ve bağımlı hale getirilmektedir. Nitekim iktidarı bir ıslah vesilesi gören⁸⁴ ulemadan pek çok kimsenin Abbasiler döneminde devletin resmi kâdısı olarak

77 *Risâletü's-Sahâbe*, s. 31-32.

78 Goiten, s. 66, 74.

79 Dini emir ile siyâsî içtihat ayırımına vurgu yapmak için Mâverdî de "*cizye nassla, harâc içtihatladır*" vecizesini bayraklaştırmıştır. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniye*, Beyrut 1985, s.142.

80 A. K. S. Lambton, s. 51, 54.

81 Melhem Chokr, s. 269.

82 Bkz. Christensen Artour, *İran sous le Sâsânids*, Copenhagen 1944, s. 361-2 (fr.).

83 M.G.S. Hodgson, *İslamın Sertveni*, trc. Komisyon, İstanbul 1994, I, s. 238-9.

84 Ahmed Bedr "Fukahâu's-Şâm fi Asri'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel ve 'Alâkatuhum bi'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn", *el-Mu'temiru'd- Devli'l-Hâmis li Târîhi Bilâdi's- Şâm fi'l-'Asri'l-Abbâsi*, Amman 1990, (87-102), s. 95-6.

görev aldıkları dikkat çekmektedir.⁸⁵

2.2.3)Hukuk Alanında Yaşanan Problemler ve Öneriler:

İbnü'l-Mukaffâ'nın ele aldığı en dikkat çekici konulardan birisi de hukuk alanındaki önerileridir. Bu bölümde anlattıkları İslam fikhinin teşekkül sürecine ve bu süreçte yaşanan problemlere işaret eder. Yazarın tasvirine göre Emevîlerden beri hukuk uygulamalarında tam bir kargaşa yaşanmaktadır. Bu durumu şöyle dile getirir: "*Hîre bölgesinde adam öldürme ve zinâ ile ilgili bir suç helâl sayılırken, bu iki suç Kûfe'de haram sayılmaktadır. Bu farklılıklar ve görüş ayrılıkları, Kûfe içinde bile mevcuttur. Hatta Kûfe'nin bir tarafında helâl olan bir mesele, başka bir tarafında haram sayılmaktadır. Öyle ki bütün bu farklılıklar, Müslümanların kanları ve mahremiyetlerini ilgilendiren alanlarda dahi uygulanmaktadır*".⁸⁶ Ancak bu türden bir karmaşa gerçekte ne ölçüde ve hangi yaygınlıkta yaşanmıştır? Yoksa bazı örnekler genelleştirilmiş midir? Bu ayrıca bir inceleme konusu olabilir.

İbnü'l-Mukaffâ önce hukuk alanındaki farklı uygulamalara yol açan sebepleri çözümlenmeye başlayarak işe girişir. Anlatılanlara göre bu farklılık bir usul eksikliğinden, yani henüz tam olarak şekillenmemiş olan sünnet, kıyas ve icmâ'nın kullanımında sistematik bir anlayışın henüz gelişmemesinden kaynaklanmaktadır. Sünnet alanındaki problem, kâdıların siz "*bu uygulamayı hangi sünnete göre yapıyorsunuz?*" sorusuna; "*bugüne kadar uygulama böyleydi*" ya da "*Abdumelik b. Mervân veya bunun gibi bazı emirlerin böyle yaptığını*" söylemeleri.⁸⁷ Emevîlerin idârî uygulamalarının ve mahallî geleneklerin Hz. Peygamberin sünneti ile karışarak sünnetin kapsamının genişlemesinden kaynaklandığını göstermektedir. Ayrıca sünnet ile amel edilmediği durumlarda kadılar icmaya önem vermeden örfe göre hareket ettiklerinden,⁸⁸ fakihlerin "*evvelkilerin sünneti (medâdu's-Sünne)*"⁸⁹ dedikleri ma-

⁸⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, (thk.:Faha Zînî, Beyrut-ty; II, 144-145; Sahnînî, s. 353-364.

⁸⁶ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 37.

⁸⁷ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 37; İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî(189/805), davacının yemine ilave olarak ek bir şahit getirme şartını, Emevî halifelerinden Muaviye ve Abdumelik b. Mervân'ın uygulamalarına dayandırmıştı. Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, *el-Muvatta*, Deoband, ty. s. 363.

⁸⁸ Goitein, s. 72-73; A. Emin, *Duha'l-İslam*, II, 209.

