

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Nagihan Doğan

Dinin İktidarı İktidarın Dini

Hilafet, Siyaset ve İslâm
(750 - 833)



NAGİHAN DOĞAN
Dinin İktidarı İktidarın Dini

NAGİHAN DOĞAN 1980 Ankara doğumlu. Lisans, yüksek lisans ve doktorasını Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü'nde tamamladı. Aynı bölümde Ortaçağ İslâm tarih ve kültürü üzerine dersler veriyor.

İletişim Yayınları 3066 • Araştırma-İnceleme Dizisi 502

ISBN-13: 978-975-05-3177-4

© 2021 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2021, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Cihangir Aytuğ

KAPAKTAKİ ÇİZİM El-Memun haritası

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

NAGİHAN DOĞAN

Dinin İktidarı İktidarın Dini

Hilafet, Siyaset ve İslâm
(750-833)



İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	7
KISALTMALAR	9
NOT	10
KRONOLOJİ	11
ŞECERE	14
Giriş	17
BİRİNCİ BÖLÜM	
ED-DA'VETÜ'L-'ABBÂSİYYE: EHL-İ BEYTİN İMAMETİNE ÇAĞRI	23
İKİNCİ BÖLÜM	
İHTİLAL SONRASI Şİİ MUHALEFET VE MEŞRUIYET TARTIŞMALARI	43
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
EMEVİ GEÇMİŞİNE YAKLAŞIMLAR	83
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
Şİİ İMAM ALİ ER-RİZÂ'NIN VELİAHTLIĞI VE BAĞDAT MUHALEFETİ	105
BEŞİNCİ BÖLÜM	
HALİFE VE HİLAFET	139

ALTINCI BÖLÜM

HİLAFETİN DİNSELLİĞİ BAĞLAMINDA

EMEVİLERDEN ABBASİLERE GEÇİŞ.....177

YEDİNCİ BÖLÜM

KÂFİRLER, ZİMMİLER VE ZINDIKLAR.....193

SEKİZİNCİ BÖLÜM

"YASAMA" VE YARGI.....217

DOKUZUNCU BÖLÜM

ULEMA İLE İLİŞKİLER 249

ONUNCU BÖLÜM

MİHNE: EHL-İ HADİSİN BÜYÜK İMTİHANI.....275

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....305

KAYNAKÇA.....311

DİZİN.....330

TEŞEKKÜR

Elinizdeki kitap Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Ahmet Yaşar Ocak'ın danışmanlığında tamamlanmış doktora tezinin çeşitli eklemelerle genişletilmiş halidir. Çalışmanın şekillenişinde en önemli katkı kıymetli hocama aittir. Sunduğu ve bugün de devam eden teşvik ve desteği, doktora danışmanlığından çok daha geriye dayanmaktadır. Nitekim kendisi beni, başlangıçta akademik bir çalışma alanı olarak karmaşık ve kendime uzak bulduğum, ama bugün içinde gezinmekten çok keyif aldığım ve “iyi ki” dediğim bir tarihsel süreçle tanıştırdı. Belki de her şeyden çok bunun için kendisine müteşekkirim.

Hocalarım Mehmet Öz, Rüya Kılıç, Nahide Bozkurt, M. Hulusi Lekesiz, bu çalışmayı kaleme alırken karşılaştığım sorunlarla yakından alakadar oldular, metni büyük bir titizlikle okuyup değerlendirdiler ve çeşitli katkılarda bulundular. Bu zor ve uzun süreçte nezaket, ilgi ve rehberlikleri için kendilerine ne kadar teşekkür etsem azdır.

Çiğdem Balım Harding, John Walbridge, Asma Afsaruddin ve Zeynep İstrabadi'ye misafir araştırmacı olarak bulduğum Indiana Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Kültürleri Bölümü'ndeki nazik davetleri, yardımları ve yönlendiricilikleri için çok şey borçluyum. İyâz el-Kütübî, bir doktora öğren-

cisi ve eğitimci olarak yapacak onca işi olmasına rağmen sorularıma saatlerce zaman ayırdı, ulaşamadığım kaynakları temin etti. Kahire Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Atiyye el-Kûsî, Mısır'da bulunduğum süre zarfında bana gönüllü olarak akademik danışmanlık yaptı. Aynı zaman dilimi içinde Hamza Nassar ve Zehra Behzad Musa değerli vakitlerini ayırarak çalışmayla ilgili çok sayıda problemin üstesinden gelmeme yardımcı oldular. Hale el-Hamad, Ömer Ukâşe ve Velid es-Sayed birer Arapça eğitmeni olarak yazarı bu konuyu çalışmaya hazır hale getirdiler. Her birine çok teşekkür ederim. Dostlarım İclal Arslan, Merve Jendi, Emel Gourou, Filiz Yaşar Keskin, Emine Tuba Yıldırım ve Ayşe Elmalı'ya, sevgili kardeşim İhsan'a, ricalarını geri çevirmedikleri, yardım ve ilgilerini esirgemedikleri için müteşekkirim. Beni dil bursiyeri olarak ağırlayan Qalam wa Lawh Center for Arabic Studies'in müdür ve eğitmenlerine çok teşekkür ediyorum. Hocam Oktay Özel'e tezin kitaplaşması konusunda beni cesaretlendirdiği için, meslektaşım Fuat Dünder'a değerli katkıları ve rehberliği için teşekkürü borç biliyorum.

Ve elbette sevgili annem Çimen ve sevgili babam Yılmaz... Tüm bu süreçte tam bir sabır, fedakârlık ve anlayış örneği sergilediler. Sevgi ve ilgileri hep üzerimde oldu. Her ikisine de sonsuz teşekkürler.

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	adı geçen eser
<i>bkz.</i>	bakınız
<i>byy.</i>	basım yeri yok
<i>ç.</i>	çoğulu
<i>çev.</i>	çeviren
<i>dn.</i>	dipnot
<i>hd.</i>	hükümdarlık dönemi
<i>İng.</i>	İngilizce/İngilizceye
<i>nşr.</i>	neşreden
<i>örn.</i>	örneğin
<i>özl.</i>	özellikle
<i>t.</i>	tekili
<i>ty.</i>	tarih yok
<i>vd.</i>	ve devamı

Kaynakçada, birincil kaynaklar bölümünde yer alan bazı müelliflerin isimlerinin önünde yer alan Arapça “el” takısı, metin ve dipnotlarda gösterilmemiştir. Ali, Ömer, Musa, Abdullah gibi Türkçede yaygın olarak bilinen ve kullanılan Arapça isimlerde ve yine Türkçede yaygın şekilde kullanılan Arapça kökenli kelimelerde okuma kolaylığı açısından transliterasyon kurallarına uyulmamıştır. Bunların dışındaki Arapça özel isim, eser adları ve terimlerde sadece ayn harfi ve uzun sesliler gösterilmiştir. Kur’ân ayetlerinin tercümesi verilirken başta Diyanet İşleri Başkanlığı’nın olmak üzere bazı meallerden istifade edilmiştir.

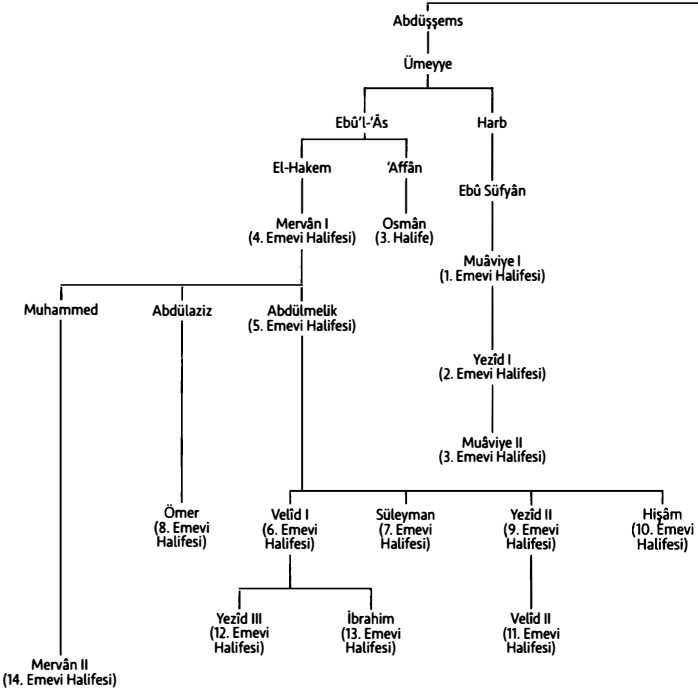
KRONOLOJİ¹

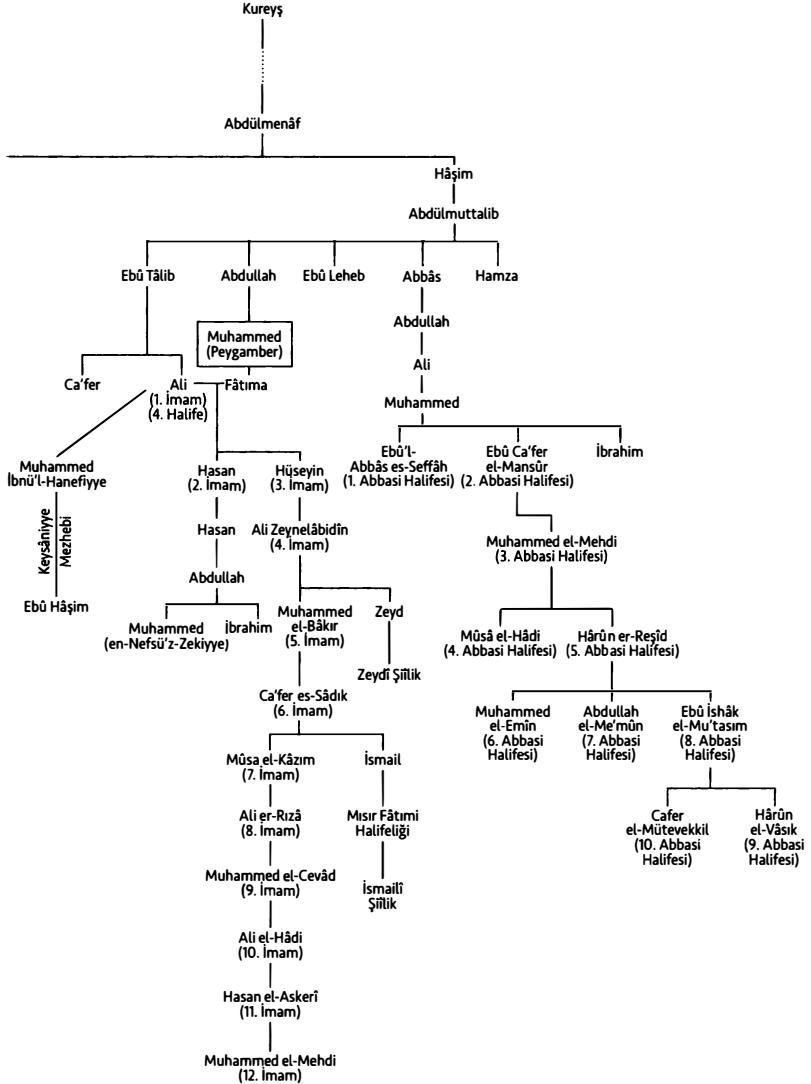
100/718-719	Emevilere karşı Hâşimiyye propagandasının başlaması.
120/738	Nasr b. Seyyâr'ın Horasan valisi tayin edilmesi.
122/740	Ali b. Ebî Tâlib'in torunu Zeyd b. Ali'nin Emevilere karşı ayaklanması ve öldürülmesi.
125/743	Yahya b. Zeyd b. Ali'nin Emeviler tarafından öldürülmesi; Muhammed b. Ali'nin ölmesi ve Abbasi ailesinde liderliğin oğlu İbrahim'e geçmesi.
127/744	Son Emevi halifesi Mervân b. Muhammed'in iktidara gelmesi.
128/745	İbrahim b. Muhammed'in Ebû Müslim'i Horasan'a göndermesi.
129/747	Abbasi ihtilal hareketinde açık propaganda döneminin başlaması.
132/749	İbrahim b. Muhammed'in Mervan b. Muhammed tarafından tutuklanması ve öldürülmesi; Abbasi hareketinde liderliğin İbrahim'den sonra kardeşi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'a geçmesi; Ebû'l-Abbâs'ın halife oluşu ve Abbasi hilafetinin kuruluşu.

1 Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ve H. U. Rahman, *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE.*, G. K. Hall&Co., Boston, 1989.

- 132/750 Zap (Zâb) savaşında Emevi ordusunun yenilmesi ve Emevi hilafetinin yıkılması; Mervân b. Muhammed'in Abbasilerce öldürülmesi.
- 136/754 Seffâh'ın ölümü ve Ebû Ca'fer el-Mansûr'un halife olması; Mansûr'un amcası Abdullah b. Ali'nin isyan etmesi.
- 137/755 Mansûr'un Ebû Müslim'i öldürtmesi.
- 141/759 Râvendiyye'nin cezalandırılması.
- 145/762 Muhammed b. Abdullah'ın (en-Nefsû'z-Zekiyye) isyan etmesi ve öldürülmesi; Bağdat şehrinin kuruluşu.
- 147/764 Mansûr'un İsa b. Musa'yı veliahtlıktan uzaklaştırıp oğlu Muhammed el-Mehdi'yi veliaht tayin etmesi.
- 158/775 Mansûr'un ölümü ve Mehdi'nin halife olması.
- 160/777 İsa b. Musa'nın ikinci kez veliahtlıktan uzaklaştırılması ve Musa el-Hâdi'nin veliaht tayin edilmesi.
- 169/785 Mehdi'nin ölümü ve oğlu Hâdi'nin halife olması.
- 169/786 Hüseyin b. Ali b. Hasan (Sâhibu'l-Fah) isyanı.
- 170/786 Hâdi'nin ölümü ve kardeşi Hârûn er-Reşîd'in halife olması.
- 175/792 Hârûn'un, oğlu Muhammed el-Emîn'i veliaht tayin etmesi.
- 176/792-793 Yahya b. Abdullah b. Hasan isyanı.
- 182/798-799 Hârûn'un, diğer oğlu Abdullah el-Me'mûn'u Emîn'den sonra ikinci veliaht tayin etmesi.
- 186/802 Hârûn'un, veliahtlık silsilesine dair sözleşme hazırlatıp Kâbe duvarına astırması ve iki oğlundan sözleşmeye sadık kalacaklarına dair söz alması.
- 187/803 Hârûn'un Bermekîleri devlet işlerinden uzaklaştırıp cezalandırması.
- 193/809 Hârûn'un ölümü ve Emîn'in halife olması.
- 195/810 Emîn'in kardeşi ile olan muahedesini bozması ve kendi oğlunu veliaht tayin etmesi.

- 195-197/811-813 Emîn ile Me'mûn arasındaki iç savaş.
- 198/813 Tâhir b. Hüseyin'in Bağdat şehrini kuşatması; Emîn'in öldürülmesi ve Me'mûn'un halife olması; Hasan b. Sehl'in Irak valisi tayin edilmesi.
- 199/815: İbn Tabâtabâ isyanı.
- 200/815-816 Bağdat halkının Hasan b. Sehl'e karşı ayaklanmaları.
- 201/816 Mansûr b. Mehdi'nin Bağdat'ta emirlik görevine getirilmesi.
- 201/817 Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesi.
- 202/817 Bağdat halkının Me'mûn'un halifeliğini tanımadığını duyurarak amcası İbrahim b. Mehdi'ye biat etmesi.
- 202/818 Me'mûn'un Bağdat'a dönme kararı alması; Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in öldürülmesi.
- 203/819 Ali er-Rızâ'nın ölümü.
- 204/819 Me'mûn'un Bağdat'a girmesi.
- 212/827 Me'mûn'un Kur'ân'ın yaratılmışlığı doktrinini ve Ali b. Ebî Tâlib'in Peygamber'den sonraki en üstün ve en faziletli kişi olduğunu ilan etmesi.
- 218/833 Mihnenin ilan edilişi ve Me'mûn'un ölümü.





GİRİŞ

Tarih boyunca bürokratik ve siyasî örgütlenmeye sahip hemen her toplumda din ile siyaset çeşitli şekillerde ilişkilendirilmiştir. Bunun en önemli nedeni, dinin insan yaşamını düzenleme ve yönlendirme özelliğiyle siyasî cemaat ve hizipler için oluşturduğu çekiciliktir. Bu olgu bilhassa İslâm dünyası için geçerlidir; zira Müslüman toplumlar, dinî alan ile siyasî alan arasında ayırım yapma konusunda daha az istekli görünürler. Seküler toplumlarla kıyaslandığında, bugün İslâm dünyasında geçmişte olduğu gibi dine siyasî anlamlar yüklenmesi, siyasî argümanlara sahip dinî cemaatlerin ya da dinî argümanlara sahip siyasî cemaatlerin oluşması, sosyo-politik hareketlerin dinî bir hüviyetle tezahür etmesi, siyasî mücadelelerin din adına yapılan savaşlar görünümünde cereyan etmesi çok daha olağan şeylerdir. İslâm siyaset kültür ve düşüncesi görece yavaş sayılabilecek bir evrim süreci geçirmiş ve bu alandaki tarihsel miras canlılığını şaşırtıcı şekilde muhafaza etmiştir. Yapılan siyasî tartışmaların ve mevcut sorunları çözüme kavuşturmaya yönelik projelerin, geleneksel kavramlardan –devlet yerine hilafet, millet yerine ümmet, savaş yerine cihat, hukuk yerine şeriat– vazgeçmediğini müşahade etmek zor değildir.

İslâm toplumlarındaki güçlü kültürel ve düşünsel devamlı-

lık, pek çok durumda tarihçi ve araştırmacıları İslâm tarihinin erken yüzyıllarına kadar geri götürür. Özellikle bugün hararetli tartışmalara sebep olan cihat, siyasî liderlik ve mezhep çatışmaları gibi konular, İslâm tarihinin en erken dönemlerine yönelik entelektüel bir merak gerektirir. Örneğin İslâm toplumunda Sünnî-Şiî bölünmesinin kökenleri, Peygamber'in vefatı ile birlikte ortaya çıkan meşru liderlik/halifelik tartışmalarına kadar geri gider. Tarih boyunca İslâm toplumlarında din ve siyasetin neden bu kadar iç içe olduğu ya da savaşa neden bu kadar kutsal anlamlar atfedildiği sorularına cevap vermek için de o dönemlere, hatta çok daha geriye dönmek gerekir.

İslâm tarihinin ilk yüzyılları üzerine çalışmayı gerekli ve anlamlı kılan başka bir unsur, Müslüman devletlerin demokrasi, laiklik, ulusçuluk gibi modern siyasî ideolojilere uyum sorunu- nu tarihsel ve sosyolojik olgulardan çok bir inanç sistemi olarak İslâm'ın doğası ile ilişkilendirme hatasına düşülmesidir. M. Arkoun'un deyimiyle,

İslâm'ı öğretisel ve tarihsel açıdan kabul edilemez bir özgüllük içine hapsedme eğilimi kendini fazlaca hissettirmektedir. Bunun yanında tüm İslâmî düşüncenin *tarihselleştirilmesi* gerekirken, İslâm'ın "değerleri" tözleştirilmekte, kutsallaştırılmakta, dolayısıyla tarihsel ve sosyolojik koşullanmalardan koparılmaktadır.¹

Gerçekten de bugün üzerine yaygın şekilde din etiketi yapıştirılan birçok düşünce, gelenek ve teori, öğretiyle değil ancak tarihsel olgularla izah edilebilir. Örneğin klasik İslâm yazınında din ve devlet ikiz kardeşler olarak betimlenmiş, hilafet temeli Kur'ân ve sünnete dayanan dinî bir kurum olarak tanıtılmış, adil olmasa bile yöneticiye itaat dinî bir vazife addedilmiştir. Burada hem temel İslâmî kaynakların nasıl algılandığı ve yorumlandığından çok gerçekte ne söylediği –ya da aslında ne söylemediği– üzerinde durulmalı hem de teori ile uygulama arasındaki zıtlığa dikkat çekilmelidir. Din ve devletin ikiz

1 Muhammad Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yay., İstanbul 1999, s. 134.

kardeşler olması ne Kur'ânî bir tasvir ne de var olan gerçekliğin izahıdır. Bu, gerçek hayatta karşılığı olmayan ya da sınırlı bir karşılığı olan bir temenniden ibarettir. Ama N. Ayubi'nin sözleriyle, “kurgu ... tekrarlandıkça daha sonraki kuşaklara sadece arzulanması gereken bir ideali değil, var olduğuna inanılan bir gerçekliği ifade etmeye,” başlamıştır.² Benzer şekilde, geçerliliğini ve kutsiyetini temel İslâmî kaynaklardan alan ideal devlet şekli olarak gösterilen hilafet aslında beşerî ve tarihsel bir müesseseden fazlası değildir. Ne temel İslâmî kaynaklar yeryüzünde tanrısal düzenin garantörü olarak hilafetten söz etmiş ne de din ile siyaset klasik İslâm yazınında sunulduğu kadar iç içe olmuştur. Siyasetin; Kur'ân ve sünnetin, hakkında açık ve bağlayıcı kurallar (nass) koymadığı ve bu yüzden Müslümanların içtihadına terk edilmiş bir alan olduğu çok açıktır. Bu bakımdan, İslâm toplumlarında din-siyaset ya da din-iktidar ilişkisi, sadece teolojinin değil aynı zamanda ve hatta daha çok tarihin konusudur. Elbette İslâm toplumlarını konu alan tarihsel araştırmalarda bir din olarak İslâm'ın iyi analiz edilmesi şarttır. Çünkü araştırmacı, sadece siyaset değil Müslüman toplumların tarihsel serüvenini incelerken nereye odaklanırsa odaklansın orada muhakkak İslâm'dan bir şeyler görür. Dolayısıyla İslâm üzerine okumalar yapmadan bu coğrafyaya dair sağlıklı tespit ve tasvirler yapmak imkânsızdır. Ancak tarihsel koşullar siyasetin işleyişinde dinî ilke ve düsturlardan çok daha belirleyici olmuş, Müslüman yöneticiler kutsal metinlerden gelen talimatlardan ziyade pratik ihtiyaçlar doğrultusunda hareket etmişlerdir. Bu yüzden, klasik İslâm yazınında ideal devlet ve hükümdara dair karşımıza çıkan kimi tasvir ve düşüncelerin –hilafetin dinî bir kurum olduğu, halifenin/yöneticinin otoritesini Allah'tan aldığı, yöneticilere itaatın ilahi bir emir olduğu– kökenlerini vahiy ve sünnetten çok tarihsel koşul ve zaruretlerde aramak icap eder.

132-218/750-833 yılları ile sınırlandırdığımız erken Abbasi dönemi, böyle bir araştırma için özel bir öneme sahiptir. Bu-

2 Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul, 1993, s. 28.

nun nedeni, kökenleri daha geriye gitmekle birlikte Sünnî hilafet doktrinine ait birçok düsturun bu dönemde şekillenmesidir. Abbasiler, 41/661 yılından bu yana iktidarı elinde tutan Emevi hanedanını devirmek için sadece silaha değil aynı zamanda dinsel argümanlarla dolu ideolojik bir propagandaya başvurmuş, sonrasında aynı yöntemi Şiîleri hedef alarak sürdürmüştür. Böylece erken Abbasi dönemi, İslâm tarihinin en yoğun dinî-ideolojik çatışmalarının yaşandığı dönemlerden biri olmuştur. İktidar, başta Şia olmak üzere varlığı için tehdit oluşturan her hiziple, birçoğu sonradan Sünnî siyaset düşüncesinin bir rüknü haline gelen ve meşruiyetini dinden aldığı varsayılan tezler ileri sürerek mücadele etmiştir.³ Öte yandan bu dönem, hukuk okullarının ortaya çıktığı, şerî hukukun tedvin edildiği, hadis biliminin doğduğu, ulemanın belirgin bir sosyal sınıf haline geldiği, başkadılık, *hisbe* teşkilatı, *mezâlim* mahkemeleri gibi dinî-siyasî kurumların zuhur ettiği dönemdir. Bu durum, İslâm dünyasındaki düşünsel, kültürel ve kurumsal devamlılığın gücü dikkate alındığında, seçtiğimiz tarihsel süreci üzerinde titizlikle durulmayı hak eden müstesna bir dönem yapar. Erken Abbasi pratiği, İslâm tarihinin geri kalanı üzerindeki etki ve belirleyiciliğiyle, sonraki Sünnî devletlerin ideolojik duruş ve yönetim felsefesini anlamaya yardımcı olacak pek çok unsur içerir. Nitekim elinizdeki çalışma, İslâm siyaset düşüncesinde normatif hale gelen, hatta bazen dinî bir düstur olarak takdim edilen yorum ve çıkarımların tarihsel kökenlerine geri dönme-yi hedeflemiş ve bunun için, tercihten ziyade zaruret olarak erken Abbasi hilafeti üzerine odaklanmıştır. Başlıktan anlaşılacağı üzere amaç, hem din, yani İslâm'ın dönemin siyaset ve siyasetçileri üzerindeki etki ve yönlendiriciliğini hem de siyasetçilerin dinî nasıl algıladıkları ve yorumladıklarını irdelemektir.

Kitap on bölümden oluşmaktadır; çalışma konusu yer yer kronolojik yer yer tematik bir anlatı sunmayı gerektirmiştir. Birinci Bölüm'de ilk İslâm imparatorluğunun gerçek kurucuları olan Emevileri yerinden edip Abbasileri iktidara getiren ihtilal sürecinden bahsedilmiş, bunun için önce kökeni ilk dört ha-

3 Bu konunun ayrıntılı bir tahlili için bkz. Ayubi, a.g.e., s. 1-46.

life dönemine kadar uzanan dinî-siyasî hizipleşmelere dair kısa bir okuma sunulmuştur. İkinci Bölüm'de Abbasilerin, uzunca bir süre yaşadıkları acıları paylaşp Emevi hükümetini devirmek için iş birliği yaptıkları ve ama ihtilalden sonra ilişkilerinin bozulduğu Şiilere karşı nasıl bir politika takip ettiği ve Şiî imamet doktrinine nasıl karşılık verdikleri ele alınmaktadır. Üçüncü Bölüm'deyse Şiîliğin gitgide daha marjinal ve tehlikeli hale geldiğini düşünen ehl-i sünnetin bir refleks ve savunma olarak Emevi geçmişini nasıl Sünnî gelenek içine yerleştirdiği anlatılmış, ihtilalden sonra Sünnî çizgiye daha da kayan Abbasilerin benzer bir gerekçeyle istemeden ve kısmen de olsa bu teşebbüsü onayladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Dördüncü Bölüm'de halife Me'mûn'un kendi oğlu ve akrabaları dururken Şiî bir imamı veliaht tayin etmesi ve bu kararın arkasındaki olası sebepler tartışılmıştır. Okuyucu, Abbasilerin kendi yönetimlerini meşrulaştıracak şekilde halife ve hilafet kavramlarına nasıl bir yorum getirdiklerini ele alan Beşinci Bölüm'de, Sünnî hilafet doktrinine dair çok iyi bilinen bazı düşünce ve varsayımların tarihsel kökenlerine dair izahlar bulacaktır. Altıncı Bölüm'de cevabı aranan soru, Abbasilerin İslâmî bir yönetim kurma ve hilafeti özüne döndürme konusunda vaat ettikleri standartları yakalamada ne ölçüde başarılı olduklarıdır. Çalışmada müstakil bir başlık altında, Abbasi hilafetinin, hâkimiyet alanı içindeki ve dışındaki gayrimüslim topluluklarla ilgili politikası, bu dönemde İslâm misyonerliğinin devletle ilgili olup olmadığı, zimmi statüsündeki gayrimüslimlerin durumu ve bunların hangi durumlarda tehdit olarak algılandığı, devleti yıkıma götürecek bir tehlike olarak algılanan *zendeka* ile neden ve nasıl mücadele edildiği konuları ele alınmıştır. Yedinci, Sekizinci, Dokuzuncu ve Onuncu Bölümler, hükümetle din alimleri arasındaki ilişkilere ve halifenin dinî otoritesinin sınırlarına dairdir. Bu konu sırasıyla, şerî hukuku tedvin ve tatbik yetkisi, din alimlerinin siyasete, siyasetçilere ve hükümet için çalışma fikrine bakışı ve Me'mûn'un bir başka sıra dışı kararla dinî bir doktrin üzerinden bir kısım ehl-i sünnet alimini hedef alarak başlattığı kovuşturma (*mihne*) üzerinden değerlendirilmiştir.

Erken İslâm tarihi araştırmalarında, çoğu bugüne ulaşmadığı için resmî dokümanlar ve belge niteliğindeki materyaller kullanma imkânı son derece kısıtlıdır. Fakat Ortaçağ İslâm dünyasında tarihçiler, edipler, kâtipler, şairler, fakihler, kelâmcılar ve başkaları, arkalarında çok zengin bir yazın bırakmışlardır. Buradaki asıl sorun, başta *târîh* ya da *ahbâr* adı verilen kronikler ve *tabakât* adı verilen biyografik sözlükler olmak üzere bazı kaynak türlerinde anlatının, kaynağından ve güvenilirliğinden emin olmanın her zaman mümkün olmadığı rivayetler üzerine kurulu olmasıdır. Dönemin müellif ve tarihçileri, bu rivayetlere kendi yorumlarını genellikle eklememişlerdir. Bu tercih, müelliflerin nesnellik konusunda tavizsiz oldukları izlenimi yaratsa da, rivayetlerin sahlılığını test etme ve olayların içyüzü ve sebeplerini keşfetme işini bütünüyle okuyucuya yıkmak gibi bir sorun oluşturur. Öte yandan, kaynakların belirli bir kişi, durum ya da olayla ilgili birbiriyle çelişen ya da yazar ve râvilerin insanları belirli şekilde düşünmeye sevk etmek üzere kurguladıkları rivayetler içermesi sıkça rastlanan bir durumdur. Bu nedenle araştırmacının, olup bitenlere ve bunların gerçek sebep ve sonuçlarına dair anlamlı ve tutarlı bir açıklama getirmeye çalışırken kaygan bir zeminde hareket ettiğı hissine kapılması ve kendine rahatsız edici bir sıklıkta “acaba” sorusunu sorması kaçınılmazdır. Onun, yazıp çizdiği şeylerin belirli bir kısmının varsayımlardan ibaret olduğunu bilmesi ve bunu itiraf etmesi gerekir. Şüphesiz başka araştırmacılar elinizdeki kitabın eksik yönlerini tamamlayacak, yazarın olası hatalarını düzelteceklerdir; ama yazar, okuyucuya Müslüman toplumların tarihindeki en tartışmalı konulardan biri olan din-siyaset ya da din-iktidar ilişkisi hakkında birtakım tatmin edici izahlar sunabilir ve yeni sorular sordurmayı başarırca kendini amacına ulaşmış sayacaktır.

ED-DA'VETÜ'L-'ABBÂSİYYE: EHL-İ BEYTİN İMAMETİNE ÇAĞRI

*Yezîd'e sözün en hayırlısını ulaştır, ben doğru söylüyorum.
Yalanda hayır olmadığını bilmekteyim.
Horasan'da bir yumurta görmüştüm.
Ondan yavru çıkırsa buna çok şaşılırdı.
Yavru [şimdi] iki yaşında; ama büyüdü.
Henüz uçmuyor, ama tüylendi.
Eğer uçar ve ona karşı tedbir alınmazsa,
Harb ateşini tutuşturacak, hem de ne ateş!¹*

– İBN KESİR, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX-X, 446

Hız. Muhammed 11/632 yılında geride siyasî liderlik pozisyonunu dolduracak bir isme işaret etmeden vefat etti. Siyasî liderlik meselesine değinmeyen Kur'ân da Müslümanlara yeni cemaat liderinin nasıl seçileceği konusunda yardımcı olmamaktaydı. Bu durumda Müslümanlar kaçınılmaz olarak geleneksel kriterlere geri döndüler. Ebû Bekir (ö. 13/634) Peygamber'in yakın ashabından biri olarak en uygun adaylar arasındaydı, ama o kabile âdetlerinin de göz önünde bulundurulduğu bir "seçim" neticesinde cemaatin başına geçti ki Peygamber'in bir halef tayin etmemesi bile kabilevi siyaset anlayışı ile uyum içindedi.² Bu erken safhada yeni cemaat liderinin, yarımada

- 1 Emevilerin son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr tarafından Irak valisi Yezîd b. Ömer'e gönderildiği söylenen bir mektupta geçen ve Emevileri düşürmek üzere Horasan'da başlayan hareketin taşıdığı tehlikeden bahseden bir şiir.
- 2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Khalil Athamina, "The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate: The Emergence of Abû Bakr", *Der Islam*, 76/1 (1999), s.

lâm öncesinden beri süregelen üstün konum ve prestiji gerekçe gösterilerek Peygamber'in de ait olduğu Kureyş kabilesinden çıkması gerektiği yaygın kabul gördü.

O döneme kadar tabiat koşullarının sertliği ve ulaşımın zorluğu, Arapları yarımadayı kucaklayan bir siyasî örgütlenmeye gitmekten alıkoymuştu. Peygamber'in dinsel karizması, devlete ve devlet kontrolünde olma fikrine yabancı, bağımsızlıklarına düşkün Arap kabilelerini Medine otoritesine tâbi kılmaya yetmişti. Ama o vefat ettikten sonra bu kabilelerden aynı sadakati görmek zor olacaktı. Nitekim ilk halife, *Ridde* adı verilen savaşlarda Medine'nin siyasî otoritesini tanımayan, hatta İslâm'dan dönen bazı kabilelerle mücadele etmek zorunda kaldı. Sonunda bu kabilelerin hepsi yeniden itaat altına alındılar. Onlara yarımada dışında kazançlı fetih olanakları sunuldu ve –geçici– bir uzlaşma sağlandı. İkinci halife Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644) döneminde ilişkiler bir kez daha gerildi. Sebep, savaşçıların fethedilen toprakların kendilerine dağıtılmasını talep etmeleri, ancak yönetimin buna yanaşmamasıydı. Savaşçıların yerli halkla kaynaşmasını ve sivil mesleklere yönelmesini engellemek, böylece fetihlerin devamını garanti altına almak isteyen halife, onları fethedilen topraklar üzerinde herhangi bir mülkiyet hakkı talep etmemeye ve devletten aldıkları maaş ve paylarına düşen ganimetle yetinmeye ikna etti. Ne var ki birçok Müslümanın gözünde İslâm'a olan bağlılıkları şüpheli olan eski Mekke aristokrasisinin bazı üyelerine siyasî teşkilat içinde önemli vazifeler verilmesi, ama asıl önemlisi bu kişilerin yeni fethedilen bölgelerde kazançlı ticarî faaliyetlerde bulunup daha da zenginleşmeleri yeni bir gerilimin habercisiydi. Üçüncü halife Osman b. Affân (ö. 35/656) döneminde fetihlerde bir duraksama oldu ve böylece öteden beri merkezî otoritenin kontrolünden rahatsızlık duyan kabileler için ertelenen şikâyetleri alenen dilendirme fırsatı doğdu. Osman'ın muhtemelen idare etmesi giderek zorlaşan eyaletler üzerinde daha etkili bir kontrol sağlamak için seleflerinin atama politikasında değişikliğe gidip valiliklere kendi akrabalarını tayin etmesi hoşnutsuz unsurları kış-

kırtmaktan başka bir işe yaramadı. Halife, aile çıkarları uğruna Peygamber'in bıraktığı mirasa ihanet etmekle suçlandı ve katledildi. Muhaliflerin büyük bölümünün Ali b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) etrafında toplanması ve ona halife olarak biat etmeleri, cinayetle ilgisi olmasa da kendisini Osman'ın akraba ve taraftarlarıyla karşı karşıya getirdi. O esnada Suriye valisi olan Ümeyyeoğullarından Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) akrabası Osman'ın intikamını alacağını duyurdu ve yeni halife Ali b. Ebî Tâlib'i katilleri korumakla itham etti. İki taraf arasındaki restleşme savaşı (Sıffin) sonuçlandı. Muâviye nihai bir zafer elde edememekle birlikte Ali b. Ebî Tâlib'i halife olmaktan hilafette hak iddia eden biri konumuna düşürdü. Ali bir suikasta kurban gidince uzun süredir Suriye valisi olması hasebiyle büyük bir askerî gücü elinde tutan ve Osman'ın meşru halefi olduğunu iddia eden Muâviye liderliği ele geçirmeyi başardı ve Emevi hilafetini kurdu.

Emeviler daha baştan ortada bir meşruiyet problemi olduğunu düşünen geniş bir muhalefetle karşı karşıya kaldılar. Zira Muâviye'nin iktidara Osman'ın kanının intikamcısı olarak gelmiş olması, hiçbir dinî temeli olmayan, sadece kan davasında intikam alan kişinin ölenin varisi olması şeklindeki Arap düşüncesine dayalı bir girişimdi.³ Üstelik Muâviye hem selefin sünnetine hem de Arap düşüncesine aykırı bir kararla oğlu Yezîd'i halef tayin ederek yeni rejimin meşruiyeti ile ilgili kuşku- ları daha da arttırdı. Bu karar, Emevilerin hilafeti ilga edip seküler ve beşerî bir yönetim (*mülk* ya da *saltanat*) ihdas ettikleri suçlamasının temelini oluşturdu. Onlar Peygamber ve yakın haleflerinin hatırasına saygısızlık olarak telakki edilen başka yenilikler de getirdiler. Emevi hilafeti eski bir Bizans eyaleti olan Şam'da tesis edildi. Haliyle birçok açıdan Bizans örnek alınıyordu. Halifenin görkemli saray hayatı, ona doğrudan doğruya ulaşmayı engelleyen muhafızlar ve sıkı protokol kuralları daha önce görülmemiş şeylerdi. Muâviye ve ardılları; lüks, is-

3 W. Montgomery Watt, "God's Caliph: Qur'anic Interpretations and Umayyad Claims", *Iran and Islam*, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh University Press, 1971, s. 572.

raf, ihtişam ve dünyevi zevk ile karakterize olan yaşam tarzlarından dolayı kınandılar. Geçmişe duyulan özlem, onların bu yeni yaşam tarzı ile yönetilenlerle aralarına hiçbir mesafe koymayan ilk dört halifenin tevazu dolu sıradan hayatları arasında bir kıyaslamayı zorunlu kıldı.⁴ Ama Emevi rejiminin istikbalini tehlikeye atan asıl hadise, Peygamber'in torunu Hüseyin b. Ali'nin ailesiyle birlikte Kûfe yakınlarındaki Kербela'da Emevilerce katledilmesi oldu (61/680). Bu trajik olay, Ali b. Ebî Tâlib'i düşmanlarına, özellikle de Emevilere karşı Sıffîn savaşında destekleyen bir grup olarak ortaya çıkan Şia'yı daha sıkı ve daha örgütlü bir cemaate dönüştürdü. Emevilerin Kâbe'yi tahrip etme pahasına Mekke'ye –daha doğrusu Mekkeli isyancılara– saldırmak gibi onlar için leke olarak telakki edilen başka girişimleri de oldu.