⁸⁹ Nitekim Ebu Yusuf, Evzâf ve Hicazlı âlimler tarafından "*evvelkilerin sünneti (medâdu's-sünne)*" dedikleri şeyin, bir vâfî yada emir tarafından verilmiş hüküm olma ihtimaline

halli bazı icmaların sünnetin yerine geçmesi de söz konusudur: "Hükümlerin çeşitli ve farklı olmasının sebeplerine gelince, bu genellikle üzerinde "icma" olmayan ve öncekilerden (seleften) tevâriis eden şeylerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu hükümleri bir grup bu şekilde yorumlarken diğeri başka bir şekilde yorumluyor..."⁹⁰ Bundan dolayı Hicazlıların kararları ile Iraklıların kararları bir birinden oldukça farklılaşabiliyordu. Nitekim bu *Risâlenin* yazıldığı yıllarda Sait b. Müseyyeb ile Rabi'atü'r-Reyy arasında, sünnete göre içtihat ve reye göre içtihat çerçevesinde sert tartışmalar yaşanmaktaydı.⁹¹

Hukuk alanındaki farklılaşmanın bir diğer sebebi, kıyasın ilkelerine uymamaktan ve yanlış yerde kıyas yapmaktan kaynaklanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu dönemde kıyasta henüz ortak bir temel unsur ile bir birine bağlı büyük ve küçük mantukî önermeler düşüncesi gelişmemişti. Kıyasa dayanarak içtihat yapanlar ya kıyasın kurallarını bilmemekte ya da her konuda kıyasla hüküm vermeye kalkışmaktadırlar. İbnü'l-Mukaffâ bu durumu şöyle dile getirir: *ihtilâfın esas kaynağı, kıyas yapılırken kıyasın ilkelerine uymamaktan ve bir takım yanlışlıkların yapılmasından doğmuştur. Sonuçta hiç alâkasız bir durum ortaya çıkmıştır. İhtilâf ve farklılıklar, bazen kıyasa fazla dayanmaktan da kaynaklanmaktadır.*"⁹² Bu sebeple kıyasa bağlı kalınarak verilmiş hükümler arasında ciddi farklılıklar çıkmaktadır.⁹³

Bu sorunların nereden kaynaklandığının çok iyi farkında olan İbnü'l-Mukaffâ, kıyasın kullanımını metodolojik bir disipline sokmak ve bu sürecin hızlanmasına katkıda bulunmak amacıyla, tercüme faaliyetleri açısından erken sayılabilecek bir devirde Aristo'nun Mantık kitaplarının kıyas ile ilgili bölümleri olan, *Kategoriler*, *Barmenyas*, *Analitikler* ve *Ferforyos*'un

dikkat çeker. Bkz. Ebû Yusuf, *er-Redd ala Siyeri'l-Evzâf*, Ebu'l-Vefa Afğanî, Kahira-ty, s. 11, 41,46,76.; a. mlf, *Kitâbu'l-Harâc*, Kahira 1302, s. 33,99, 105.

⁹⁰ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 37-38.

⁹¹ İlk devirde sünnet etrafındaki tartışmalar ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, trc: A. H. Çavuşoğlu-H. Esen, İst 1999, s. 120 vd; Rabi'atü'r-Reyy Irak'tan Medine'ye döndüğünde şöyle demişti: "Geldiğim yerde öyle bir millet gördüm ki helallerimiz onların haramı, haramlarımız onların helali olmuş" demişti. Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, 210.

⁹² *Risâletü's-Sahâbe*, s. 38.

⁹³ Bkz. A. Hassan, s. 156-166.

İsagoji'sini Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiştir.⁹⁴ İbnü'l-Mukaffâ'nın bu *Risâlede* kıyasın hukuk alanında yanlış uygulanmasının karmaşasının bir sebebi olarak ortaya koymasını dikkate alırsak, Aristo'nun mantık kitaplarını tercüme etmekteki temel hedefinin, hukûk alanında kıyasın yanlış kullanımını önlemek ve fıkıh usulünde kıyası sistematik hale getirmek, bu suretle de hukuk alanındaki karmaşaya son verme amacına matuf olduğu neticesine varabiliriz.