Eğer Ebû Hüreyre size Peygamberinizden sonra onun torununun katili olacağınızı, Rabbinizin beytini yakacağınızı haber verseydi, “Ebû Hüreyre'den daha yalancı biri yoktur; biz hiç Peygamber'in evladını öldürür, Kâbe'yi yakar mıyız” derdiniz. Fakat şimdi siz bunların hepsini yaptınız. ... Şimdi size Allah'tan bir ceza gelmesini bekleyin.⁵

Bu sözler 64/683 yılındaki Mekke kuşatmasına şahit olan birine atfedilir. Rivayetin sahihliğinden emin olamayız; ama sadece Şiîlerle sınırlandırılmayacak kadar çok insanın bu sözlerde ifade bulan üzüntü ve öfkeye ortak olduğunu tahmin edebiliriz. Bu insanların önemli bir bölümü Emevi yönetimi karşısındaki memnuniyetsizliklerini silahlı bir eyleme dönüştürme konusunda istekli davranmadılar, çünkü iç savaşın yıkıcı sonuçla-

4 Örnekler için bkz. Abdullah b. el-Mübârek, *Kitabü'z-Zühd ve Yelihi Kitabü'r-Rekâ'ik*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 202-203 (no. 576); İbn Tıktakâ, *el-Fahri fî'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dâru Sâdir, Beyrut, ty., s. 156, 158. Emevilerin başkenti Şam da bu kıyaslamadan nasibini aldı. Ezrakî, İslâm öncesi dönemde yaşadığı farz edilen bir kâhinenin ağzından şu sözleri kayda geçirmişti: “Kim şarap ve şarap mayası, mülk ve sulta istiyor, ipek kıyafetler giyinmeyi arzuluyorsa [Şam bölgesindeki] Busra ve Guveyr'e gitsin”: *Ahbâru Mekke ve mâ Câ'e fihâ mine'l-Âsâr*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Duheş, *Mektebetü'l-Esedî*, byy., 2003, s. 159.

5 Ezrakî, *a.g.e.*, s. 289-290.

rını rejimden daha tehlikeli buluyorlardı. Ancak fetihlerin iktidarı elinde tutan güçlü ve zengin bir azınlığın çıkarlarına hizmet ettiğini düşünen, bu yetmezmiş gibi bu küçük grubun Müslümanları Bizanslılar ve Sâsânîlere ait metotlarla yönetmesine fena halde içerleyen başkaları aktif mücadeleden yanaydı.⁶ Bilhassa Şiîler Emevi dönemi boyunca muhalif tutumlarını sürdürdüler ve iktidarı hedef alan bir dizi isyan çıkardılar. Kûfe'deki Muhtâr es-Sekafî isyanı bunlardan en önemlisiydi. Muhtâr bu isyanda insanları Kerbela'nın intikamını almaya ve Ali b. Ebî Tâlib'in oğullarından Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametine davet etti. Kûfe'de Keysânîyye olarak isimlendirilen başka bir Şiî muhalif parti, Muhtâr isyanına katıldı ve imam olarak Muhammed b. el-Hanefiyye'ye bağlandı. Muhtâr'ın 67/687 ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 81/700 yılındaki ölümünden sonra, Muhtâriyye ve Keysânîyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'e bağlandılar. Bundan sonra Ebû Hâşim'in taraftarlarını ifade etmek üzere kullanılan Hâşimiyye tabiri, Muhtâriyye ve Keysânîyye isimlerinin yerini aldı.⁷ Emevilerin, Peygamber'in amcaoğulları Abbasoğullarının da dahil olduğu Hâşimiyye koalisyonundan haberdar olmaları ya da bu koalisyonun oluşturduğu tehlikenin farkına varmaları Hişâm b. Abdülmelik (hd. 105-125/724-743) döneminde oldu.⁸

Bir grup rivayete göre, Ebû Hâşim'in beklenmeyen ölümünden sonra Hâşimiyye hareketinin liderliği Peygamber'in amcası Abbâs'ın soyundan gelen Muhammed b. Ali'ye⁹ geçti; çünkü Ebû Hâşim ölmeden önce imamet ile ilgili bütün haklarını ona devretmişti.¹⁰ Bu hikâye, imameti Peygamber ailesinden birine

- 6 Fetihlerle birlikte İslâm toplumunun geçirdiği dönüşüm ve bunun sebep olduğu sosyal, siyasi ve dinî çalkantılar hakkında bkz. Bernard Lewis, "On the Revolutions in Early Islam", *Studia Islamica*, 32 (1970), s. 215-231 (alıntı: s. 216).
- 7 Roberto Marín-Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurâsân: An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion and Religious Groups in Its Genesis", *Islamic Studies*, 33/2-3 (1994), s. 238.
- 8 Ya'kûbî, *el-Bûldân*, nşr. Muhammed Emîn Dannâvî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 135; Ibn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 133.
- 9 Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs.
- 10 Bu konu bir sonraki bölümde tartışılacak ve rivayetin geçtiği kaynaklar orada verilecektir.

teslim etme çağrısıyla başlayan ve insanlarda Şiî bir imamın başa geçeceği beklentisi oluşturan Hâşimiyye hareketinin bir anda Benû'l-Abbâs davasına dönüşmesini açıklamak ve meşrulaştırmak için sonradan uyduruldu. Ebû Hâşim geride bir erkek evlat bırakmadan vefat etse de Emevilerin olası düşüşünden sonra imamın Alioğullarından (Tâlibîler) çıkacağı beklentisi hâlâ yüksekti. Şüphesiz şimdi en önemli adaylar, Ca'fer b. Ebî Tâlib'in torunlarından Abdullah b. Muâviye¹¹ ve Hasanîlerden Abdullah b. Hasan¹² ile oğlu Muhammed idi.¹³ Abdullah b. Muâviye'nin son Emevi halifesi Mervân b. Muhammed'e (hd. 127-132/744-750) karşı Küfe'de başlatıp İran'da sürdürdüğü isyana Abbasoğulları da destek vermişti. Abdullah, Mervân'ın üzerine gönderdiği orduya mağlup olunca yardım göreceği ümidiyle Abbasiler tarafından ihtilal hareketinin Horasan sorumlusu olarak tayin edilen Ebû Müslim'e sığınmış, ama ne tuhaftır ki ölümü onun elinden olmuştu.¹⁴ Abdullah'ın akıbeti, Abbasoğullarının Emevilerin olası düşüşünden sonra imameti Şiî bir imama değil de kendilerine geçirme niyetlerinin açık bir tezahürüdür. Hâşimiyye koalisyonunun bir parçası olan Abbasiler, muhtemelen Muhammed b. Ali zamanından itibaren bu yönde planlar yapmaya başladılar. Ama onların şimdilik Hâşimiyye koalisyonundan ayrılmaya ve niyetlerini ifşa etmeye hiç de niyetleri yoktu. Çünkü Şiî desteği olmaksızın Emevileri düşürmek mümkün görünmemekteydi. Ebû Hâşim, Irak'ta ve özellikle de imparatorluğun doğu vilayetlerinde geniş bir taraf-

11 Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib.

12 Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib.

13 (Anonim), *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik fî Ahbârî'l-Hakâ'ik*, nşr. M. J. de Goeje, Brill, Leiden, 1871, s. 159. Şiî fırkalardan Muğîriyye'ye adını veren Muğîre b. Sa'd el-Becelî, daha Hişâm b. Abdülmelik döneminde Muhammed b. Abdullah'ın mehdi olduğunu iddia ederek Emevi yönetimine karşı ayaklanmış ve bu yüzden vali Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından idam edilmişti (119/737): Ibn Habîb, *el-Muhabber*, nşr. I. Lichtenstaedter, Dârü'l-Efâki'l-Cedîde, Beyrut, ty., s. 484.

14 Ethem Ruhi Fıglalı, "Abdullah b. Muâviye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, cilt I, s. 118-119. Ayrıca bkz. Ibn Tıktakâ, *a.g.e.*, 138-139; Ibn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut, 1997, cilt V, s. 392.

tar kitlesine ve imamet iddialarını yayan gizli bir organizasyona sahipti. Üstelik Şîîlerin kendilerine bolca taraftar kazandıran bir şehitlik dili kullanma avantajları vardı. Zeyd b. Ali¹⁵ ve oğlu Yahya'nın, dedeleri gibi Emevi otoriteleri tarafından öldürülmeleri yeni bir muhalefet dalgası yaratmışken Abbasiler, içinde Şia'nın olmadığı bir ihtilal propagandası düşünemezlerdi. Nitekim Yahya'nın intikamı Ebû Müslim tarafından alınacaktı.¹⁶ Benû'l-Abbâs bu safhada ortak bir düşmana karşı savaşan bir müttefikten ziyade Alioğulları için duyarlılık ve fedakârlık gösteren hizmetkârlar olarak gözükmeyi tercih etti. Ibn Haldûn'a bakılırsa Abbasilerin bayrak rengi olarak siyahı seçmelerinin nedeni, Şîî şehitler için duydukları üzüntü ve tuttukları yastı.¹⁷ Bununla beraber eğer Emevilerin yerini almak istiyorlarsa Şîîlik adına yürütülen davayı sahiplenme konusunda ölçülü davranmaları gerektiğinin de farkındaydılar. Bu yüzden zamanı geldiğinde Şia'yı devre dışı bırakacak bir plan hazırladılar. Muhammed b. Ali Horasanlılara haber göndererek kasıtlı olarak bir lider adı belirtmeden onları sadece Peygamber ailesine itaate davet etti.¹⁸

Abbasileri iktidara taşıyan hareket iki safhadan geçti. İlk ve daha uzun olan safha, yeraltı faaliyetleri dönemi idi. İkinci safha, kısa ama belirleyici oldu.¹⁹ 130/748'de başlayan bu safha silahlı direnişle geçen açık faaliyet dönemi idi. Her iki aşamada da *da'vetin*²⁰ merkez üssü Horasan'dı. Bu seçimin bazı nedenleri vardı. İmparatorluğun doğu sınırlarına yakın olan bu bölge, Türklerle devamlı savaş halinde olan Arap savaşçılar (*mukâti-*

15 Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib.

16 Ya'kûbî, *el-Buldân*, s. 136.

17 Ibn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, cilt I, s. 511.

18 (Anonim), *Ahbârü'd-Devleti'l-'Abbâsiyye ve fîhi Ahbârü'l-'Abbâs ve Veledihi*, nşr. A. Dürî ve A. Muttalibî, Dârü't-Talî'a, Beyrut, 1971, s. 167; Belâzürî, *En-sâbu'l-Eşraf*, III. kısım, nşr. Abdülaziz Dürî, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1978, s. 115.

19 Bu safhalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 41 vd.

20 Hâşimiyye koalisyonunun Emevileri devirmek için başlattıkları harekete verdikleri isim.

le) ile doluydu.²¹ Bunlar arasında muhtemelen Emevi yönetiminden hoşnutsuz unsurlar da bulunuyordu. Çünkü Emevilerin şehirlerde hoşnutsuzluğa neden olabilecek grupları –örneğin Küfeliler– fayda sağlayan askerlere dönüştürmek üzere aktif savaş bölgelerine nakletmek gibi bir politikası vardı.²² Bu halile Horasan, Emevilerle savaşıcak ordu için gerekli olan asker ihtiyacını karşılayacak en uygun bölgeydi. Üstelik burası, Şam, Küfe, Basra gibi şehirlerin aksine dinî-siyasî hiziplerin ideolojik propagandalarından fazla etkilenmemiş durumdaydı. Bir rivayete göre Muhammed b. Ali, *da'vet* için neden Horasan'ın seçtiğini şöyle izah etmişti: “Küfe Ali'nin, Basra Osman'ın şiasıdır. Şam, Ebû Süfyân ailesinden başkasını bilmez. Mekke ve Medine'ye Ebû Bekir ve Ömer hâkimdir. En iyi yer, Horasan'dır.”²³

Hâşimiyye davasının sempatizanları belirli bir isme bağlanmış değillerdi. Horasan'daki Hâşimiyye propagandacıları, insanları isim vermeden “Peygamber ailesinden üzerinde anlaşılan/rıza gösterilen kişiye” (*er-rızâ min âli Muhammed*) biat etmeye çağırıyorlardı.²⁴ İlk Abbasi halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh (hd. 132-136/749-754) göreve gelene kadar ihtilal için oluşturulan koalisyonun büyük bölümü imamın kimliğinden habersizdi. Horasanlılar adını bilmedikleri *er-Rızâ*'ya biat etmekte hiçbir sakınca görmediler. Rivayete göre Horasan'da *da'vete* icabet edenlerin sayısı yetmiş bulunca Muhammed b. Ali içlerinden on iki tanesini *nakîb* (vekil, temsilci) yaptı²⁵ ve bu kişiler

21 Richard N. Frye, *Islamic Iran and Central Asia (7th-12th c.)*, Variorum Reprints, Londra, 1979, s. 13.

22 Khalid Yahya Blankinship, *The End of the Jihâd State: The Reign of Hishâm Ibn 'Abd Al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, State University of New York Press, 1994, s. 65.

23 Makdisî (el-Mutahhar b. Tâhir), *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, Mektebetü's-Sekâfe-ti'd-Diniyye, byy. ty., cilt VI, s. 59. Ayrıca bkz. İbn Tıktakâ, a.g.e., s. 144; Bozkurt, *Oluşum Sürecinde*, s. 36-37.

24 *Ahbâr*, s. 200, 287, 291; Belâzürî, *Ensâb*, s. 82, 115, 130; *el-'Uyun ve'l-Hadâ'ik*, s. 192.

25 Belâzürî, *Ensâb*, s. 82. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bozkurt, *Oluşum Sürecinde*, s. 41-43. *Nakîb*lerin sayısının on iki olması anlamlıdır. Peygamber'in İslâm dininin Medine'deki tebliği için seçtiği *nakîb*lerin sayısının on iki olduğu söylenir. İbn Habîb'in “Peygamber'in Kureyşli Havarileri” başlığı altında isimlerini zikrettiği sahabilerin sayısı da on ikidir: İbn Habîb, a.g.e., s. 268, 474. Dolayısıyla

bile imamın kim olduğunu bilmemekteydiler.²⁶ Muhammed b. Ali onlara, kendilerine *er-Rızâ*'nın kim olduğu sorulursa şu cevabı vermelerini emretti: "Biz takıyye içindeyiz. Bize imamımızın adını gizli tutmamız emredildi."²⁷

Muhammed b. Ali kendisinden sonra oğlu İbrahim'in yerine geçmesini vasiyet etti.²⁸ İbrahim'in de aynı şekilde kimliğini saklamayı tercih ettiği söylenir.²⁹ Büyük bölümü Abbasilerin iktidara geliş sürecine ayrılmış olan *Ahbârü'd-Devleti'l-'Abbâsiyye* isimli anonim kitap, imamın kimliğinin neden gizli tutulduğuna dair bir basit bir izah verir ve okuyucunun bunun sıradan bir tedbir olduğunu düşünmesini ister. Buna göre Muhammed b. Ali sırrını ifşa etmek için *da'vetin* tamamlanmasını beklemiştir.³⁰ 9. veya 10. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen *Ahbâr*'ın yazılış amacı, Abbasilerin hilafetteki hak iddialarının meşruiyetini göstermektir, dolayısıyla adı bilinmeyen yazarın bu kararın arkasındaki stratejik gerekçeleri ifşa etmemesi doğaldır. İmamın kimliğinin neden gizli tutulduğu sorusunun cevabı açıktır. Abbasileri iktidara taşıyan hareketin başarısı imamın kimliğinin gizli tutulmasına bağlı olmuştur. Bu tedbir Abbasi ailesini Emevilerden gelebilecek saldırılardan korumak dışında, Benû Hâşim içinde *da'veti* bir anda altüst edecek olası erken bir bölünmeyi önlemiş, aynı zamanda Abbasilerin Emevileri düşürmek için mümkün olan en geniş desteği toplamalarına yardımcı olmuştur.³¹ Başarıya ulaştıktan sonra Abbasi ailesinin gerçek niyet ve misyonlarını duyurmamaları için hiçbir neden kalmamıştır.³² Son Emevi halifesi Mervân

la Muhammed b. Ali'nin nakîblerinin sayısının on iki olmasında, tıpkı ihtilal faaliyetleri için *da'vet* sözcüğünün seçilmesinde olduğu gibi (ki bu isim Peygamber'in İslâm dinini tebliğ görevini çağırıyordu), hareketin dinsel meşruiyetini ispat etmeye yönelik bilinçli bir tercih söz konusudur.

26 Belâzürî, *Ensâb*, s. 116.

27 *Ahbâr*, s. 204.

28 Belâzürî, *Ensâb*, s. 118.

29 *Ahbâr*, s. 391; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 144-145.

30 *Ahbâr*, s. 166.

31 Nahide Bozkurt, "Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz", *İslâmiyât*, 3/3 (2000), s. 148-149.

32 Patricia Crone bu konuda farklı düşünür. Ona göre *er-Rızâ* adının kullanılması ihtiyati ya da Makyavelci bir tedbir değildi. Kelime "hoşnut kalınan ki-

b. Muhammed'in kâtibi Abdülhamid b. Yahya, efendisine yazdığı bir mektupta kimliklerini tam olarak bilmediği Horasan'daki davetçilerin savaş stratejisini çok iyi tasvir eder. Abdülhamid, gizli imamı, usul usul ilerleyen ve sahip olduğu güç istediği şeyi elde etmeye imkân verene kadar gerçek niyetini gizleyen akıllı biri olarak betimler:

O, Horasan'daki durumu yakından izledi. Arapların birbirlerine karşı düşmanlıkla meşgul olduklarını gördüğünde harekete geçti ve niyetini belli etti. Bunu çok dikkatli yaptı, gücü sağlamlaştırdı, taraftarları çoğalttı kadar bekledi.³³

Hâşimiyye dâileri, etkili bir propagandayla Horasan'da geniş katılımlı bir isyan çıkarmayı başardılar. Silahlı mücadele, Ebû Müslim tarafından idare edildi. Gizli propaganda safhasında *da'vete* icabet eden ve sahip olduğu yeteneklerle ihtilal kadrosu içinde sivrilmeyi başaran Ebû Müslim, Abbasiler tarafından Horasan'daki misyonerlik çalışmalarının başına getirilmişti. Görevi, Horasan'daki yerli halkı ve Arap kabilelerini Abbasi davasına kazandırmaktı. Ebû Müslim, bu konuda çok başarılı oldu ve kısa süre içinde bilhassa senkretik inançlara sahip İranlılar için karizmatik bir lidere dönüştü.³⁴ Ebû Müslim'in iyi bir Müslüman olmadığını gösteren işaretler olmamakla birlikte,³⁵ o muhtemelen Horasan'da Müslüman olmayan ya da heterodoks inançlara bağlı insanlara hitap eden özel bir söylem geliştirdi. Öyle ki bu insanlar Ebû Müslim'e sarsılmaz bir bağlılık

şi, rıza gösterilen kişi" anlamına geldiğinden *er-Rızâ* olduğunu ileri süren kişi, bu isimle konumunu müşterek bir seçime dayandırmış olmaktaydı. Dolayısıyla davetçiler *er-Rızâ*'ya çağrıda bulunurken aslında seçilmiş, dolayısıyla kimliği gizli olmayan bir kişiden söz etmekteydiler: "On the Meaning of the 'Abbasid Call to al-Riḍā", *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, ed. C. H. Bosworth, C. Issawi, R. Savory ve A. L. Udovitch, The Darwin Press, 1991, s. 95 vd.

33 Wadād Al-Qādī, "The Earliest Nābita and the Paradigmatic Nawābit", *Studia Islamica*, 78 (1993), s. 32.

34 Al-Qādī, "The Earliest Nābita", s. 34.

35 Richard N. Frye, "The Role of Abū Muslim in the 'Abbāsīd Revolt", *Muslim World*, 37 (1947), s. 29-30. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kāmil fī't-Tarih*, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytül-Efkârî'd-Düveliyeye, byy. ty., s. 796.

duymaya ve onu mehdi, peygamber ve hatta ilah olarak görmeye başladılar. Abbasiler için önemli olan şey, Emevi karşıtı bütün hizipleri büyük bir koalisyon oluşturacak şekilde bir araya getirmektir ve şimdilik bu koalisyona heterodoks grupların dahil olmasında hiçbir sakınca yoktu. Abbasiler, insanları “Allah’ın Kitabı ve Peygamber’in sünneti”ne (*kitābullāh ve sünnetü resūlihi*) çağırarak birlikte, taraftarlarının inançlarıyla ve savundukları fikirlerle ilgilenmiyor ve Emevilere muhalefet eden herkesin yardımını kabul ediyorlardı. Kâtip Abdülhamid b. Yahya’nın bu konudaki tanıklığı da kayda değerdir. O, Horasan’da halkı Emevilere karşı savaşılmaya teşvik eden propagandacıların çok geniş bir taraftar kitlesi kazandıklarından ve onları başarılı bir şekilde ortak bir davada bir araya getirdiklerinden söz etmekte, harekete destek veren kitlelerin “dinde gevşek olmalarına, hatta ateşe ve putlara tapmalarına” rağmen İslâm dini adına savaşmalarını kınamaktaydı.³⁶ Bununla birlikte Ebû Müslim’in kırsal yerleşim yerlerinde başarılı şekilde uyguladığı bu kabileler-üstü ideolojik propaganda Horasan’daki Arap savaşçıları kazanmak için yeterli değildi. Ebû Müslim 128/746’da Horasan’a geldiğinde buradaki Arap kabilelerinin birbirleriyle savaşmakta olduklarını görmüştü. Ezd ve Rebi’a kabileleri (Yemen mukâtilesi), Emevi hükûmetine muhalif olup,³⁷ onu destekleyen kuzey kabileleriyle (Mudar/Kays ‘Aylân) anlaşmazlık içindeydiler. Ebû Müslim, Yemen mukâtilesini kendi safına katmak için harekete geçti ve onlara ortak düşmana karşı birlikte savaşma çağrısında bulundu.³⁸ Öte yandan Ezd kabilesinin lideri Ali b. el-Kirmânî’ye yakın bir gelecekte onu Horasan valisi olarak kabul edeceğini bildirdi.³⁹ Tüm bunlar gösteriyor ki Ebû Müslim *da’veti* Horasan’daki dinî ve siyasî konjonktüre uyarlamış, bu sayede binlerce kıdemli savaşçı kazanabilmişti.⁴⁰

36 Al-Qādî, “The Earliest Nābita”, s. 33-34.

37 Mes’ûdî, *et-Tenbih ve’l-Işraf*, Dârü ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut, 1981, s. 299-300.

38 *Ahbâr*, s. 280.

39 *Ahbâr*, s. 301-302.

40 Moshe Sharon, “The ‘Abbasid Da’wa Re-examined on the Basis of the Discovery of a New Source”, *Arabic and Islamic Studies*, ed. Jacob Mansour, Ban-Ilan University, Ramat Gan, 1973, s. 13-14.

İbrahim'in babası Muhammed b. Ali tarafından vasi tayin edilmesinden sonra Abbasi ailesinin planları Emeviler tarafından keşfedildi. İbrahim'in Emevi hapishanesinde yaşamını yitirmesi,⁴¹ ailenin tüm bu süreçte yaşadığı tek ciddi talihsizlikti. İbrahim'in yerine geçen kişi kardeşi Ebû'l-Abbâs es-Sefâh oldu.⁴² Kardeşinin ölümünden sonra Ebû'l-Abbâs daha güvenli bulunduğu Kûfe'ye kaçtı. Bu aşamada artık *er-Rızâ'nın* Abbasoğullarından çıkacağı netleşti. Ebû'l-Abbâs, 132/749 yılında Kûfe'de ilk Abbasi halifesi olarak biat aldı. Amcası Abdullah b. Ali'nin Zap (Zâb) savaşında Emevi ordusunu yenmesi (132/750) üzerine doksan yıllık Emevi rejimi nihayete erdi. Emevi hükümetinin başta Şiiler, Hâriciler⁴³ ve Kaderîler⁴⁴

41 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 290; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 144-146.

42 Belâzürî, *Ensâb*, s. 123-124.

43 Ali b. Ebî Tâlib zamanında dinî-siyasî bir fırka olarak zuhur eden ve anarşist bir yapıya sahip olan Hâricilik, hem itikat hem de imamet konusundaki fikirleriyle Sünnilik ve Şiilik'ten ayrılır. Hâriciler, Sünnilerden farklı olarak halife adayında Kureyş kabilesinden olma şartı aramamışlardır. Hâricî imamet doktrinine göre takvalı olmak şartıyla herkes halife olabilir. Halife Allah'ın emirlerine uygun davrandığı sürece Müslümanlardan itaat bekleyebilir. Günah işleyen halife derhal görevden alınmalı ve cezalandırılmalıdır, bu bakımdan Osman b. 'Affân' öldürenler haklıdır. Halifenin onu diğer Müslümanlardan farklı ve üstün kılan bir dinsel otoritesi yoktur ki bu inanış Hâricilik ile Şiilik arasında tam bir tezatlık oluşturur.

44 İtikadî bir mezhep olan Kaderiyye'nin Emevi karşıtı duyguları çok güçlüydü. Çünkü Emeviler (Yezîd b. Velîd hariç), insanın Allah'ın iradesi doğrultusunda hareket ettiğini savunan *Cebriyye* doktrinini benimsemiş, buradan zalim bir yöneticinin fiilleri ya da günahlarından dolayı insanlar tarafından suçlanamayacağı sonucunu çıkarmışlardı: Kâdî Abdülcebbar, "Fazlû'l-l'tizâl ve Tabakâtû'l-Mu'tezile", *Fazlû'l-l'tizâl ve Tabakâtû'l-Mu'tezile*, nşr. Fu'âd Seyyid, ed-Darû't-Tunisiyye li'n-Neşr ve el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Tunus ve Cezayir, 1986, II. kitap, s. 143; *Ahbâr*, s. 177-178; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, nşr. Muhammed Ali Beyzûn, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 251; Steven C. Judd, "Medieval Explanations for the Fall of the Umayyads", *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut ve Paul M. Cobb, Brill, Leiden-Boston, 2010, s. 91-92. Kaderiyye ise insanı hür iradesi olan ve amellerinden sorumlu bir varlık olarak görüyor, dolayısıyla zalim bir yöneticinin işlediği günahları Allah'ın takdiri diye mazur gösteremeyeceğini savunuyordu. Ezrakî, sahih olsun ya da olmasın Emevi yönetimi ile Kaderiyye'nin neden karşı karşıya geldiklerini anlatan çok anlamlı bir kayıt tutmuştur. Burada kader konusunun ilk kez Emevi ordusunun Mekkeli isyancılara müdahalesi sırasında Kâbe'nin yanması üzerine gündeme geldiği söylenir. Buna göre [Emevi yanlısı] bir adam çıkıp "bir kıvılcım gelip Kâbe'nin ör-

olmak üzere çok sayıda düşmanı vardı. Şii ve Hâricî imamet nazariyeleri, birbirine taban tabana zıttı; ama her iki fırka da Emevi halifelerinin meşru idareciler olmadıkları fikrini yaymakla meşguldüler; bu yüzden Emevi rejimine son verecek bir savaş sürecinde ortak hareket etmeye hazırdılar. Mevâli (Arap olmayan Müslümanlar), bu koalisyonda geniş yer tutan başka bir gruptu. Suriye ve Mısır'da yenilgiye uğramış ve mal varlıklarına el konmuş Bizanslıların başka Bizans eyaletlerine göç etme imkânı varken, Müslüman fetihçiler tarafından tamamen ortadan kaldırılan Sâsâni İmparatorluğu'nda yaşayanlar için böyle bir kaçış mümkün değildi. Onlar bulundukları yerde yaşamlarını sürdürmek ve yeni duruma alışmak ya da katlanmak zorundaydılar. Bazı İranlılar, Arap-İslâm yönetimi altında görev ve ayrıcalıklarını sürdürdüler, fakat Arap kabilelerin İran'a yerleşmesi, şehirlerin kalabalıklaşması, Müslümanların kendi "yerli" bürokratik kadrolarını oluşturmaya başlaması onları gitgide daha da rahatsız etti.⁴⁵ Zenginleşen fetih aristokrasisi, ganimetlerin ve fethedilen toprakların adilce paylaştırılmadığını düşünen Araplar kadar onlar arasında da huzursuzluğa sebep oldu. Toplum içindeki en mağdur sınıfsa ihtida etmelerine rağmen Arap Müslümanların sahip oldukları sosyal ve ekonomik ayrıcalıklardan mahrum bırakılan, çoğunluğunu İranlıların oluşturduğu mevâli idi. İslâm hukukuna göre cizye sadece Müslüman olmayanlardan alınabilirdi ve ihtida etmek, cizye ödeme mükellefiyetini iptal etmekteydi. Muhtemelen pek çok İranlı Müslüman olmayı cizye ödemekten kurtul-

tüsünü tutuşturduysa bu Allah'ın takdirdir," demiş, [Emevi aleyhtarı] başka biriyse buna itiraz ederek Allah'ın bu olaya bir dahli olmadığını savunmuştur: A.g.e., s. 290. Kaderiler, Emevi rejimini devirmeyi planlayan Hâşimiyye koalisyonuna muhtemelen tereddütsüz şekilde dahil oldular: Marín-Guzmán, a.g.e., s. 242-243. Abbasilerin iktidara gelir gelmez bazı Kaderilere resmî görevler vermeleri [Ahmed Bedr, "Fukahâtu's-Sâm fi'l-'Asri'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel ve 'Alakâtuhüm bi'l-Hilâfeti'l-'Abbâsiyyîn", *Bilâd al-Shâm during the Abbasid Period, Proceeding of the Fifth International Conference on the History of Bilâd al-Shâm, Arabic Section*, ed. Muhammed Adnan al-Bakhit ve Muhammed Yunis Abbadi, 1990, s. 95] Kaderiyye'nin Hâşimiyye hareketine verdiği desteğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

45 Lewis, "On the Revolutions", s. 221-222.

manın yolu olarak gördü ve bundan dolayı Horasan ve başka vilayetlerde ihtida oranı hızla arttı. Bu durum, devletin ciddi bir malî krizle yüz yüze gelmesine sebep oldu. Halife Ömer b. el-Hattâb, fethedilen toprakların fethi iştirak edenler arasında paylaştırılmamasına ve yerli halkın toprağı işlemeye devam etmesine karar vermişti.⁴⁶ Fethedilen arazilerin mülkiyetinin Arap kabilelerine verilmemesi, vergilerin büyük ölçüde gayrimüslimlerden tahsil edilmesine yol açtı. İslâm'ı kabul edenlerin sayısı arttıkça devletin vergi geliri azalıyordu.⁴⁷ Üstelik yeni mühtedilerin orduya yazılması, adam başına düşen ganimet miktarının küçülmesi demektir. Ordu divanlarına kaydolmayı bekleyen başkaları da vardı. Müslümanların toprak mülkiyeti edinmelerine getirilen kısıtlamalar, askerliği en cazip meslek haline getirmişti ve garnizon şehirlere doğru göç devam ediyordu. Bu durum, özellikle fetihlerin durduğu dönemlerde ciddi sorunlar yarattı. Bütün bunlara Arapların haraç arazilerini gasbedip veya satın alıp özel mülkiyete dönüştürmeleri⁴⁸ ve yönetimin yandaşlarına hibe ettiği topraklardan dolayı devlet arazilerinin küçülmesi de eklenince ekonomik kriz daha da derinleşti. İhtida edenler başta cizye ve belki de haraç ödemekten muaf tutuldular. Ama bu kalıcı bir uygulama olmadı. Vergi gelirlerinin giderek azaldığını gören Emevi yöneticileri, ihtida edenlerin samimi Müslümanlar olup olmadıklarını anlamak için tahkikat yapmayı denedilerse de⁴⁹ sonunda çareyi mühte-

46 Belâzürî, *el-Büldân ve Fütühuhâ ve Ahkâmuhâ*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1992; s. 308-309; Yahyâ b. Âdem, *Kitâbu'l-Harâc*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Matba'atü's-Selefiyye, Kahire, 1964, s. 27; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve Sina'atü'l-Kitâbe*, nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî, Dârü'r-Reşîd li'n-Neşr, Bağdat, 1981, s. 362.

47 İslâm'ın yayılmasının vergi gelirlerinde sebep olduğu düşüşü gösteren bazı rakamlar için bkz. İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. J. de Goeje, Brill, Leiden, 1889, s. 14-15, 83-84; Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 177-178.

48 Savaş yoluyla fethedilen araziler, Müslümanların ortak malı kabul ediliyor, bunların alınıp satılması genellikle mekruh görülüyordu: Ebû 'Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, nşr. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Dârü'l-Hedyi'n-Nebevi, Mansura, 2007, cilt I, s. 158-159, 164, 262; Yahyâ b. Âdem, *a.g.e.*, s. 20. Bu nedenle dindarlığı ile tanınan Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz, bu tür arazileri işleyenleri toprağı satmaktan menetmişti: Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 179.

49 Marîn-Guzmán, *a.g.e.*, s. 234.

dilerin cizye ödeme muafiyetini tanımamakta buldular. Dahası Irak valisi Haccâc b. Yûsuf, ağır ve adil olmayan vergi yükünden dolayı topraklarını terk edip şehirlere göç eden köylülere kaçak muamelesinde bulunup onları köylerine geri dönmeye zorlamaktaydı. Ömer b. Abdülaziz (hd. 99-101/717-720) halife olduğunda mühtedilerden cizye alınmasını İslâm'a aykırı bir uygulama olduğu için yasakladı.⁵⁰ Fakat Emevi döneminin sonuna kadar imparatorluğun değişik bölgelerinde mühtediler cizye ödemeye mecbur bırakıldılar. Muafiyet getirildiğinde bile bu durumdan kaynaklanan gelir kaybını telafi edecek başka formüller bulundu. Emeviler, Horasan'da vergi tahsilatını İran kökenli *dihkân*lara bırakmışlardı. Topladıkları vergilerin bir kısmını hizmetlerinin karşılığı olarak kendilerine ayıran *dihkân*lar, vergi gelirindeki düşüşten etkilenmemek için Müslüman olsun ya da olmasın kişinin ödemekle yükümlü olduğu diğer vergileri arttırma yoluna gittiler.⁵¹ Mervân b. Muhammed dönemine gelindiğinde vergi sorunu hâlâ çözüme kavuşturulmuş değildi. Horasan'ın son Emevi valisi Nasr b. Seyyâr, müfettişler tayin ederek Müslümanlardan cizye ve ağır vergiler alınmasını önlemeye çalışıyordu.⁵² Bu çaba, son ana kadar vergi sahasındaki sıkıntıların devam ettiğini gösterir.⁵³ Bu yüzden Abbasi propagandasının, temel sosyal haklardan mahrum ve köle yerine konan⁵⁴ mevâlî sınıfından, özellikle de İranlı mühtedilerden geniş destek bulması şaşırtıcı değildir. Aşağıdaki

-
- 50 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, nşr. Taha Abdurra'ûf Sa'd ve Sa'd Hasan Muhammed, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1999, s. 144-145; Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 107.
- 51 Marín-Guzmán, *a.g.e.*, s. 234. Kudâme b. Ca'fer, Hişâm b. Abdülmelik tarafından Horasan valisi tayin edilen Eşres b. Abdullah'ın başta *dihkân*ları ciddiye almadığını, Müslüman olanlardan cizyeyi kaldırdığını, ancak halk İslâm'a koşunca vergi gelirinin azaldığını görüp *dihkân*larla iş birliği yapmaya mecbur kaldığını, kısa süre sonra da Benû Hâşim dâilerinin vilayette durumlarını güçlendirdiklerini söyler: *A.g.e.*, s. 411.
- 52 Taberî, *Târihu't-Taberî (Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk)*, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, byy. ty., s. 1373-1374.
- 53 Bu konu hakkında bkz. Marín-Guzmán, *a.g.e.*, s. 232-236.
- 54 Bir kölenin Müslüman olması, ödemekle yükümlü olduğu vergiyi kaldırılmaktaydı; bu sebeple Emeviler cizyeyi kölelere konan vergilerden saydılar: Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 108.

kayıt anakronik olmakla birlikte Arap olmayan Müslümanların Emevilerin devriliş Abbasilerin iktidara gelmesinde oynadıkları büyük rolle ilgili farkındalığı yansıtır:

Selmân⁵⁵ oturuyordu. Nebi onun omuzlarına vurarak şöyle buyurdu: ... Onlardan (İranlılar) bir şehidin sevabı yetmiş şehit sevabı kadardır. ... [Allah] onlarla hilafetini sabit kılar. Enbiyanın öldürülmesi Şam'da olmuştur. Orada Resüller yalanlanmıştır. Depremler ve fitneler oradadır. Allah'ın düşmanlarının eliyle orada Allah'ın dininin yıkımı başlayacaktır. Maşrık ehlinin eliyle; Allah, Nebisinin ve Ehli-i beyt'inin intikamını alacaktır.⁵⁶

Emevilerin mevâliye yönelik vergi politikasının yarattığı rahatsızlık, Arap Müslümanlar da dahil geniş kitlelere yayılmış durumdaydı. Mısır'da Hıristiyan keşişler vergiden muaf tutulurken İslâm'ı kabul edenlerin cizye ödemeye zorlanmaları şaşkınlık yaratmıştı. Bu uygulamanın Osman'ın şehit edilmesi ve Kâbe'nin yakılması ile birlikte Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların işlediği en büyük üç günahı oluşturduğu düşünüldü.⁵⁷ Bazı din alimleri, Emevilere isyan etmeyi sırf bu yüzden meşru görmekteydi.⁵⁸ İhtilal propagandacıları, Emevilerin düşüşünü ve *er-Rızâ*'ya yapılan biati İslâm dininin müminlere vaat ettiği adalet ve eşitliğin getirilmesi için bir fırsat olarak sundular. Emevilerin dinî değer ve kuralları hafife alma ithamıyla karşı karşıya kalması yeni bir şey değildi, ama onlar mevâli sorununu çözüme kavuşturamamış olmakla bu kritik dönemde düşmanlarına yeni bir koz vermiş oldular. Üstelik vergi konusundaki sıkıntı cizyeyle sınırlı değildi. Ekilip ekil-

55 Peygamber'in İran asıllı sahabisi Selmân-ı Fârisî.

56 Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş (İlk Dönem Siyasî ve İtikâdî İhtilâflarda Hadîs Kullanımı)*, nşr. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 114.

57 Ebû 'Ubeyd, a.g.e., cilt I, s. 108. Peygamber'e atfedilen bir hadiste Müslümanlardan cizye almaya devam edenler şu sözlerle kınanıyordu: "Her kim, Allah bir kişiyi haraç (cizye) ödemekten kurtardığı halde ondan haraç almaya devam ederse, Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların laneti onun üzerine olsun." Yahyâ b. Âdem, a.g.e., s. 51.