İbnü'l-Mukaffâ hukuk alanındaki karmaşaya çözüm olarak bütün kadılar tarafından verilen kararların halifelîğe yazılarak bir merkezde toplanmasını, daha sonra da bunlar arasından dinin ruhuna ve sünnete en uygun olanın seçilmesini, seçilen bu kararların hepsinin bir kitap haline (*Kitâben Câmî'an*) getirilerek ve bütün kadılara gönderilerek her yerde uygulatmasını teklif eder.⁹⁵ Bir anlamda bu kargaşadan çıkış için özellikle idarî, askerî ve malî alanlarda anayasa veya kanun çalışması için devlet başkanını inisiyatif almaya çağırır. Bu süreçte değişik görüşlere müracaat edilebilir, fakat nihai karar halifenindir. Ancak İbnü'l-Mukaffâ'nın ; *Irak halkındaki fıkıh, akıl, iffet, düşünce, güzel lisan vs. şeyler, hiç şüphesiz onların dışındaki kible ehli arasında benzeri, hatta yarısı bile yoktur*" sözleri,⁹⁶ Basra ve Kûfe'de gelişmekte olan Ehl-i Rey ekolünü devlete benimsetmeye yönelik bir teşebbüs olarak yorumlanabilir. Bu da fıkıhta Kûfe merkezli Ebû Hanife ve Kelam'da İbnü'l-Mukaffâ'nın da içinde bulunduğu Basra merkezli Mutezileyi çağrıştırmaktadır.⁹⁷

İbnü'l-Mukaffâ'nın sunduğu bu model, devletten bağımsız bir şekilde gelişen İslam hukukuna karşın, Bizans ve Sasanîler'deki kanunlaştırmalara benzetilerek "*teşrii devletleştirme*" teşebbüsü olarak yorumlanmıştır.⁹⁸ Halife

⁹⁴ İbn Ebî Usaybia s. 413; Paul Kraus, "et-Terâcîmu'l-Aristotalis el-Mensûbetü ilâ İbnü'l-Mukaffâ", *Turâsu'l-Yunânî fi'l-Hadâratu'l-İslâmiyye* içinde, Derleyen: Abdurrahman Bedevî, Kahira 1980, s.101-120.

⁹⁵ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 38.

⁹⁶ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 37.

⁹⁷ Osman Taştan, "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku:Bölgeselliğe Veda ya da Şâfi'nin Rolü" (149-162), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, Hz.Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2003, 150-151.

⁹⁸ İslam fetihlerinden yarım asır önce Ferruh Mard adında birisi tarafından Sâsânîler için "*Bîn Kanun*(Hezar Kanun)" adıyla Pehlevice bir kitap yazılmıştı. Bkz. Christensen, *L'Iran sous les Sasânides*, 51-52; Coitein ise Suriye'de M:S: VIII. yüzyılda bir Hıristiyan tarafından yazılmış benzer kitapların bulunduğu ve Bizans imparatorlarının dini

Mansûr, bu teklifleri İmam Malik'e götürerek, *Muvatta'*'nın esas kabul edilerek her tarafa gönderilmesini teklif etti.⁹⁹ İmam Mâlik bu teklife: "Böyle bir şeyi sakın yapmayın, çünkü insanlar daha önce duydukları hadislere göre amel ettiler ve buna alıştılar. Bunlar sünnetin farklılıklarıdır. İnsanların uyguladıkları ve alıştıkları yerleşik geleneklerini terk etmeleri zordur. Her bölgeyi bildikleri üzere bırak" sözleri ile karşı çıktı.¹⁰⁰ Hukuktaki farklı uygulamaların önüne geçmek için halifenin karar vermesi yerine alimlerin "icma" nazariyesi benimsenmiştir. İcmâ fakihlerin şahsi hukuk faaliyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkan farklı görüşleri bütünleştiren bir mekanizma işlevi gördüğünden, İslam hukuk usulünün sistematik hale gelmesinde ve buna bağlı olarak mezhepleşme sürecinin hızlanmasında katkısı büyük olmuştur.¹⁰¹

2.2.4. Abbâsî Yönetici Elitinin (Sahâbesi)Teşekkülü

Sahâbe kelimesi ile kast edilen halife'nin yönetimdeki yakın arkadaşlarıdır ve burada İbnü'l-Mukaffâ yönetimin kimlerden oluşacağı sorununu ele aldığından dolayı bu esere *Risâletü's-Sahâbe* denilmiştir. Bazı kaynaklarda yönetici elit Abbasilerden oluştuğundan *Risâletü'l-Hâşimiyye* de denilmiştir.¹⁰² Esas olarak *Sahâbeler* hükümdarın en yakın dostları, devlet yönetiminde sürekli kendileri ile istişare ve görüş alış-verişi içinde bulunduğu danışmanlar, nedimler ve saray erkânı, valiler, komutanlar, maliyeci ve hukukçulardan oluşan halifenin "*beyin takımından*" kimselerdir.¹⁰³

Daha önce olduğu gibi burada da yazar önce bu konuda yaşanan problemleri ortaya koyarak işe başlamaktadır. Ona göre ilk Abbâsî Halifesi

anlaşmazlıklarda en üst uskul sıfatıyla nihai merci olan dini ve siyâsî otoritelerine dikkat çekerek İbnü'l-Mukaffâ'nın da Bizans imparatorluğundakine benzer bir halifelik/iktidar modeli tasarladığını iddia eder. Bkz. Goitein, s. 67, 76.