58 Ebû 'Ubeyd, a.g.e., cilt I, s. 108.

mediğine ya da mahsul miktarına bakmaksızın araziye sabit bir vergi konuyor, Arap olsun ya da olmasın başlangıçtaki statüsü haraç arazisi olan toprakları işleyen Müslümanlar öşür yerine haraç ödemeye zorlanıyorlardı. Öte yandan sulama sisteminin inşa ve ihyası ile ilgili halka çeşitli angaryalar yüklenmişti. Dâvûd b. Ali yeğeni Seffâh halife olduktan sonra Küfe mescidinde insanlara “hilafete servet biriktirmek veya nehir kazdırmak için gelmedik,” diye seslenirken Emevilerin sebep olduğu bütün bu mağduriyetlere göndermede bulunuyordu.⁵⁹

Da‘vet İranlılardan geniş destek ve katılım elde etmişti. Ama Hâşimiyye hareketi ya da Abbasi ihtilali, Arap hâkimiyetini hedef alan bir mevâli hareketi değildi.⁶⁰ Ortada ister Arap ister mevlâ olsun toplumun çok geniş bir kesimini içine alan bir memnuniyetsizlik vardı. Ayrıca İranlıların önderi durumundaki Ebû Müslim, ölene kadar Abbasi davasına sadık kalmıştı.⁶¹ En önemlisi de ihtilal orduları, Horasanlı Araplar tarafından idare ediliyordu. Abbasiler için Horasan’daki Arap askerî gücünü davaya kazandırmak çok önemliydi. Ebû Müslim, Mervân b. Muhammed’in tecrübeli ve teçhizatlı ordusu ile savaşmak için çok sayıda kalifiye askere ihtiyaç duymuştu. Bu askerler, savaş konusunda eğitimsiz ve idmansız İranlı köylülerden değil, savaş deneyimi olan Arap mukâtile arasında bulunabilirdi.⁶² Bu yüzden ihtilal propagandası, hem mevâliye hem de Araplara hitap şekilde geliştirildi. Emeviler de kendilerine karşı başlatılan hareketi hiçbir zaman belirli bir hizip ya da etnik grupla ilişkilendirmediler ve bütün muhalif unsurların kendilerine karşı iş birliği içinde olduklarının farkındaydılar.⁶³ M.

59 Câhız’ın *el-Beyân ve’t-Tebyîn*’inden iktibas eden: Cengiz Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harac ve Emval Kitapları*, Klasik Yay., İstanbul, 2004, s. 53.

60 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Amikam Elad, “Aspects of Transition from the Umayyad to the ‘Abbâsîd Caliphate”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 19 (1995); aynı yazar, “The Ethnic Composition of the ‘Abbâsîd Revolution: A Reevaluation of Some Recent Research”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24 (2000).

61 Frye, “The Role of Abû Muslim”, s. 29.

62 Sharon, “The ‘Abbasid Da‘wa”, s. 13-15.

63 Ibn ‘Abdirabbih, *el-İkdu’l-Ferîd*, nşr. Abdülmecîd et-Terhînî, Dârü’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut, 1983, cilt V, s. 218.

Q. Zaman'ın deyimiyle, "bu bir duygu koalisyonuydu".⁶⁴ İhtilalciler faaliyetlerini etnik değil dinî bir hareket olarak tanıttılar. Her fırsatta, "Kur'ân ve sünneti ihya etmek, hak ve adaletle amel etmek için ayaklandıklarını"⁶⁵ bunun dinsiz gaspçılar olan Emevilere karşı Peygamber ailesini destekleyen gerçek bir İslâmî hareket olduğunu iddia ettiler. İhtilal hareketinin Kûfe sorumlusu Ebû Seleme'ye *vezîrû âli Muhammed* (Peygamber'in ailesinin veziri),⁶⁶ Ebû Müslim'e ise *emîrû* (ya da *emînû*) *âli Muhammed*⁶⁷ (Peygamber ailesinin emiri) ismi verilmişti. Bunlar, şüphesiz üzerinde düşünülerek seçilmiş isimlerdi. Amaç insanlara Peygamber ailesinin imamet hakları için savaşıldığını hatırlatmaktı. Belki de yine bu maksatla Ebû Müslim komutasındaki Horasanlı isyancılar siyah kıyafet ve bayraklar kullanıyorlar ve *el-müsevvide* (siyahlılar) olarak tanınıyorlardı; zira bazı kayıtlara göre Mekke'nin fethedildiği gün Peygamber siyah bir bayrak taşımış, bundan sonra da siyah bayrak kullanmaya devam etmişti.⁶⁸ Eğer gerçekten de buradan ilham alınmışsa bu renk tercihi, sünnete dönüşü ve Peygamber'in bıraktığı mirasın gerçek sahiplerine kavuşmasını sembolize ediyordu.⁶⁹

64 Muhammad Qasim Zaman, "The Relevance of Religion and the Response to It: A Study of Religious Perceptions in Early Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2 (1988), s. 284. Ayrıca bkz. Farouk Omar, *Buhûs fî't-Târihi'l-'Abbâsî*, Dârü'l-Kalem ve Mektebetü'l-Nahda, Beyrut ve Bağdat, 1977, s. 168-169.

65 Belâzürî, *Ensâb*, s. 87.

66 Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, nşr. 'Assâm Muhammed el-Hâc Ali, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 537.

67 Taberî, *a.g.e.*, s. 1498.

68 Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahih = Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1937, cilt IV, s. 195-197; Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 210; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaza*, cilt VIII, s. 18; Şeybânî ve Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer'il-Kebîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'il eş-Şâfi', Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1997, cilt I, s. 52-53.

69 Bundan sonraki süreçte siyah, Abbasilerin bayrak ve resmî kıyafet rengi olarak kaldı. Khalil Athamina Abbasilerin iktidarı ele geçirmelerine meşru bir zemin oluşturacak ve politik çıkarlarına uygun düşecek şekilde Peygamber'in sîretini yeniden yazma çabasına girdiklerini, Peygamber'in bayrağının renginin siyah olduğu rivayetinin bu çabanın ürünü olduğunu iddia etmiştir: "The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam", *Studies in Early Islamic History: Socio-Political and Religious Aspects in Medieval Islamic Society*, Mediterranean Studies Unit, Palestine,

Propagandacılar, Kur'ân'ı yardıma çağırmayı da ihmal etmemekteydi. Bazı doğu vilayetlerinde Ebû Müslim adına basılan paraların ön yüzünde şu Kur'ân ayetine (42/23) yer verildi: "De ki, ben buna karşılık sizden akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum."⁷⁰ Müslümanları Peygamber'in akrabalarını sevmeye teşvik eden bu sözler, da'vetin amacına uygun mükemmel bir slogandı ki Seffâh halife olduğunda Kûfe mescidinde yaptığı meşhur konuşmada bu sözleri tekrarlayacaktı.⁷¹ Paranın arka yüzünde bulunan "Peygamber ailesinin emiri Ebû Müslim'in emriyle" sözleri de aynı şekilde da'vet politikasına uygun olacak şekilde seçildi. Kur'ân ayetlerine yapılan göndermeler, Horasan'daki heterodoks unsurlardan yardım kabul eden davetçilerin İslâm'a olan bağlılıkları ile ilgili kuşkuları ortadan kaldırmanın en iyi yoluydu.⁷² Hareketin da'vet olarak adlandırılmasında da aynı maksat vardı. Kelime dinî bir çağrı-şıma sahip olup⁷³ daha önce Peygamber'in İslâm dinine yaptığı çağırışı nitelemek için kullanılmıştı. Kur'ân (33/46) Peygamber'den, Allah'ın birliğine ve ona itaat etmeye çağıran kişi anlamında *dâ'i ilâllâh* (Allah'a çağıran kişi) olarak söz ediyordu. Şimdi Abbasiler, onları iktidara getiren hareketi da'vet, hareke-

1998b, s. 224. Helmer Ringgren de aynı varsayımında bulunmuştur; ona göre Abbasiler siyahı dinî bir saik olmaksızın tercih etmiş, sonradan Peygamber'in bayrağının [ya da sarığının] siyah olduğuna dair hadis ve rivayetler uydurmuşlardır: "Some Religious Aspects of the Caliphate", *Studies in the History of Religions: The Sacral Kingship*, Brill, Leiden, 1959, s. 743-744.

70 R. Guest, "A Coin of Abu Muslim", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1932), s. 555-556; George C. Miles, "Al-Mahdi Al-Haqq, Amîr al-Mu'minîn, *Revue Numismatique*, 1965, s. 333-335; Michael Broome, *The Handbook of Islamic Coins*, Seaby, Londra, 1985, s. 21; İbrahim Artuk, "Abbâsiler Devrinde Sike", *Belleten*, XXIV/93 (1960), s. 25. Ayet seçimi, da'vetin Şii karakterini göstermesi açısından önemlidir. Şii isyancıların karakteristik sloganlarından biri olan bu ayet, ilk defa 127/745 yılında Abbâsi ailesiyle yakın ilişkileri olan Şii isyancı Abdullah b. Muâviye adına Rey'de basılan paralarda kullanılmıştır. Daha sonraki tarihlerde yine Şii liderler adına basılan bazı paralarda bu ayete yer verilecektir: Miles, *a.g.e.*, s. 333-335.

71 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 776; Artuk, *a.g.e.*, s. 25.

72 Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Muhammad Qasim Zaman, "Some Considerations on References to the Qur'ân During the 'Abbâsîd Movement", *Islamic Studies*, 29/1 (1990).

73 Bu konuda bkz. Sharon, "The 'Abbâsîd Da'wa", s. 1-4.

tin propagandacılarını *du'at*⁷⁴ olarak isimlendirerek⁷⁵ Emevilerin Peygamber'in öğretileri ve sünnetinden bir sapmaya neden olduklarını ima ediyorlardı: Onlar, İslâm cemaati içindeki her türlü fitne ve kötülüğün kaynağıydılar. Peygamber döneminde olduğu gibi *da'vete* icabet etmek, bu fitne ve kötülükleri yok etmenin yegâne yoluydu. Abbasiler, bir anlamda Peygamber'in kiyle benzer bir misyona sahip olduklarını ileri sürmekteydiler. Ebû Ca'fer'e⁷⁶ göre kardeşi Seffâh, "Rabbinden kendisine ulaşan bir beyyine üzerine insanları Allah'a davet etmişti."⁷⁷

74 *Dâ'i* kelimesinin çoğulu.

75 *Ahbâr*, s. 221.

76 Sonradan Mansûr lakabıyla göreve gelecek olan ikinci Abbasi halifesi.

77 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdurrahman Lâdukî ve Muhammed Gâzî Beyzûn, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1999, cilt IX-X, s. 485.

İHTİLAL SONRASI Şİİ MUHALEFET VE MEŞRUIYET TARTIŞMALARI

*Muhammed'in [bıraktığı] miras size aittir.
Sizin adaletiniz sayesinde zulüm defedilir.
Kızların soyundan gelenler [imamet] mirasında hak talep
ediyorlar.*

*[Oysa] onların bu mirasta kesilmiş tırnak kadar hakları yok.
Damat varis değildir.*

Kızın da imamette hakkı yoktur.

*Size ait olan mirasta hak talep edenlerin
Ellerine pişmanlıktan başka bir şey geçmez.¹*

– TABERİ, *Târîh*, 1924

Hâşimilerin² iktidarı Emevi ailesinin elinden almaları, sadece askerî değil aynı zamanda ideolojik bir zaferdi. Peygamber ailesinin maruz kaldığı haksızlıklar üzerine bina edilen ideolojik propagandaya askerî başarı da eklenince kaçınılmaz son gerçekleşti. Ama Hâşimiler için hiçbir şey bitmiş değildi. Şimdi yine biri askerî diğeri ideolojik iki cephede devam eden “aile içi” yeni bir savaş başladı. Sebep, imamın Tâlibî ailesinden çıkacağını ümit edenlerin Abbasileri ihtilalin amacına ihanet etmekle suçlamalarıydı. Emeviler bertaraf edilmiş, o zamana mükemmel bir dayanışma örneği sergileyen Alioğulları ve Abbasoğul-

1 Saray şairi Mervân b. Ebî'l-Cenûb'un halife Mütevekkil için kaleme aldığı methiye.

2 Bu isim, Kureyş kabilesinin Hâşim klanını oluşturan Alioğulları ve Abbasoğullarına işaret etmekte olup Ali b. Ebî Tâlib'in torunu Ebû Hâşim'in adına binâen ihtilal koalisyonu için kullanılan “Hâşimiyye” tabirinden farklıdır.

ları şimdi yeni bir hilafet çatışmasının tarafları olarak baş başa kalmışlardı. Şia tıpkı Emeviler ve Abbasiler gibi imameti bir aile kurumu olarak görüyordu, dolayısıyla onu akraba dahi olsalar başkalarıyla paylaşmak gibi bir niyetleri yoktu. Daha evvelki Şiî isyanlardan karakter olarak pek de farklı olmayan Hâşimiyye hareketinin Emeviler karşısında başarı kazanması durumunda hilafet makamına geçecek kişinin kuşku ve tartışmaya yer bırakmayacak şekilde Şiî bir imam olacağından emindiler. *er-Rızâ min âli Muhammed* sloganı, belirli bir kişiyi kastetmeden Peygamber ailesinden razı olunan, üzerinde ittifak edilen kişiye göndermede bulunuyordu. Bu bakımdan *er-Rızâ* pekâlâ Abbasoğullarından da çıkabilirdi. Ne var ki terim hem Hâşimiyye hareketinden önce hem de ihtilalden sonra sadece Şiî çevrelerde kullanıldı.³ İhtilal sloganı, bariz şekilde Şiî bir imamı çağırıyordu.⁴ Ama beklenenin aksine halife Abbasoğullarından çıktı. Bu durum, Emevileri hedef alan birleşik Hâşimî mücadelesinde bir bölünmeye neden oldu. Bu andan itibaren Hâşimî klanını oluşturan Alioğulları ve Abbasoğulları, birbirine muhalif iki kampa dönüştüler. Şia'nın en güçlü adayları, Hüseyinîlerden Ca'fer es-Sâdık⁵ ve Hasanîlerden *en-Nefsü'z-Ze-*

3 Sonraki birçok Şiî isyanda yine bu terime müracaat edilecekti. Örnekler için bkz. İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1998, s. 428; Taberî, *a.g.e.*, s. 1773; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cık IX-X, s. 682, 700; İbnü'l-Verdî, *Tetimmatü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Besher (Târihu İbnî'l-Verdî)*, el-Matba'atü'l-Haydariyye, Muhammed Mehdî es-Seyyid Hasan el-Harsân, Necef, 1969, cilt I, s. 289. *er-Rızâ* ile aynı kökten türeyen *el-Murtazâ* (kendisinden razı olunan) ismine de bilhassa Şiî çevrelerde rastlanır. Örneğin Hasanîlerden Sâhibu'l-Fah Hüseyin b. Ali (ö. 169/786) isyanında insanlar Peygamber ailesinden *el-Murtazâ*'ya tâbi olmaya çağrılacaklardı: Taberî, *a.g.e.*, s. 1641; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 855; İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 275.

4 Abbasileri iktidara getiren hareketin Şiî karakteristikler taşıdığını gösteren başka şeyler de vardır. Daha önce belirtildiği gibi Hâşimiyye ihtilal koalisyonunun Küfe sorumlusu Ebû Seleme, *vezîrû ali Muhammed* (Peygamber ailesinin yardımcısı) adıyla biliniyordu ki Peygamber'in ailesine yardım etme düşüncesi, *Tevvabûn* (Tövbekârlar) hareketinin çıkış noktasıydı ve Kerbelâ'da Hüseyin b. Ali'nin intikamını almak üzere ayaklanan Muhtâr, bu ismi kullanan ilk kişi olmuştu: S. D. Goitein, "On the Origin of the Term Vizier", *Journal of the American Oriental Society*, 81/4 (1961), s. 426. Hâşimiyye hareketinin Şiî karakteristliği hakkında bkz. Ron P. Buckley, "On the Origins of Shî'i Hadîth", *The Muslim World*, 88/2 (1998), s. 169-170.

5 Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Tâlib.

kiyye adıyla tanınan Muhammed b. Abdullah'dı.⁶ Ca'fer, imametini ele geçirmeye yönelik silahlı eylemlerden uzak durmayı tercih etti. Ama Muhammed b. Abdullah kardeşi İbrahim ile birlikte Abbasilere biat etmeyi reddedip ikinci Abbasi halifesi Mansûr (hd. 136-158/754-775) döneminde ayaklandı.⁷

Mansûr, isyan başlamadan olabilecekleri öngördü ve vakit kaybetmeden harekete geçti. Önce geniş bir casus ağı kurdu ve Abbasi devletine olan bağlılıklarını test etmek üzere Muhammed'in ağzından pek çok kişiye biat çağrısı yapan mektuplar gönderdi. Başta Muhammed'in babası Abdullah b. Hasan olmak üzere aile fertlerini Muhammed ve kardeşinin yerlerini söylemeleri için sıkıştırdı; buradan netice alamayınca onları tutuklatmaya karar verdi. Aralarında baba Abdullah b. Hasan'ın da olduğu birçok Şii hapiste ölecek veya öldürülecekti.⁸ Muhammed, aile fertleri tutuklanınca açıktan isyan safhasına geçti. Çok geçmeden Medine'yi ele geçirdi ve kardeşi İbrahim'i Basra'ya göndererek isyanı Medine dışına çıkardı. Ama Mansûr isyanı bastırmayı başardı ve iki kardeş de öldürüldü.

Şiiler, bundan sonra da hükümete meydan okumaya devam ettiler. Emevi döneminde olduğu gibi imamlarının Peygamber'in oğulları olduklarını hatırlatmayı ve insanları "Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünneti"ne davet etmeyi sürdürdüler; ehl-i beytin katlinden ve imamet haklarının gaspından söz edip durdular.⁹ Bu durum hükümeti Şiilere karşı Emevilerinkinden

6 Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib.

7 Ayaklanma hakkında bkz. Amikam Elad, "The Rebellion of Muhammad b. 'Abd Allâh b. al-Hasan (Known as al-Nafs al-Zakīya) in 145/762", *'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*, ed. James E. Montgomery, Peeters Publishers, Leuven, 2002.

8 Mansûr'un Hasanilere uyguladığı baskı ve şiddet politikası hakkında bkz. İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 192-193; İbn Kesir, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 498-499; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 44-48.

9 Muhammed b. Abdullah'ın Medine'de verdiği bir hutbede şu konuşmayı yaptığı rivayet edilir: "Buradaki mesele, sapkın ve Allah düşmanı olan Ebû Ca'fer'dir. ... Şimdi, bu din için ayağa kalkmaya insanlar içinde en layık olanlar, Mekke'den hicret edenlerin ve onlara yardım eden Ensâr'ın torunlarıdır. Allahım! Onlar (Abbasilere) senin yasakladığın şeye izin vermişler, senin izin verdiğin şeyi yasaklamışlardır; senin korku saldığın kişilere eman vermişler ve senin eman verdiğin kişileri korkutmuşlardır": Taberî, *a.g.e.*, s. 1527. Me'mûn

pek de farklı olmayan bir politika izlemeye zorladı. Abbasi hilafetinin kuruluş yıllarına tanıklık eden kâtip Abdullah b. el-Mukaffa', devlet yönetimi konusunda çeşitli ıslahat önerilerinde bulunduğu *Risâle fi's-Sahâbe* adlı eserinde Alioğulları içinde eğer kendilerine görev verilirse büyük başarı gösterecek kişiler olduğunu söylerken¹⁰ muhtemelen iki taraf arasında bir uzlaşma hayal etmişti, ancak bu teklif ne Mansûr ne de halefleri¹¹ üzerinde herhangi bir etki yarattı. Rejime sadakatinden şüphe duyulan kişiler için en olağan ithamlardan biri, Şia ile bağlantılı olmak veya Şiî imamlara sempati duymaktı. Bu yönde şüphe toplayan herkes, zamanın halifesine hesap vermek zorunda kaldı.¹² Bu şüpheli yaklaşımdan Abbasi otoriteleriyle silahlı bir çatışmada karşı karşıya gelmeyen Şiî imamlar da nasiplerini aldılar.¹³ Dördüncü imam Ali Zeynelâbidîn'den (ö. 97/712) iti-

döneminin başlarında Küfe'de Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan gelen Muhammed b. İbrahim adına ayaklanan Ebû's-Serâyâ, Küfe'ye ilerlerken Kerbela'da Hüseyin b. Ali'nin kabrini ziyaret edip insanlara şu konuşmayı yapar: "O (Muhammed b. İbrahim) yarın isyan ediyor. Hüseyin'in intikamını ve haklarını, babalarının mirasını, Allah'ın dininin ikamesini, dinin müdafaa edilmesini ve ehl-i beytine yardım edilmesini talep ediyor. Kimin bunlara niyeti varsa bana katıl-sın!": İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 427. Muhammed b. İbrahim'in de aynı şekilde isyan sırasında insanları Peygamber ailesinden *er-Rızâ*'ya biat etmeye, Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünnetine uymaya davet ettiği söylenir: İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 428; Taberî, *a.g.e.*, s. 1773. Başka bir örnek için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1643.

- 10 İbnü'l-Mukaffa', *Âsârü İbni'l-Mukaffa'*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, s. 321.
- 11 Me'mûn bu konuda bir ölçüde farklı bir politika takip etmiştir. Onun Şia ile uzlaşma planları Dördüncü Bölüm'de ele alınmıştır.
- 12 Çeşitli soruşturma örnekleri için bkz. Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, nşr. Sa'îd Muhammed el-Lehhâm, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 2001, s. 589; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsân Abbâs, Dârü Sâdır, Beyrut, ty., cilt II, s. 466-467; cilt VII, s. 23-24; Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdülhafız Şelebî, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1980, s. 160 vd.; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. Yûsuf el-Bikâ'î, Dârü lhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut, ty., cilt III-IV, s. 226; el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik, s. 302, ayrıca bkz. 294; (Anonim), *Kitâbu'l-Mekâ'id*, nşr. Hâlid Ahmed el-Molla es-Süveydî, Dârü Kenân, Dimaşk, 2010, s. 121-122.
- 13 Mansûr'un, hiçbir silahlı direnişte yer almamasına rağmen Ca'fer es-Sâdık'ı öldürme planları yaptığı söylenir: Meclisî, *Bihârü'l-Envârî'l-Câmi'a li-Düreri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut, 1983, cilt XLVII, s. 162. Ayrıca bkz. Elad, "The Rebellion of Muhammad", s. 180-181. Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu yedinci imam Musa el-Kâzım da, Mehdi ve Hârûn er-Reşid tarafından sürekli gözetim altında tutulmuş ve hapisshanede vefat etmiştir: Mes'ûdî, *Mürûc*,

baren İsnâaşeriyye (İmâmiyye) imamları iktidarı ele geçirmek için aktif olarak çalışmayı bırakmış, Abbasi hükümetini hedef alan bir isyana önderlik etme planlarını ertelemişlerdi. Örneğin altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) göre imamın silahlı mücadele vermesi şart değildi; imam, Allah'ın kendisine zafer bahşettiği güne kadar sabredip dinî liderlik vazifesini ifa etmeliydi. Üstelik Şiî kaynaklara göre Ca'fer, taraftarlarına iktidarın ancak *el-kâ'im*, yani beklenen kurtarıcının gelişinden sonra kendi ailesine geçeceğini söylemekteydi.¹⁴ Böylece pek çok Şiî, mehdinin gelişini beklemeye ve Şiî *takıyye* doktrinine uygun şekilde yaşamaya başladı. Ancak bu haliyle bile doktrin iktidar tarafından kışkırtıcı ve rahatsız edici bulundu, zira yaşayan bir imam olduğu sürece bu pasif tutum her an terk edilebilirdi.¹⁵ Üstelik Şiî bir imamın silahlı direniş yolunu seçmemesi, karizmatik-dinî bir lider olarak ona bağlananları her zaman bu pasif tutum içinde tutmaya yetmiyordu. Siyasetten uzak durmasına rağmen Ca'fer es-Sâdık'ın adı çok sayıda dinî-siyasî hareketin içinde oldu. Tasvip etmediği halde bazı topluluklar ona uluhiyet atfetti ve adını kullanarak rejime meydan okudu. Örneğin bir zamanlar Ca'fer es-Sâdık'ın müritlerinden olan Ebû'l-Hattâb, imamının itirazlarına rağmen onun ilah olduğunu propaganda etti. Ca'fer'in Ebû'l-Hattâb'ı lanetlemesi,¹⁶ onun çok sayıda taraftar toplayıp isyan çıkarmasını engelleyemedi. Ca'fer

cilt III-IV, s. 207; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 153; Nevbahtî, *Şiî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak)*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli ve Sönmez Kutlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 218. Oysa Musa, babası gibi aktif olarak politikayla ilgilenmemişti: İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 375-376. Öte yandan Hârûn er-Reşîd'in eman verip yıllık ödenek tahsis ettiği Şiî/Hasanî isyancı Yahya b. Abdullah'ı emanı bozacak bir neden olmamasına rağmen bir süre sonra öldürttüğü söylenir: İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 393 vd.

- 14 Farouk Omar, "Some Aspects of the 'Abbāsīd-Husaynid Relations during the Early 'Abbāsīd Period 132-193 A.H./750-809 A.D.", *Arabica*, 22/2 (1975), s. 175-176.
- 15 İmâmiyye Şiası'ndaki bu pasif tutumu temsil eden fraksiyon hakkında bkz. Denis McEoin, "Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism", *British Society for Middle Eastern Studies*, 11/1 (1984), 18 vd.
- 16 Bağdâdî (Ebû Mansûr), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 191.

hakkında benzer iddialar ortaya atan başka aşırı gruplar da vardı.¹⁷ Asıl ilginç olan nokta, Şiî imamlara uluhiyet atfeden bazı grupların, imamdan imama geçen ilahi kudret ve sıfatların bir noktada Tâlibî ailesine mensup olmayan birine de geçebileceğine inanmalarıydı. Böylece Tâlibî bir imamın fiziksel varlığı ve aktif desteği aranmaksızın sadece onun ismi etrafında kristalize olan dinî-siyasî hareketler ortaya çıkabiliyordu.¹⁸ Özetle, Emevi dönemi boyunca imamet konusunda Ali ve torunlarına verilen destek, erken Abbasi döneminde imamın otoritesini ve ayrıcalıklarını dinî argümanlara dayandıran mezheplere dönüşme eğilimine girdi.¹⁹ Abbasi iktidarı, siyasî ve ekonomik beklenti ve şikâyetlerini dinî terimlerle ifade eden bu gruplara doğal olarak dine dayalı bir meşruiyet söylemiyle cevap vermeye çalıştı.

Muhammed b. Abdullah isyanı, Abbasileri yeni propaganda yarışına hazırlayan en önemli gelişmeydi. Şia'yı sadece savaş meydanlarında hezimete uğratmak yetmeyecekti. İsyan Abbasilere, imametın hâlâ gâsıpların elinde olduğunu düşünen çok

17 Şehristânî, *Milel*, s. 150-151; Omar, "Some Aspects", s. 177.

18 Bunun örneklerinden biri, adını kurucusu Beyân b. Sem'ân'dan alan Beyâniye fırkasıdır. Beyân, Allah'ın ruhunun nebiler ve imamlar kanalıyla Ebû Hâşim'e, ondan da kendisine geçtiğini, böylece halife olmaya hak kazandığını iddia etmiştir. Harbiye fırkası da benzer bir inanışa sahipti. Bu fırka, Allah'ın ruhunun Ebû Hâşim'den Abdullah b. 'Amr b. Harb'e geçtiğine ve onun Ebû Hâşim tarafından imam tayin edildiğine inanıyordu. Mansûriye fırkasının kurucusu Ebû Mansûr el-'İclî, benzer şekilde önce beşinci imam Muhammed el-Bâkır'ın halifesi olduğunu iddia etmiş, sonra bu iddiasından vazgeçerek göğe çıkarıldığını ve Allah'la konuştuğunu ileri sürmüştür. Hattâbiye fırkasının kurucusu Ebû'l-Hattâb ise önceleri sadece Ca'fer es-Sâdık'ın ilah olduğunu söylemiş, sonradan kendi ilahlığını ilan etmiştir: Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 180, 186-191; Şehristânî, *Milel*, s. 139-140, 161-164; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 35-42. Ebû'l-Hattâb ve el-Hattâbiye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ron P. Buckley, "The Imâm Ja'far al-Şâdiq, Abû'l-Khaţţâb and the Abbasids", *Der Islam*, 79/1 (2002).

19 Marshall G. S. Hodgson'a göre bunun birkaç nedeni vardı: Keysâniye Şia-sı'nın iktidarı ele geçirme konusundaki başarısızlığı, Mansûr'un Muhammed b. Abdullah isyanından dolayı pek çok Hasanîyi öldürmesi ve Ca'fer'in Sün-nî çevrelerde de kabul gören dinî faziletleri: "How Did the Early Shî'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955), s. 3, 9-10. Ayrıca bkz. Buckley, "On the Origins", özl. s. 180-184.

sayıda kişi olduğunu gösterdi.²⁰ Muhammed'in taraftarları, bir yandan Abbasilerin şia'nın imamet hakkını gasp ettiklerini, diğer yandan da imamlarının beklenen mehdi olduğunu ileri sürdüler; muhtemelen Muhammed de kendisini insanlara bu şekilde takdim etti.²¹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967) öldürülen şiî imamı ve büyüklerin hal tercümelerini verdiği *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*'de Muhammed b. Abdullah'ın mehdinin tüm özelliklerini taşıdığını ve insanların onun mehdi olduğuyla ilgili en ufak bir şüphe duymadıklarını tekrarlayan rivayetler nakleder.²² Ona göre Muhammed öteden beri insanları kendi imametine davet etmekteydi. Bu düşünce onun yeni bir hareket başlatmadığı anlamına geliyordu. Tek fark, iktidar gâsıpları olarak şimdi Emevilerin yerini sâbık müttefik Abbasilerin almış olmasıydı. Hatta Abbasoğulları da onun mehdiliğini önceden tasdik etmiş ve imam olarak ona biat etmişlerdi. Rivayete göre, Abbasiler iktidara gelmeden önce aralarında İbrahim b. Muhammed, Ebû'l-Abbâs (Seffâh), Ebû Ca'fer (Mansûr), Sâlih b. Ali,²³ Abdullah b. Hasan ve iki oğlu Muhammed ve İbrahim'in olduğu Benû Hâşim'den bir grup, el-Ebvâ denilen yerde bir toplantı tertip ederler. Toplantıda Sâlih b. Ali, diğerlerini aralarından birine imam olarak biat etmeye çağırır. Abdullah b. Hasan, oradakilere hemen oğlunun mehdi olduğunu hatırlatır ve biat edilmesi gereken kişinin o olduğunu söyler. Bunun üzerine toplantıya iştirak edenler tereddütsüz şekilde Muhammed b. Abdullah'a biat ederler.²⁴ el-Ebvâ'daki toplantıdan

20 Öyle ki Mansûr, şiî nüfusun yoğunlukta olduğu Kûfe yakınlarında inşa ettirdiği Hâşimiyye şehrinde kendini giderek daha az güvende hissetmiş ve Muhammed b. Abdullah isyanının çıktığı yıl Kûfe'ye daha uzak yeni bir şehir (Bağdat) inşa ettirmek mecburiyetinde kalmıştı: Taberî, *a.g.e.*, s. 1547; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 161. Üstelik tehlike arz eden tek yer Kûfe değildi. Hasanî isyanlarına katılım oldukça geniş oldu. Muhammed b. Abdullah'ın Mısır'a giden oğlu Ali, babası ve amcası gibi çok sayıda kişinin biatını almıştı: Kindî, *Vulâtu Mısır*, nşr. Hüseyin Nassâr, Dârü Sâdır, Beyrut, ty., s. 133.

21 Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 311.

22 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 184-185, 207, 211-212, 214-216.

23 Seffâh ve Mansûr'un amcalarından biri.

24 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 185, 226-227; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 164-165. Rivayetin tahlili için bkz. Elad, "The Rebellion of Muhammad", s. 165-167.

söz etmeksizin, Emeviler düşürülmeden evvel Mansûr'un Muhammed'e iki defa biat ettiğini, ona büyük hürmet gösterdiğini ve onun kim olduğunu soranlara "o bizim, yani ehl-i beytin mehdisisidir," diye cevap verdiğini anlatan başka rivayetler de vardır.²⁵ Bu rivayetler doğruysa, Emevileri iktidardan indiren ihtilal belirli bir aşamadan sonra, tüm Hâşimoğullarının mehdi olduğuna inandıkları Muhammed b. Abdullah adına yürütülmüş, ancak Abbasoğulları müttefiklerine ihanet ederek hareketi bir anda Benû'l-Abbâs davasına dönüştürmüşlerdir; neticede hilafetin başına geçenler, boyunlarında Muhammed'e yaptıkları biati taşıyan Abbasiler olmuştur.²⁶

Muhammed b. Abdullah'ın Mansûr ve Abbasi ailesinin diğer üyelerinden biat aldığını söyleyen rivayetler, Şia'nın pozisyonunu güçlendirmek için belki de sonradan uyduruldu. Ama onun mehdi olduğunu iddia ettiğine ve taraftarlarınca mehdi telakki edildiğine şüphe yoktur.²⁷ Nitekim Mansûr misilleme olarak oğlu ve veliahdı Muhammed'e *Mehdi* lakabını vermiş, bu sayede rakibinin mehdiliğine gölge düşürmeyi ummuştur. *Mekâtîl*'deki birkaç rivayette bu konu işlenir. Bunlardan biri şöyledir: Mansûr birini Muhammed b. Abdullah'ın minberde

25 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 188, 212, 259. Ayrıca bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1512; İbn Keşîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 498. İsfahânî tarafından kayda geçirilen bu minvaldeki iki rivayet şöyledir: Emeviler iktidardayken Ebû Ca'fer (Mansûr), şu sözleri söyledikten sonra Muhammed'e biat eder: "Peygamber'in ailesinde (*âli Muhammed*) Muhammed b. Abdullah'tan hilafete daha layık ve Allah'ın dininde daha bilgili biri yoktur": *Mekâtîl*, s. 224. Bir gün Mansûr'un amcası Dâvûd b. Ali, Abdullah b. Hasan'a artık oğlunun zuhur etme vaktinin geldiğini söyler; ama Abdullah bunun için henüz erken olduğunu düşünmektedir: *Mekâtîl*, s. 219. Taberî tarafından nakledilen bir rivayete göreyse Mansûr, Osman b. Muhammed ez-Zübeyrî'yi kendisine karşı gelip isyan etmekle suçlayınca ondan şu cevabı alır: "Sen ve ben Mekke'de birine biat ettik. Ben yeminime bağlı kaldım, sen ise yeminini bozdun": *A.g.e.*, s. 1545; rivayetin başka bir versiyonu için bkz. Ezdî, *Târihu'l-Mevsil*, nşr. Ahmed Abdullah Mahmûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, cilt I, s. 396.

26 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 207, 227-228.

27 bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1516. Muhammed'in mehdi olarak gelişini müjdeleyen bir hadis bile dolaşıma sokulmuştu: "Dünyanın bir günden fazla ömrü kalmasa yine de Allah o günü uzatır, benden (ehl-i beytimden) olup da ismi isimimle, babasının ismi de babamın ismiyle aynı olan bir adamı (yani Muhammed b. Abdullah) o gün içinde mehdi olarak gönderir": İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 582.

neler anlattığını öğrenmesi için görevlendirir. Adam Mansûr'a gelip Muhammed'in insanlara kendisinin mehdi olduğundan şüphe duymamalarını telkin ettiğini aktarır. Halife şöyle diyecektir: "Allah'ın düşmanı yalan söylüyor. Aksine o (mehdi), benim oğlumdur."²⁸ Belli ki Mansûr oğluna *Mehdi* adını vererek bu sıfatın rakibinin tekelinde olmadığını göstermek istiyordu. Ama Muhammed'in savaş meydanında aldığı yenilgi propagandanadan daha etkileyiciydi. Bu yenilgi, onun yeryüzünü adaletle doldurması beklenen mehdi olmadığını gösterdi ve taraftarlarını mehdi ile ilgili umutlarını ertelemeye mecbur bıraktı.²⁹

Abbasiler iktidara geldikten sonra meşruiyet söylemlerini Şia ile olan mücadele üzerinden şekillendirdiler. Bu iki aşamalı bir süreçti. İlk aşamada Abbasiler, Şia ile olan dava ortaklığını inkâr etmediler. Nitekim Seffâh'ın halife ilan edilmesi üzerine amca Dâvûd b. Ali Kûfe mescidinde yaptığı konuşmada, Ali b. Ebî Tâlib'den sonra yeğeni halife olana kadar ümmetin imam görmediğini³⁰ söylemişti. Abbasiler Şia'yı çağrıştıran meşruiyet argümanlarını bütünüyle yadsımamakla birlikte, Mansûr'un oğluna Mehdi adını vermesi örneğinde olduğu gibi bir yolunu bulup bunları kendilerine mal etmeyi tercih ettiler. Bu politikanın daha açık bir tezahürü, imamet hakkının kendilerine Şia'dan vasiyetle geçen bir miras olduğunu iddia etmeleriydi. Hâşimiyye hareketi ile ilgili hafıza hâlâ çok canlıydı ve Şiilik ile tam bir kopuş bu safhada göze alınamazdı. Öyle ki mezhep

28 İsfahâni, *Mekâtîl*, s. 212; ayrıca 218. Abbasi yanlısı çevreler ayrıca, günün birinde Peygamber'in ehl-i beytinden birinin mehdi olarak gelip ümmetin başına geçeceğini söyleyen Şii çevrelerde yaygın bazı hadisleri revize ederek beklenen mehdiyi bir Abbasi'ye dönüştürdüler. Örnekler aşağıda metin içinde verilmiştir.

29 Muhammed b. Abdullah ile birlikte savaşan Muğiriyye fırkası, o öldürülünce iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan biri Muhammed'in mehdi olduğuna inanmaya devam etmiş, onun ölmediğini, ortaya çıkması emredilene kadar saklanacağını savunmuştur. Ancak diğer grup, yeryüzüne hâkim olamadan öldürüldüğü için Muhammed'in mehdi olamayacağına kanaat getirmiştir: Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 184.