⁹⁹ *Muvattâ'*'nın Halife Mansûr'un bu teklifi üzerine yazıldığı, hatta onun zamanında tamamlanamadığı, Halife Mehdî devrinde tamamlandığı rivayet edilir. O eserinin bütün bölgelere şamil olmasına rıza göstermemiştir. Harun er-Reşîd Kanun olarak kabul etmek ve bir nüshasını Kabe'ye asmak istemiş, İmam Malik ona da razı olmamıştır. Bkz. M. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, trc: Abdulkadir Şener, İstanbul 1976, 349-350.

¹⁰⁰ Bkz. Ebî 'Amr Yûsul' ibn 'Abdilberr el-Kurtubî (ö.463/1070), *el-İntikâ fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, thk: 'Abdu'l-Fettâh Ebu'l-Gudde, Beyrut 1997, 80-81.

¹⁰¹ A. Hassan, 67, 80, 156; İbrahim Kafî Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 420-421.

¹⁰² Mansûr'un zamanından itibaren ise "*sahâbe*" kelimesinin kullanımını artmıştır. Belki de Sahabe kavramını bu şekliyle ilk kullanan İbnü'l-Mukaffâ'nın bizzat kendisidir. Taberî, IV, 312, 345, 361, 374, 376.

¹⁰³ Sahnîni, s. 199.

Ebu'l-Abbas es-Saffâh Basra'ya geldiği zaman yakın çevresini saran kimseler, halk nezdinde kötü şöhret yapmış, ahlaksız ve dalkavuklardan oluşuyordu:¹⁰⁴ "Emîru'l-Mî'minîn'in hilâfetinden önce, yöneticilerin etrafında son derece kötü ve çirkin işler yapan vezir ve kâtipler vardı. Bu kimseler, asâleti, ahlâkı ve siyâseti bozan, kötülöklere dâvetiye çıkaran, iyilikleri uzaklaştıran, bir biçimde hareket ettiler. Bu sebeple bu tür kimselerle dostluk, aşağılık bir işe dönüştü. Sonuçta nerede sefih ve alçak insan varsa onlarla dost olduklarından, bunların dışındaki onurlu kimseler uzak durdular..." Bu ifadeler İbnü'l-Mukaffâ'nın da aralarında bulunduğu Basra'daki kibirli Arap eşrafının¹⁰⁵ bu manzaradan dolayı Halifeden uzak durduklarını anlatır.¹⁰⁶ Halifenin yakınındaki bu kimseler muhtemelen henüz tanınmamış, Abbâsî devrimini gerçekleştiren, Emevîler devrindeki itilmiş ve dışlanmış köylüler ve kölelerden oluşuyordu.¹⁰⁷ Bu devrimci unsurlar doğal olarak bürokratik bir deneyime sahip değillerdi. Devrimin başarıya ulaşmasından sonra bu kimseler hiç layık olmadıkları halde çok önemli görevlere getirildiler.¹⁰⁸ Bu sayede Kureyş eşrafından ve Ensar ve Muhacir neslinden daha öncelikli bir statü kazandılar. İşte İbnü'l-Mukaffâ'nın da şikayet ettiği kimseler sanki devrime katılmış, bu sayede imtiyaz kazanmış tecrübesiz kimselerdir.

Risalenin Mansûr devrinde yazıldığı dikkate alınır, artık devrimin psikolojik havası kaybolmuş, Abbâsî yönetiminde daha tecrübeli yöneticilere ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. İbnü'l-Mukaffâ'nın kendisi de eski bir katip olarak sınıfsal menfaatlerini gözetken bir yaklaşımla devrim ortamından istikrarlı döneme geçerken, devrimci unsurların yerini, bürokratik gelenekten gelen ve hasep ve nesep bakımından seçkin ailelerin almasını telkin eder.¹⁰⁹ Ni-

¹⁰⁴ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 41.

¹⁰⁵ Tespit edebildiğimiz kadıyla İbnü'l-Mukaffâ'nın Basra'daki yakın dostları, Basra vâlisi Selm b. Külteybe el-Bâhili, eski Emevî komutanlarından Mâan b. Zâide, daha sonra Ebu'l-Abbas'ın mevâlisi olan Umâre b. Hamza, Basra Kâdısı İbn Ebî Leyla ve İbn Şübrîme gibi kimselerdir. Bunların dışında Abdullah b. Ali ve Süleyman b. Ali gibi Abbâsî ailesinden kimseler de vardır. Cehşiyârî, *el-Vitzerâ*, 75; Ayrıca bkz. Faruk Ömer Fevzî, *Buhâs Fi't-Târîhi'l-Abbâsî*, Bağdat 1977, 264.

¹⁰⁶ *Risâletü's-Sahâbe*, 41.

¹⁰⁷ Abbâsî devrimcilerine karşı Horasanda mücadele eden Emevî vâlisi Nasr b. Seyyar onları şöyle tarif etmektedir: "Bunlar sağdan soldan toplanmış, itibarsız, nüfuzu olmayan kimselerdir. Aralarında ne tanınmış meşhur araplar vardır, ne de makam-mevki sahibi mevâli." Bkz. J. Welhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, s. 253

¹⁰⁸ Goitein, s. 70.

¹⁰⁹ A.Emin, *Duha'l-İslam*, I, 212.

tekim son zamanlardaki Abbâsî araştırmaları, bürokratik deneyime sahip İran asıllı kâtiplerin devrimci Horasanlıların yerini aldığını ortaya koymuştur.¹¹⁰

Halife'nin sahabesini oluşturması gereken kişiler şunlardır: "...kendine has özellikleri bulunan kimseler, Emîru'l-Mü'minîn'e yakınlığı ve minâsebeti olanlar, şerefi, görüşü ve yaptığı işlerle Emîru'l-Mü'minîn'in meclisinde bulunmayı hak eden ve sözleri ile istişâre edilebilecek durumdakiler; sahip olduğu kişiliğiyle tanınan ve itibar gören asâlet ve iffet sahipleri ki bunlar ordu mensubu iseler, sultanın adamı olmaya terfi ettirilerek bu meclise katılabilirler; takvâ sahipleri, dinde fakih ve ıslâhatçı kişiler; ne kendine, ne de başkasına hiçbir kötülük yapmamış, kendisini ve başkasını ifsat etmeyen şerefli kimseler olmalıdır. Bu kimseler, kendilerinin yardım ve tavassutuna başvurulduğunda, herhangi bir işi bozmadan ve bir kanâat ve görüşü küçültmeden o kimseye iyilik ve hayır konusunda yeterli olabilen kişiler olmalıdır..."¹¹¹ Bunlar halifenin görüşüp sohbet edebileceği, mühim meselelerde görüşlerini alabileceği kimselerdir.¹¹² Ayrıca bu kimseler idârî mekanizmanın dışında, hatta üstünde devletin genel siyasetini belirleyen, fikir ve nüfuz sahiplerinden oluşmaktadır.¹¹³ Burada tarif edilen kimselerin kimlere tekabül ettiği ayrı bir araştırma konusudur. Ancak Mansûr'un bu manadaki "sahabe-si" 700 kişiye ulaşıyordu. Bağdat kurulurken bu 700 kişiye yerleşmeleri için arazi tahsis edilerek bu projenin Bağdat'ın kuruluşu esnasında uygulandığını görmekteyiz.¹¹⁴

İbnü'l-Mukaffâ'nın önerdiği sistem dikkatle incelenirse, Sâsânîlerde olduğu gibi, özünde merkeziyetçi ve aristokratik bir modeldir.¹¹⁵ Devlete bağlı nizami ordu, hukukî teşrinin devlet eliyle yapılması, kabileciliğin legal alanda dikkate alınmaması, ulemanın siyâsî bünyeye dahil edilerek kontrol altında tutulmak istenmesi, halifeye bağlı sivil bir yönetici elitin bulunması bu seçkinci-merkeziyetçi yapının unsurlarıdır. Ancak onun temel hedefi, güçlü bir merkezi otorite ile devletin istikrar ve sürekliliğini sağlamaya yö-

¹¹⁰ A. Elad, s. 117.

¹¹¹ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 43.

¹¹² *Risâletü's-Sahâbe*, s. 43.

¹¹³ Goitein, s. 71.

¹¹⁴ Ya'kûbî bu iktâlarla ilgili bilgiler verir. Bkz. *Kitâbü'l-Bıldân*, nşr: M. J. De Goeje, Leiden 1896, s. 235 vd.

¹¹⁵ Câbirî, s. 675.

neliktir.¹¹⁶ Böylesi merkezi bir iktidarın kurulması için önündeki en büyük engelin kabileler olduğunun çok iyi farkında olan yazar, Emevîlerin aksine hiçbir yerde kabilelere legal alanda her hangi bir statü tanımaz. Onun yerini eşraftan oluşan büyük aileler almıştır. Burada devlet, gücünü kabilelerden değil, taşra teşkilatında yerleşik hale gelmiş büyük ailelerden almaktadır.¹¹⁷ Halife Mansûr devrindeki görevlilere bakıldığı zaman, eyalet vâililiklerinin tamamına yakınının Abbâsî ailesinin fertlerinden oluştuğu görülür. Buna karşın merkezi görevlere Arap olmayan mevâlî unsurlar atanmıştır.¹¹⁸ Bir başka açıdan bu durum Emevîlerin kabilevi ve fetihçi yapısının Abbâsîlerden itibaren yerleşik bir medeniyete geçişini yansıtır.¹¹⁹

2.2.5. Toprak ve Vergi Reformu:

Emevîlerin yıkılış devrinde yaşanan olumsuzluklar, toprak ve vergi düzenini büyük bir kargaşa içinde bırakmıştı. İbnü'l-Mukaffâ bu *Risâleyi* kalem aldığı zaman da bu olumsuzluklar aynen devam ettiğinden, söz konusu durumu şöyle dile getirir; "*Eyâletlerdeki görevlendirmelerle ilgili yaşanan sorunların temelinde bir süreklilik ve belgelerin olmaması yatar. Vergi miktarları defalarca değiştirilmemiş hiçbir yer yoktur.*"¹²⁰ Devletin vergi kayıtlarının kaybolduğundan,¹²¹ merkezi idarenin zayıflığından faydalanan görevlilerin keyfi tutumları yüzünden köylüler ağır vergiler karşısında yerlerini terk ediyor, topraklar boş kalıyordu. İşte bu şartlar karşısında İbnü'l-Mukaffâ; "*Ey Emiru'l-mü'minîn! toprak ve haraç meselesi, gerek tehlikesinin büyüklüğü, gerek ilgiye ve yatırıma olan ihtiyacı ve gerekse (ihmal edildiği takdirde) hızlı bir şekilde hemen bozulmaya yüz tutmasından dolayı, en önemli, en tehlikeli ve en hassas meseledir*"¹²² diyerek geniş kitlelerde huzursuzluk kaynağı olan bu durumun önüne geçilmezse devlet için tehlikeli gelişmelerin olacağına halîfenin dikkatini çekiyordu.

¹¹⁶ Goitein, s. 72, 76.

¹¹⁷ Goitein, s. 71.

¹¹⁸ Goitein, s. 70.

¹¹⁹ Câbiri, 677-678.

¹²⁰ *Risâletü's-Sahâbe*, 44.

¹²¹ Abdurrahman ibn Eş'as önderliğinde, Basra ve Kûfe'deki mevâlilerin ve köyünü terk eden köylülerin iştirakiyle Irak vâlisi Haccac b. Yusuf'a karşı çıkan isyan sırasında, meydana gelen *Cemâcim* savaşında (82/701) Kûfe ve Basra'daki dîvânlar yakılmıştı. Bundan sonra vergi kayıtları ve mülkiyetleri gösteren belgeler kaybolduğundan malî sistem tam bir keşmekeş içine düşmüştü. Bkz. J. Welhausen, s. 114-115.

¹²² *Risâletü's-Sahâbe*, s. 44.

İbnu'l- Mukaffa sorunları ortaya koyduktan sonra, bunların üstesinden gelmek için iki aşamalı, kapsamlı bir vergi ve toprak reformu önerir. İlk olarak acilen vergi ve tapu kayıtlarının yenilenerek, her araziden ne kadar vergi alınacağı tescil edilmeli, tek bir vergi sistemi ortaya konmalı, yerel görevlilere yetki tanınmalı, fakat sıkı bir şekilde kontrol edilmelidir. Klasik İslam imparatorluklarının belli periyotlarla yaptıkları bu çalışmalar (*tadîl, tahrir*) ile imparatorluk sathındaki her karış toprak ölçülür, insanlar ve hayvanlar sayılır ve takdir edilen vergiler tescil edilirdi. Bu belgeler vergi koyma işleminin en temel vesikalaları olduğundan, bunlara dayanarak devlet ülkenin her köşesindeki vergi kaynaklarını hilebiliyor ve ona göre bütçe hesaplarını yapıyordu.¹²³ Bundan dolayı İbnu'l- Mukaffa'nın hazırlanmasını istediği bu belgeler devletin iktisadi ve malî hayatının en temel belgeleridir. O'nun teklifleri yönetim nezdinde mâkes bulmuş olmalı ki *Risâle*'nin yazıldığı yıllarda (140/757-141/758) Halife Mansûr'un Şâm, Irak ve Cezîre'de toprak ve vergi reformu yaptırdığı görülür.¹²⁴

İkinci olarak İbnu'l-Mukaffâ'nın "*haraç (toplama usûlü) eğer fiyatları yükseltiyorsa*"¹²⁵ ifadesine bakılırsa, mevcut vergi toplama sistemi ciddi fiyat dalgalanmalarına yol açmaktadır. Vergiler ekili alan (*mesâha*) dikkate alındığından, köylüler sabit bir miktarı nakdi olarak ödemek zorundadır. Her yıl ürün rekoltesi değiştiğinden, vergi toplama mevsiminde piyasadaki mahsul fiyatlarında aşırı dalgalanmalar olmaktadır. Fiyatların yüksek olduğu durumlarda çiftçi az bir mahsûl satarak vergi borcunu rahatça ödeyebiliyordu. Buna karşılık devlet vergi olarak topladığı para ile yükselen fiyatlar karşısında ihtiyaçlarını satın alamıyordu. Fiyatların düşük olduğu durumlarda ise, çiftçi vergi borcunu ödeyebilmesi için elindeki mahsûlün çoğunu satmak zorunda kalıyordu.¹²⁶ Öte taraftan fiyatlar yükseldiği zaman nakdî olarak maaş alan

¹²³ İslam tarihinde bu tür reform çalışmaları için bkz. Mustafa Demirci, *İslam'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul 2003, s. 333-349.

¹²⁴ Ebû Ca'fer Mansûr'un emriyle Sevâd (Irak), Şam ve Cezire bölgesinde bu çalışmalar yürütülmüştür. Bkz. Cehşiyârî, *el-Vitzerâ*, s.134. Taberî, *Târîh*, VIII, 67-8; Ayrıca bk. C. Cahen "Fiscalité, propriété, antagonismes Sociaux au haut Mesopotomie au temps de premier Abbâsîds d'après Denys Tell-Mahre", *Arabica*, I, (Paris 1954), 137-138.

¹²⁵ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 34.

¹²⁶ Süryânî tarihçi Telmehrî, Cezîre'de normalde 30 cerîb, en fazla 40 cerîb buğday bir dinara satılırken; vergi ödeme mevsiminde çiftçilerin para temin etmek için 60 hatta 70 cerîb buğdayı bir dinara satmak zorunda kaldıklarından; tüccarların ise bu mahsulü 5 veya 6 dinara satarak büyük kazançlar elde ettiklerinden bahseder. Bkz., Donius Telmehrî (Tell-

askerler, maaşları ile gerekli ihtiyaçlarını alamıyorlardı Nitekim bu *Risale*'nin yazıldığı yıllarda Sevâd'dan (Güney Irak) bir grup köylü Halife Mansûr'a gelerek fiyatların aşırı düşmesinden dolayı elde ettikleri ürün ile devlete ödenmesi gereken harâcî karşılayamaz hale geldiklerini, bundan dolayı köylülerin arâzîlerini terk etmek zorunda kaldıklarını ve Sevâd'ın harâp olma tehlikesi ile yüz yüze olduğunu şikâyet etmişlerdi.¹²⁷ Bundan dolayı halîfeden vergilerinin yarıcılık usûlüyle (*mukâseme*) alınmasını istemişlerdi.¹²⁸ Anlaşılan odur ki bu sistem hem devletten maaş alan kesimleri, hem de vergi ödeyicilerini olumsuz etkilemektedir.

İbnü'l-Mukaffâ, köylülerin teklif ettiği gibi çiftçi ile devleti karşı karşıya getirmemek ve fiyat dalgalanmalarını önlemek için yarıcılık (*mukâseme*) sisteminin karma bir modelini önerir. Buna göre yetişen mahsulden yüzdelik nispetinde vergi alınır. Vergi mahsul cinsinden ve belli bir oranda alındığından ne köylü zarar görür, ne de devlet ve askerler. Asker maaşlarının bir kısmı yiyecek maddesi, diğer bir kısmı da hayvan yemi olarak ödenirse, fiyatlardaki mevsimsel yükselmenin önüne geçileceği düşünülmektedir. Bu şekilde nakit para yerine onun kıymetinde yem ve yiyecek verildiğinden fiyatlar kontrol edilmiş olacaktır.¹²⁹

İbnü'l-Mukaffâ, burada Halife Mansûr'a Sâsânîlerde olduğu gibi özü itibarıyla tarıma dayalı sağlam bir mutlakiyet kurmayı önerir. Bu programa göre Halife Mansûr'dan tarımla uğraşan sınıfların konumlarının sağlamlaştırılarak devletin bürokratik ve askerî gücünün bunlara dayandırılmasını teklif eder. Ayrıca askerin maliye işlerinden uzaklaştırılarak hem devlete bağlı profesyonel bir ordu, hem de bu şekilde kabileler arası çatışmalarından uzak tutulabileceğini düşünür.¹³⁰

Sonuçta İbnü'l-Mukaffâ, hukuk, asker, maliye ve diğer alalarda birliği sağlamak için halifenin istediği görüşü benimsemesi ve buna dayalı olarak kanunlar, tüzükler, emirler çıkarılırken; devletin, bütün fakhlıklar arası uyumu sağlayan, yönlendiren ve kontrol eden bugünkü anlamda belli bir ideolojik temelini olması gerektiğine inanır. Sistemin temelini oluşturan bu değer-

Mahre) (III/IX.yy). *Târîhu'l-Menhâl*, Süryânice'den Arapça'ya trc: Yunus Metta İshak, Beyrût Amerikan Üniversitesi 1979, s. 197-199.

¹²⁷ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 176.

¹²⁸ Belâzurî, 379 (t.389).

¹²⁹ *Risâletü's-Sahâbe*, s. 34.

¹³⁰ M.C.S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, 238-9.

lerden bir anlamda bir anayasa çıkarılacak ve bu esaslar bütün toplumlar için anlaşmazlık, güvenlik, yönetim konusunda müracaat kaynağı olacaktır.¹³¹ Devletin bu "kurucu kanunları" bir anlamda devletin değişmez ilkeleri olacaktır ve kendinden sonra gelen devlet başkanları tarafından da devam ettirilmelidir. Abbâsîlerin kurulduğu yıllarda bir çok dini ve siyasi akımın yaygın olduğu dikkate alınır, ihtilalci güçlerin ve ordu mensuplarının bu tür akımlara kapılmaması için sistemin böyle bir temelini olması aynı zamanda koruyucu bir vazife de görecektir.¹³²

Bu tekliflerin Halife Mansûr tarafından ne kadar dikkate alındığının cevabını daha sonraki uygulamalara bakarak verebiliriz. Bu gelişmelerin olarak tekliflerinden ne kadar etkilenecek uygulamaya konulduğunu kesin olarak bilemeyiz. Ancak İbnü'l-Mukaffâ yaşadığı dönemin tarihi realitelerini dile getirmiş ve bir "ufuk turu" yapmıştır. Burada önerilen görüşlerin Halife Mansûr tarafından dikkate alındığını gösteren önemli ipuçları vardır; vergi sistemindeki düzenlemeler, paralı ordu, profesyonel bir bürokrasinin oluşturulması, büyük ailelerin Abbâsîler zamanında daha belirleyici hale gelmeleri, güçlü bir merkezi idarenin ve eyaletlerdeki yöneticileri denetleyen geniş bir istihbarat teşkilatının kurulması, hukuk alanındaki kargaşaya son vermek için Halifenin İmam Malik ile görüşmesi gibi. Ancak O'nun tekliflerinin İslam toplumunun bünyesiyle uyuşması imkansız bazı unsurları barındırdığından tümüyle uygulandığı söylenemez. Gerçek şu ki bu öneriler ister dikkate alınmış olsun ister olmasın, Abbâsî tarihi bu tekliflerin doğrultusunda akmıştır. Bundan dolayı Abbasi tarihi yazılırken bu Risâlenin çizdiği doğrultu dikkate alınarak yazılmalıdır.



¹³¹
¹³²

Rıdvan-Seyyid, *el-Ümme ve'l-Cemâ'a ve's-Sulta*, s. 105.

Abbâsî ihtilalinin geliştiği Horasan bölgesinde yayılan Şîf, Haşimiyye, Keysaniyye, Hurremiyye ve Kaderiyye gibi fırkalar ve ihtilalciler ile ilişkisi için bkz. Roberto Marin Guzman, "The 'Abbâsîd Revolution in Central Asia and Horasan: An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion, and Religious Groups in Its Genesis" *Islamic Studies* 33 (1994), s.228-252; Bu devirdeki diğer fırkalar ile ilgili geniş bilgi için bkz. Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s.73.