30 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 172, 185; Ya'kûbî, *Târihu Ya'kûbî*, nşr. Abdülmîr Muhennâ, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1993, cilt II, s. 284; Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1993, s. 331.

kitaplarında vasiyet iddiasını öne sürenler, bir Şii fırkası olan Keysâniyye'nin³¹ alt gruplarından biri (Râvendiyye) olarak gösterildiler. Hatta Hârizmî (ö. 337/997), diğer mezhep yazarlarından farklı olarak Râvendiyye'nin de dahil olduğu el-Abbâsiyye isimli müstakil bir fırkadan bahsetmiş ve onu bir Şii fırkası olarak tanımlamıştı.³²

Vasiyet iddiasına göre, Ali b. Ebî Tâlib'in torunlarından Ebû Hâşim, vefat etmeden önce imametle ilgili bütün haklarını Abbasi ailesinden Muhammed b. Ali'ye³³ devretmiş ve davetin nasıl yapılacağına dair bildiği bütün sırları ona anlatmıştı. Bu hadisenin nasıl gerçekleştiği konusunda ayrıntılarda farklılaşan bir grup rivayet vardır. Belâzürî, olayla ilgili şu ayrıntıları verir: Şia'nın imamı, Muhammed b. el-Hanefiyye idi. O vefat edince, oğlu Ebû Hâşim'e imam olarak biat edildi. Ebû Hâşim, [Şam'dan] Hicaz'a giderken yolda zehirlendi ve öleceğini anladı. Bu yüzden yolunu değiştirip Muhammed b. Ali'nin yanına geldi. Ölmeden evvel onu vasi tayin etti. Sonra Şia'dan bir topluluğun önünde ona şöyle seslendi: "Bizler imametnin bizde olduğunu sanıyorduk. Şüphe ortadan kalkmış ve imametnin senin çocuklarına geçeceği netliğe kavuşmuştur."³⁴ *Ahbâr'da va-*

- 31 Ali b. Ebi Tâlib'ten sonra imametnin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçtiğine inanan Şii fırka. Keysâniyye mensupları, İbnü'l-Hanefiyye'den sonra oğlu Ebû Hâşim'in imametine inanmış, ancak Ebû Hâşim ölünce çeşitli fırkalara ayrılmışlardır. Bunlardan biri olan Râvendiyye, önce Ebû Hâşim'in imameti Muhammed b. Ali'ye bıraktığını, daha sonra ise Peygamber'in nass ile amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'i imam tayin ettiğini ileri sürmüştür. Keysâniyye'nin diğer kolları ise imametnin Muhammed b. el-Hanefiyye'nin soyundan hiç çıkmadığını savunmuşlardır: Şehristânî, *Milel*, s. 138; Eş'arî, *a.g.e.*, s. 53.
- 32 Hârizmî, *Kitabu Mefâtihî'l-'Ulûm*, nşr. G. Van Vloten, Şirketü'd-Düveliyye li't-Tıbâ'a, Kahire, 2004, s. 30.
- 33 Mes'ûdî'ye bakılırsa, Ebû Hâşim'in imameti devrettiği kişinin Muhammed b. Ali değil, babası Ali b. Abdullah olduğuna inanan bir topluluk vardı ve bu topluluk Ebû Müslim el-Horasânî'nin ashabındandı: *Mürûc*, cilt III-IV, s. 173. Ayrıca bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dârü'l-Cenân, Beyrut, 1988, cilt III, s. 59.
- 34 Belâzürî, *Ensâb*, s. 80. Belâzürî'nin kaydettiği diğer bir rivayete göre Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan gelen biri, Horasanlıları "içimizdeki en üstün kişi" dediği Muhammed b. Ali'ye biat etmeye çağırır. Onlar da Muhammed'in emrine girerler: *Ensâb*, s. 81. Vasiyet hadisesi hakkında başka kaynaklarda da benzer kayıtlar bulunur. Bu kayıtlarda Ebû Hâşim'i zehirleten kişi olarak birkaç Emevi halifesinin adı geçer. Bu kayıtlardan birine göre Ebû Hâşim, Emevi halifesi

siyet hadisesi hakkında benzer bir hikâye anlatılır: Ebû Hâşim, Emevi halifesi Velîd b. Abdülmelik'ten kötü muamele görür ve buna çok üzüлp hastalanır. Şam'dan ayrılıp Muhammed b. Ali'nin ikamet ettiği Şerât'a gelir. Hayatının son günlerini Muhammed'in evinde geçirirken ona imametle ilgili vasiyetini bildirir.³⁵ Bundan sonra Muhammed, *İmâm* olarak isimlendirilir ve Horasan halkını Peygamber'in ailesine itaat etmeye çağırır.³⁶ Aynı kaynaktaki diğer bir rivayete göreyse Ebû Hâşim, onu kısa süre sonra öldürecek bir hastalığa yakalanır. Horasan halkından onu sık sık ziyaret eden bir kavim, imamlarına onun vefatından sonra kimin emrine gireceklerini sorar. Ebû Hâşim, o sırada yanında bulunan Muhammed b. Ali'nin adını verir ve ondan daha bilgili ve hayırlı birini tanımadığını ifade eder.³⁷

Vasiyet argümanını tamamlayan başka bir haber daha vardır. Bu haber, Ebû Hâşim'in Muhammed b. Ali'ye imamet hakkı ile birlikte imametın geleceğı ile ilgili sırları içeren ve adı "sarı sayfa" (*es-sahifetü's-safrâ*) olan bir vesikayı teslim ettiğinden bahseder. Rivayetin kaynağı, İsnâaşeriyye'nin beşinci imamı Muhammed el-Bâkır olarak gösterilir. Ona "Abbâs ailesinde ilimden bir şey var mıdır?" diye sorulur. Muhammed, "evet, onlarda Ali b. Ebî Tâlib'e ait olan sarı sayfa vardır," der. Muhammed bundan sonra sarı sayfanın Abbasoğullarına nasıl intikal ettiğini anlatır. Buna göre bir gün Muhammed b. el-Hanefiyye kardeşleri Hasan ve Hüseyin'e şöyle der: "Babamın varisleri ben

Hişâm b. Abdülmelik'i ziyaret etmek üzere Şam'a gider. Hişâm, fesâhat, riyâset ve ilmini görünce Ebû Hâşim'i kıskanır. Şam'ı terk edip Medine'ye doğru yola koyulan Ebû Hâşim'in peşine adamlarını takarak onu zehirletir: İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 143. Başka bir kayıтта Ebû Hâşim'in ölümüne neden olan Emevi halifesinin Süleyman b. Abdülmelik olduğu söylenir. Buna göre Süleyman, taraftarlarından halife olarak biat aldığını öğrendiğı Ebû Hâşim'i öldürtmeye karar verir. Sarayını ziyaret eden Ebû Hâşim'i uğurlar ve arkasından adamlarını göndererek onu zehirletir: İbn Kuteybe, *el-İmâme*, s. 284; Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 308; İbn 'Abdirabbih, *a.g.e.*, cilt V, s. 218; İbn Sa'd, *a.g.e.*, cilt V, s. 252, 382. Her iki rivayete göre de Ebû Hâşim zehirlendiğini anlar anlamaz yolunu değiştirip o sırada Abbasi ailesinin yaşadığı yere gider ve imamet haklarını Muhammed b. Ali'ye miras bırakır.

35 *Ahbâr*, s. 183.

36 *Ahbâr*, s. 167.

37 *Ahbâr*, s. 173.

değil sizlersiniz. Peygamber'in torunu değilsem bile babanızın oğluyum. ... Bana babamdan kalan bir şey verin." Bunun üzerine Hasan ve Hüseyin kardeşleri Muhammed'e "sarı sayfa"yı verirler. Burada, Horasan bayraklarının ne zaman ve nasıl ortaya çıkacağı, bu olayın alametleri, Araplardan kimlerin Şiilere yardım edeceği ve onlarla birlikte ayaklanacağı anlatılmaktadır. Bu sayfa ölene kadar Muhammed b. el-Hanefiyye'de kalır. Öldükten sonra oğlu Ebû Hâşim'in eline geçer. Velîd b. Abdûlmelik'in yanından ayrılırken sarı sayfa Ebû Hâşim'in yanındadır. O, yolculuğunu yarım bırakıp Muhammed b. Ali'ye uğrar. İmamet hakkından feragat edip vesikayı ona teslim eder ve ölür. Sarı sayfa, ölene kadar Muhammed'de kalır ve sonra İbrahim'e geçer.³⁸

Abbāsiler vasiyet hikâyesinde imamet hakkını Muhammed b. Ali'ye devreden imam olarak Ebû Hâşim ismini seçtiklerine göre, belli ki Şiiler o sırada imamda Peygamber'in kızının soyundan gelme şartı aramıyor, Ali'nin soyundan gelen herhangi birinin imam olabileceğini düşünüyorlardı.³⁹ Şayet Şia en başından beri imamet hakkını Ali-Fâtma evliliğinden doğan çocuklar ve onların soyundan gelenlerle sınırlandırsaydı, Abbāsiler belki de vasiyet argümanından hiç söz etmeyeceklerdi. Abbāsiler için böyle bir argümanı gündeme getirmeyi mümkün kılan faktörlerden biri de, Ebû Hâşim'in geride erkek çocuk bırakmadan vefat etmesiydi. Çocuksuz bir imam, vasiyet argümanı için seçilebilecek en uygun kişiydi. Bununla beraber bu argüman Abbāsilerin beklediği etkiyi yaratmadı, zira birtakım sorunlar içeriyordu. Şia'nın Keysâniyye kolu içinde, Ebû Hâşim'in ölümünden sonra imametın kardeşi veya kardeşinin oğluna geçtiğini, böylece imametın Ali b. Ebî Tâlib'in evlatlarından çıkmadığını ileri sürenler vardı.⁴⁰ Öte yandan son ana kadar davet, adı belirtilmeyen, sadece Peygamber'in hane halkından olan biri adına yapılmıştı ve bu kişinin Alioğullarından çıkacağı beklentisi yüksekti. Abbāsilerle birlikte Emevîlere kar-

38 *Ahbâr*, s. 184-185.

39 Bkz. Hodgson, *a.g.e.*, s. 1.

40 Şehristânî, *Milel*, s. 138; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 123.

şı savaşı Bisâm b. İbrahim, Ebû'l-Abbâs'a biat edildikten, yeni davetin aslında kimin adına yapıldığı netleştikten sonra yeni hükümet ile savaşmayı göze alıp insanları Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan gelenlerin imametine çağırması,⁴¹ yine ihtilalin hemen akabinde Buhara halkı Abbasoğullarından kurtulmak ve hilafeti Peygamber'in çocuklarına iade etmek üzere ayaklanmışlardı.⁴² 140/757 yılına gelindiğinde Horasan'da bazı komutanlar, hâlâ hilafetin Alioğullarına geçmesi için propaganda yapmaktaydılar.⁴³ Mansûr, Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim'in yakalanması konusunda isteksiz ve ağır davrandıkları için art arda tayin ettiği iki Medine valisini görevden almak zorunda kalmıştı.⁴⁴ Ebû'l-Abbâs'ı halife oluncaya kadar Kûfe'de saklayan Ebû Seleme'nin ihtilalden sonra ortadan kaldırılmasının nedeni, son ana kadar imametın Fâtıma'nın torunlarına geçeceğini ummuş olmasıydı.⁴⁵ O muhtemelen Abbasi ailesinin gerçek niyetinin ve başarılı olma ihtimalinin farkına vardığında büyük bir hayal kırıklığı yaşadı. Onun yine de Şiî bir imamı başa geçirme planından vazgeçmediği ve zaman kazanmak için Ebû'l-Abbâs'ın imam olarak ortaya çıkışını geciktirmeye çalıştığı söylenir.⁴⁶ Eğer vasiyet hadisesi gerçek olsaydı, Ebû Seleme Ebû Hâşim'in kararını ve Abbasilerin planlarını muhtemelen sorgulamayacaktı. Aynı şey diğer hoşnutsuzlar için de geçerliydi. Ebû Seleme ve onun gibiler nasıp olup da vasiyet olayından haberdar olamamış, haberdar olsalar bile neden Şiî bir imamı başa geçirmekte ısrar etmişlerdi? Cevap bekleyen başka bir soru daha vardı. Madem Muhammed b. Ali, Ebû Hâşim tarafından vasi tayin edilmişti, davet neden adı belirtilmeyen biri adına yapıldı? Rivayetlerde bizzat Muhammed b. Ali'nin imam tayin edildikten sonra adamlarına davetin kimin adına yapıldı-

41 Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 335.

42 Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, nşr. Emîn Abdülmecid Bedevî ve Nasrullâh Mübeşşir et-Tırâzî, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, ty., s. 91-93. Ayrıca bkz. Belâzürî, *Ensâb*, s. 171.

43 İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 492; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 801.

44 İbn Sa'd, *a.g.e.*, cilt V, s. 387, 439.

45 Ya'kûbî, *Târih*, cilt II, s. 282-283.

46 Belâzürî, *Ensâb*, s. 139; Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 66-67.

ğı hakkında açıklama yapmamalarını, sadece insanları Peygamber ailesinden üzerinde ittifak edilen kişinin imametine davet etmelerini emrettiği, on iki *nakibin* dahi insanları kime davet ettiklerini bilmedikleri söylenir.⁴⁷

Abbasilerin Şia ile olan bağlarını koparmadıkları bu erken safha çok uzun sürmedi. Bunun nedeni, görüldüğü üzere vasiyet argümanının inandırıcılık ve tutarlılıktan uzak olmasıydı. Üstelik Şia, Peygamber'in ehl-i beyti ile ilgili daha net bir tanımlama yaparak bir kez daha vasiyet argümanının gerçekliğini kuşkulu hale getirdi. Muhammed b. el-Hanefiyye, Ali b. Ebî Tâlib'in Fâtıma'dan olmayan oğluydu; dolayısıyla Peygamber'in torunu değildi. Şia –daha doğrusu Şia'nın sonradan İsnâaşeriyye/İmâmîyye olarak tanınacak olan kolu– bu noktada Fâtıma'nın soyundan gelmeyenleri ehl-i beytin dışında tuttu. Bu yeni durum, Ebû Hâşim'in imamet üzerinde hak iddiasında bulunamayacağı, dolayısıyla imameti hiç kimseye vasiyet edemeyeceği anlamına geliyordu. Şia'nın bu atağı, Abbasileri vasiyet iddiası üzerine temellenen meşruiyet söylemini gözden geçirmeye zorladı. Onlar Şia ile olan ideolojik mücadelede yeni bir safha başlatmaya mecbur kaldılar. Bu yeni safhada öncelikle davet esnasında imamın kimliği hakkında uzun süre belirsizlik yaşandığı gerçeği bazı uydurma rivayetlerle gizlenmeye çalışıldı. Bu rivayetlerde, davet sloganının Şiî bir imamı çağrıştırdığı göz ardı edilerek Emevilerin öteden beri Şiîleri değil Abbasileri rakip olarak gördükleri, hilafetin el değiştirmesi ihtimalinin sadece Abbasileri çağrıştırdığı ve Abbasilerin hilafeti ele geçirmek için gizlice değil, alenen Emevilere meydan okudukları anlatıldı.⁴⁸ Bu rivayetlerden biri Ca'fer es-Sâdık'ın da durumu

47 Belâzürî, *Ensâb*, s. 115-116.

48 Abbasi yanlısı çevreler tarafından dolaşıma sokulduğu anlaşılan bir rivayette, Emevi halifesi Hişâm b. Abdülmelik, Muhammed b. Ali ve çocuklarını hapsedmeye niyetlenir; çünkü onların hilafetin kendilerine geçeceğini iddia etmelerine kızmıştır: Belâzürî, *Ensâb*, s. 85. Diğer bir rivayete göre son Emevi halifesi Mervân b. Muhammed, Hasanî Muhammed b. Abdullah'tan hiç korkmamakta ve "o bize karşı başkaldıracağından endişe ettiğim kişi değil," demektedir: *el-Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 231-232. İbn Sa'd'ın Muhammed b. Ali hakkındaki biyografik notlarında ise Şia'nın ilk önce Ebû Hâşim'e geldiği, fakat onunla anlaşamadığı için Muhammed b. Ali'ye yöneldiğini söyleyen bir rivayet bu-

böyle gördüğünü söylemekte ve Ebû Seleme'nin katlini meşrulaştırmaktaydı.⁴⁹ Rivayete göre Ebû Seleme, Ca'fer es-Sâdık ve Abdullah b. Hasan'a mektup göndererek onları Horasan halkının biatini almak ve imameti ele geçirmek üzere harekete geçmeye davet eder. Mektup, Ebû Seleme'nin emri üzerine önce Ca'fer'e ulaştırılır. Ca'fer, Ebû Seleme'nin davetine icabet etmeyip mektubu okumadan yakar. Bu defa Ebû Seleme'nin adamı, mektubun diğer bir nüshasını Abdullah b. Hasan'a teslim eder. Ebû Seleme'nin davetine sevinen Abdullah, durumu haber vermek üzere Ca'fer'in yanına gider. Ca'fer akrabasını şu sözlerle uyarır: "Horasan halkı ne zaman senin taraftarın oldu? Ebû Müslim'i Horasan'a sen mi gönderdin? Ona siyah giymeyi sen mi emrettin? ... Sen onlardan kimi tanıyorsun?" Bu sözler üzerine Abdullah oğlunun mehdi olduğunu hatırlatır. Ama Ca'fer, Muhammed b. Abdullah'ın mehdiliğini inkâr eder. Abdullah tarafından kıskançlıkla suçlanınca kendisine de aynı mektubun geldiğini, ama onu okumadan yok ettiğini söyler.⁵⁰

Vasiyet argümanı terk edildikten sonra, ihtilalin tamamen bir Abbasi organizasyonu olduğu iddiası dışında Peygamber'in gerçek ehl-i beytinin Benû'l-Abbâs olduğu, dolayısıyla imamet hakkının amca Abbâs kanalıyla Muhammed b. Ali ve çocuklarına ulaştığı düşüncesi gündeme getirildi. Bu yeni söylem en açık haliyle, *Ahbârü'd-Devleti'l-'Abbâsiyye*'ye ve Taberî *Târîh*'inde birer nüshasını gördüğümüz Muhammed b. Abdullah'a hitaben Mansûr tarafından kaleme alındığı söylenen mektuplara

lunur: A.g.e., cilt V, s. 382. Başka örnekler için bkz. Makdisî (el-Mutahhar), a.g.e., cilt VI, s. 57, 58; İbn 'Abdirabbih, a.g.e., cilt V, s. 360-361. Muhtemelen tam da bu sırada Hâşimiyye tabirinin anlamı, Ebû Hâşim taraftarlarından Abbasoğullarını da kapsayan Benû Hâşim'e kaydırıldı: W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-to Yay., İstanbul 2001, s. 192.

49 Elad, "The Rebellion of Muhammad", s. 169-170.

50 Mes'udî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 184-185; Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 86. Rivayetin farklı versiyonları için bkz. Ya'kübî, *Târîh*, cilt II, s. 282-283; İbn Tıktakâ, a.g.e., s. 154-155; Makdisî (el-Mutahhar), a.g.e., cilt VI, s. 67. Ayrıca bkz. *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 221. Başka bir rivayette imametın Şia'ya geçmesi için Ca'fer'le bağlantı kuran ve aynı şekilde Ca'fer'den olumsuz yanıt alan kişi, Ebû Müslim olarak gösterilir: Omar, "Some Aspects", s. 173. Buradaki amaç, benzer şekilde Ebû Müslim'in katlini meşrulaştırmaktır.

yansımıştır. *Ahbâr*’ın, Abbasilerin iktidara gelişinden uzun süre sonra yazılmış olması, onların Şia yerine neden iktidarda olduklarını sorgulayan çevrelerin hiç eksilmediğini düşündürür. Aynı şey, Muhammed b. Abdullah ile Mansûr’un birbirlerine hitaben kaleme aldıkları mektuplar için de geçerlidir. Mektupların orijinallliği şüphelidir, zira Mansûr dönemine aitmiş gibi gözükse de mektuplarda Abbasilerin vasiyet argümanından hiç bahsedilmez ve Mansûr’a atfedilen sözler, Abbasilerin meşruiyet söyleminin yeni, yani ikinci safhasına işaret eder. Bu metinler, muhtemelen Abbasilerin Şia’ya karşı geliştirdiği meşruiyet söyleminin iyice şekillenmesinden sonra hazırlanıp Mansûr’a atfedildiler. Yine de mektupların analizi, Abbasilerin yönetimlerini nasıl meşrulaştırdıklarını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Mektuplaşmayı başlatan kişinin Mansûr olduğu söylenir. Oldukça kısa olan ilk mektup, bir Kur’ân ayeti (5/33-34) ile başlar:

Allah’a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır. Ancak onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah’ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin.⁵¹

Mansûr’un seçtiği bu ayetle vermek istediği mesaj son derece açıktır: Muhammed kendisine karşı isyan etmekle aslında Allah’a başkaldırmış olmaktadır; bu nedenle eğer pişman olup tövbe etmezse, Allah halifesi aracılığıyla böyle “bozguncular” için uygun gördüğü şiddetli cezayı gönderecektir. Mektupta bu ayet dışında başka hiçbir dinî argüman kullanılmaz ve Abbasilerin neden iktidarda olması gerektiğine ilişkin herhangi bir izah verilmez. Mektubun devamında sadece isyandan vazgeçmesi durumunda Muhammed’e, onun tüm yakınlarına ve destekçilerine eman verileceği söylenir. Muhammed, Man-

51 Taberî, *a.g.e.*, s. 1530.

sûr'a kendisinin neden hilafete daha layık olduğunu açıklayan bir mektupla karşılık verir:

Bana teklif ettiğin emanın aynısını ben de sana teklif ediyorum. Şüphesiz [hilafette] hak bizimdir. Sizler hilafeti bizim adımıza talep ettiniz. Hilafet için bizim şiamızla birlikte ayaklandınız ve bizim sayemizde hilafeti ele geçirdiniz. Şüphesiz babamız Ali, vasi ve imamdı. Onun çocukları hayattayken sizler nasıl onun velayetine mirasçı olursunuz? Biliyorsun ki hiç kimse, sahip olduğumuz nesep, şeref, konum ve babalarımızın sahip olduğu şerefe denk olup hilafette hak iddia edemez. Bizler lanetlenmiş, kovulmuş ve *tulekânın*⁵² çocukları değiliz. Benû Hâşim'den hiç kimse, [Peygamber'e] akrabalık, [İslâm'a girmede] öncelik ve fazilet bakımından Peygamber'le kurduğumuz yakınlığın bir benzerini kuramamıştır. Bizler câhiliyyede Resûlullâh'ın baba-annesi Fâtıma binti 'Amr'ın, İslâm'da Peygamber'in kızı Fâtıma'nın çocuklarıyız. Allah, bizi ve bizim için [bazı hasletleri] seçmiştir. Babamız, nebilerden Muhammed'dir. [Bizler] seleften İslâm'ı ilk kabul eden Ali'den, eşlerin en faziletlisi ve kibleye dönüp ilk namazı kılan Hatice et-Tâhire'den, kızların en hayırlısı ve cennet kadınlarının efendisi Fâtıma'dan, İslâm'da doğmuş, cennet gençlerinin efendileri Hasan ve Hüseyin'den [gelmeyiz]. ... Şüphesiz Resûlullâh, hem Hasan hem de Hüseyin tarafından benim dedemdir. Ben, nesep bakımından Benû Hâşim'in en ortasındaki ve baba tarafından [Peygamber'e] en yakın olan kişiyim. [Bana] Acemlik bulaşmamıştır ve *ümmü'l-velledler* (cariyeler) hususunda itiraz edilmemiştir. Allah câhiliyye ve İslâm'da bana hep [iyi] baba ve anneler seçti ve hatta benim için cehennemdeki kişiyi (Ebû Tâlib) bile seçti. Ben, cennette derece bakımından en yüksek kişinin ve cehennemde en hafif azabı göreceк olan kişinin, ... cennet ehlinin en hayırlısı ve cehennem ehlinin en hayırlısının oğluyum. ... Ben, hilafete senden daha layığım ve senden daha iyi söz tutarım.⁵³

52 Mekke'nin fethi üzerine mecbur kaldıkları için Müslüman olan Kureyşliler için kullanılan isim.

53 Taberî, a.g.e., s. 1530.

Mektubun ilk satırları, Abbasi ihtilali ve sonrasında yaşananların gerçek bir özetidir: İhtilal propagandası Şiîlerin yaşadıkları haksızlıklar üzerine bina edilmiş ve Şiî bir imamı başa getirme vaadinde bulunmuş, ama hilafetin başına geçen kişi, Alioğullarından değil Abbasoğullarından çıkmıştır. Muhammed'in hilafetteki hak iddiası, onun ve ailesinin Peygamber'in en yakın akrabaları (*ehl-i beyt*) oldukları, dolayısıyla ümmeti idare etme hakkının kendilerine verilmesi gerektiği düşüncesine dayanır; bu durumda Abbasiler, Emevilerden farksız şekilde gâsıptırlar. Daha önce belirtildiği gibi bu suçlama, Abbasileri yönetimdeki hak iddialarının hangi dinî argümanlara dayandırılması gerektiğini yeniden düşünmeye sevk etmişti. Yapılması gereken şey, Şiî imamların Peygamber'in torunu ve en yakın akrabaları olmaları nedeniyle hilafete daha layık olduğu iddiasını çürütmektir. Abbasiler bunu yaparken Şia'nın kullandığı meşruiyet söyleminin ana ekseninden (Peygamber'in en yakın akrabası olma durumu) çıkmadılar. Zaten isteseler de bunu yapamazlardı. Onları iktidara taşıyan ihtilal propagandası, bu düşüncüyü işleyip durmuştu; bu yüzden Abbasiler, akrabalıktaki öncelik sırasını değiştirdiler. Bu durumda onlar, Peygamber'in en yakın akraba ve varislerinin hilafetin başında olmaları gerektiği hususunda rakipleri ile hemfikirdiler; ama onlara göre bu kişiler, Hasanîler ya da Şia'nın diğer kolları değil, Peygamber'in amcası Abbâs'ın soyundan gelenlerdi. Mansûr'a atfedilen cevap niteliğindeki ikinci mektupta anne tarafından gelen akrabalığın önemini büyütmemesi için rakip uyarılmaktaydı. Mektuba göre Peygamber'in kızı olmak, onun amcası olmaktan daha değerli değildi:

Eğer kadınların akrabalığı ile fazla övünürsen, avamı ve sıradan insanları yoldan çıkarırsın. Allah, kadınları ne amcalar ve babalar ne de baba tarafından akrabalar ve yakınlar gibi kılmıştır. Çünkü O, amcayı baba mertebesine koymuş, kitabında onu annenin önüne geçirmiştir. Eğer Allah kadınları [Peygamber ile olan] akrabalıklarına göre seçseydi, [annesi] Âmine akrabalık yönünden onlar içinde [Peygamber'e] en yakın kişi, en büyük hak sahibi ve yarın cennete girecek ilk kişi olurdu.⁵⁴

54 Taberî, *a.g.e.*, s. 1530.

Mansûr –ya da mektubun gerçek yazarı– daha sonraki satırlarda Peygamber ile akraba olmaktan doğan imamet hakkının, onun Fâtıma’dan doğma torunlarına ait olamayacağını savunur, Muhammed b. Abdullah’ın Ebû Tâlib gibi Müslümanlığı seçmemiş birinin torunu olmakla övünmesini yadırgar. Mansûr’a göre Ebû Tâlib Peygamber’in diğer amcası Abbâs’ın aksine İslâm’ı kabul etmediği için Allah onunla yeğeni arasındaki velayet ve miras ilişkisini ortadan kaldırmıştır:

Ebû Tâlib’in annesi Fâtıma [binti ‘Amr] ve onun doğurduğu kişiler hakkında söylediklerine gelince; şüphesiz Allah, ister kız ister erkek olsun onun çocuklarından birine İslâm’ı bahşetmedi. Eğer [onlardan] birine akrabalık nedeniyle İslâm’ı nasip edecek olsaydı, dünyada ve ahirette tüm hayırlarda onların en önde geleni olan [Peygamber’in babası] Abdullah’a ihsan ederdi. Ne var ki Allah için mesele, dini için dilediği kişiyi seçmesidir. Allah şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir. O, doğru yola gelecekleri daha iyi bilir.”⁵⁵ Allah Peygamber’i gönderdiğinde onun dört amcası vardı ve şu ayeti indirdi: “[Önce] en yakın akrabamı uyar.”⁵⁶ Peygamber onları uyardı ve İslâm dinine davet etti. Onlardan iki tanesi bu davete icabet etti ki bunlardan biri benim dedemdir. Onlardan iki tanesi [daveti] geri çevirdi ki bunlardan biri senin dedendir. Allah, [daveti reddeden] o ikisinin velayetini Peygamber’den kaldırmıştır. Peygamber ile o ikisi arasında ne zimmeti ne de mirası geçerli kılmıştır. Sen cehennem ehlinde en hafif azap göreceksin ve kötülerin en hayırlısı olan kişinin oğlu olduğunu iddia etmekte. Allah’a küfrün küçüğü, O’nun azabının hafifi ve önemsizi, şerrin makbul olanı yoktur. Allah’a iman eden bir mümin cehennemle iftihar edemez. ... Sizlerin Allah’ın Peygamberi’nin çocukları olduğunuz sözüne gelince; şüphesiz Allah kitabında şöyle buyurur: “Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirisi

55 28/56.

56 26/214.

nin babası değildir.”⁵⁷ Ancak siz onun kızının çocuklarısiniz. Şüphesiz Fâtıma, çok yakın bir akrabadır. Ancak miras hakkını haiz olmadığı gibi velayet [hakkını da] miras almamıştır. Onun için imamet caiz değildir. Onun aracılığıyla nasıl [imamete] varis olunur? ... Müslümanlar arasında hakkında ihtilaf olmayan bir sünnet gelmiştir ki buna göre anne tarafından dede ile dayı ve teyze mirasçı olamaz.⁵⁸

Fâtıma’nın çocukları olmanın imamet konusunda kişiye hiçbir ayrıcalık sağlamadığı gösterildikten sonra sıra Ali b. Ebî Tâlib’e gelir. Mektupta, vefatı yaklaşan Peygamber’in Ali’ye değil Ebû Bekir’e kendisinin yerine namaz kıldırmasını emrettiği, Peygamber’in vefatı üzerine insanların Ali’ye değil, önce Ebû Bekir sonra da Ömer’e biat ettikleri, Ömer’in yeni halifeyi belirlemek üzere görevlendirdiği şuranın Osman üzerinde anlaştığı, Ali’nin tahkimden⁵⁹ çıkan sonuca razı olacağını beyan ettiği ve tahkim sonucunda Ali’nin imametten uzaklaştırıldığı hatırlatılır. Dahası Hasan b. Ali, hilafeti para karşılığında Muâviye’ye satmakla itham edilir.⁶⁰ Mektubun yazarına göre Şia’nın bundan sonraki tarihinde de imamet onlara geçmesini gerektiren hiçbir şey yoktur. Şia, Emevi döneminde maruz kaldığı zulmün intikamını almaktan aciz kalmış, bu iş Abbasoğullarına düşmüştür:

Sonra siz Ümeyyeoğullarına karşı isyan ettiniz. Onlar, sizi katlettiler ve hurma dallarına astılar. Sizi ateşlerde yaktılar ve yurtlarınızdan sürdüler. ... Erkeklerinizi öldürdüler, çocuk ve kadınlarınızı esir aldılar ve esirler gibi döşeksiz sedyeler üzerinde Şam’a taşıdılar. Sonunda biz, onlara karşı ayaklandık ve sizin intikamınızı talep ettik. Kanlarınızın intikamını aldık ve onların topraklarına ve evlerine sizleri varis kıldık. Biz ecdadınızı yücelttik ve üstün tuttuk. Sen ise bunları bize karşı delil olarak kullandın. ... Ümeyyeoğulları dedeni farz namazlarda

57 33/40.

58 Taberî, *a.g.e.*, s. 1531.

59 Sıffîn savaşında Muâviye’nin Ali’ye, savaşı durdurmayı ve hangi tarafın haklı olduğuna karar vermek üzere hakemler tayin etmeyi teklif etmesi.

60 Taberî, *a.g.e.*, s. 1531.

küfre düşeni lanetler gibi lanetlediler. Biz ise onu destekledik ve onlara dedenin faziletlerini hatırlattık. Onlara babana yaptıklarından dolayı sert davrandık ve zulmettik.⁶¹

Mansûr'un, Muhammed ve İbrahim kardeşlerin ölümünden sonra bu pasajda anlatılmaya çalışılan düşünceye uygun şekilde Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan gelen kişilere gönderdiği bir mektupta, Abbasiler Emevilere saldırana ve Alioğulları için intikam peşinde koşana kadar Şiîlerin Emevilerden öç alma hususunda etkisiz ve zayıf kaldıklarını yazdığı söylenir.⁶² Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) kayıtlarına göre Mansûr, Muhammed b. Abdullah isyanı çıktığında minberden yaptığı bir konuşmada, Şiîler için çok daha ağır sözler sarf etmiştir. Buna göre Abbasoğulları aslında imameti Ebû Tâlib'in çocuklarına terk etmiş, ama onlar imamete sahip çıkamamışlardır: Ali'nin suçu tahkime razı olmak, Hasan'ın suçu Muâviye'ye imametini para karşılığında satmak olmuştur. Hüseyin ve torunu Zeyd ise Kûfelilerin oyununa gelmiş, imameti ele geçirme konusunda tam bir başarısızlık örneği sergilemişlerdir. Oysa Abbasiler Emevilerden gördükleri zulmün intikamını başarıyla almış, Peygamber'in bıraktığı mirasa sahip çıkmış ve sonuç olarak Allah'ın da inayetiyle imamet onlara nasip olmuştur.⁶³ Bu tür pasajlar, Abbasilerin intikamcı olma rolleri için meşru bir zemin arayışına girmek zorunda kaldıklarını gösteriyor. Sorun şuydu ki onların geçmişinde Hüseyin'in Kerbela'da katledilmesi gibi bir şehitlik hikâyesi yoktu. Bu nedenle bazen acziyet içindeki Alioğullarının intikamını aldıklarını söyleme, bazen de kendi çektikleri acıları konu alan yeni bir tarih icat etme yoluna gittiler.⁶⁴

61 Taberî, *a.g.e.*, s. 1531. Mansûr'un benzer sözler sarf ettiği başka bir pasaj için bkz. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 816. Aynı düşüncenin işlendiği başka bir konuşma Hârûn er-Reşid'e atfedilir. Burada halife, Şiîlerin durmadan fesat çıkarmalarından yakınmakta, Emevi döneminde gördükleri zulmün intikamını alan aile olarak Abbasoğullarının onlardan sadece minnet ve itaat beklediklerini belirtmektedir: Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 235.

62 Taberî, *a.g.e.*, s. 1601.

63 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 217-218.

64 Jacob Lassner, "Propaganda in Early Islam: The 'Abbâsid in the Post-Revolutionary Age", *The Israel Oriental Studies X: Religion and Government in the*

Mansûr'a atfedilen ikinci mektubun son satırlarında Peygamber'in amcası Abbâs'ın faziletleri sıralanır. Mektupta daha evvel imamete neden kız evlat Fâtıma veya kuzen-damat Ali'nin değil de, amca Abbâs'ın varis olabileceği izah edilmişti. Mektubun yazarına göre, Abbâs'ın Peygamber'in amcası olmak dışındaki özellikleri de onun çocuklarının neden imamete Ali oğullarından daha layık olduğunu anlamaya yarar:

Câhiliyyede bizim şerefli vazifemizin büyük hacı kabilelerine su dağıtmak ve zemzem işini idare etmek olduğunu biliyorsun. Bu iş, kardeşleri arasından Abbâs'a verilmişti.⁶⁵ Deden bu konuda bizimle tartıştı. Ömer ona karşı bizim lehimizde karar verdi. Biz bu işi hem câhiliyye döneminde hem de İslâm'ın gelişinden sonra yürüttük. Medine halkı kıtlıkla karşılaştığında, Ömer Rabbine sadece dedemizle tevessül etti ve yakınlaştı. Sonunda Allah onları hayata döndürdü ve üzerlerine yağmur yağdırdı. Baban da orada hazır bulunmuştu; ama Ömer, onunla tevessül etmedi. Peygamber'den sonra Abdülmuttaliboğullarından Abbâs'tan başka kimsenin kalmadığını biliyorsun. [Abbas] Peygamber'in amcası olmasından dolayı onun mirasçısı oldu. Sonra Hâşimoğullarından pek çok kimse hilafette hak iddia etti. Ama sadece Abbâs'ın çocukları onu elde ettiler. Hacı-lara su dağıtma işi onundur (Abbâs) ve bu Peygamber'den ona kalan bir mirastır. Hilafet onun torunlarına aittir. Câhiliyyede ve İslâm'da, dünya ve ahirette şeref ve faziletin tek mirasçısı ve miras bırakanı Abbâs'tır.⁶⁶

Tarihçi Ezrakî (ö. 250/864?) aynı konunun işlendiği başka bir rivayet verir; buna göre hacılara su dağıtma görevi Peygamber tarafından amca Abbâs'a verilmiş, o vefat edince bu işi oğlu Abdullah üstlenmiş, fakat Muhammed b. el-Hanefiyye buna

World of Islam, ed. Joel L. Kraemer ve Ilai Alon, 1980, s. 79. Örnek rivayetler için bkz. Ya'kûbî, *Tarih*, cilt II, s. 291-292; Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 57.

65 Burada Peygamber'in Mekke'nin fethedildiği gün hacılara su dağıtma görevini (*sikâye*) amcası Abbâs'a vermesine [İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 72] gönderme yapılır.

66 Taberî, *a.g.e.*, s. 1531.

itiraz etmiştir. Rivayetin devamında Abdullah b. Abbâs, İbnü'l-Hanefiyye'yi şu sözlerle susturur:

Sen kim, *sikâye*⁶⁷ kim? Câhiliyyede olduğu gibi İslâm geldikten sonra da biz bu işe senden daha layıgız. Baban da bu konuda itirazda bulunmuş, ben de birtakım deliller getirerek [onun iddiasını çürütmüş] Talha b. 'Ubeydullah'ı ... şahit göstererek Abdülmuttalib'den sonra babam Abbâs'ın bu işi üstlendiğini ispatlamıştım. O sırada senin deden Ebû Tâlib çölde ... deve üstündeydi. Mekke fethedildiğinde Peygamber bu görevi Abdülmuttalib'in diğer oğullarını dışarıda bırakıp sadece Abbâs'a verdi.⁶⁸

Bu rivayet, Abbâs ve oğlunun Ali ve oğlu karşısındaki üstünlükleri düşüncesini işlediğinden Mansûr'a atfedilen mektuplar gibi vasiyet argümanından vazgeçilmesinden sonra dolaşıma sokulmuş olmalı. Peygamber'in son hastalığında cemaate namaz kıldırması için Ebû Bekir'i görevlendirdiğini söyleyen rivayet, Sünnî çevrelerde Ebû Bekir'in Peygamber tarafından halife tayin edildiğinin bir işareti olarak yorumlanmıştı. Sikâye görevi için Abbâs ile Ali ya da oğulları Abdullah ile Muhammed arasındaki münakaşayı konu alan kayıtlar da imamet tartışması ile ilgiliydi. Burada Peygamber'in sikâye gibi önemli bir vazife için amcaoğullarını Alioğullarına tercih ettiği vurgulanırken, eğer Peygamber imameti birine emanet etmişse bu kişinin Abbasoğulları dururken Alioğullarından biri olamayacağı ima edilmekteydi. Peygamber'in yakın çevresi ve özellikle akrabalarını konu alan bu tür efdaliyet tartışmalarının ortak özelliği, çeşitli siyasî mesajlar veriyor olmalarıydı.⁶⁹ Peygamber'in akrabaları yakınlık derecesine göre sıralandığında bunun anlamı, önce gelen dururken sonra gelenin imamet üzerinde hiçbir hak iddia edemeyeceğiydi. Hârûn er-Reşid'in (hd. 170-193/786-809) başkadısı Ebû Yûsuf da

67 Mekkelerin ve Kâbe'yi ziyaret edenlerin su ihtiyacının karşılanması görevi.

68 Ezrakî, *a.g.e.*, s. 183-184.

69 Bu konu hakkında bkz. Sabri Hizmetli, "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (1984), s. 681-716.

(ö. 182/798) buradan yola çıkarak, halifenin (hd. 170-193/786-809) isteği üzerine kaleme aldığı *Kitabu'l-Harâc* isimli kitabında Peygamber'in en yakın akrabasının Abbâs olduğunu, Ali'nin Peygamber'e akrabalıkta Abbâs'tan sonra geldiğini ima eden rivayetlere yer vermişti.⁷⁰ Benzer şekilde Abbasi sarayı ile yakın ilişkileri olan Câhız da (ö. 255/869) Abbâs'tan "Hâşimoğullarının kralı, Peygamber'in vârisi ve babası olarak" söz ediyordu.⁷¹

Abbasiler, Peygamber ile yakın akraba olmanın imamette hak ve öncelik doğurduğu şeklindeki Şiî orijinli düşünceye itiraz etmediler; tersine, Peygamber ile olan akrabalık bağı üzerinden bir dinî-siyasî kimlik oluştururken muhtemelen bu düşünceden ilham aldılar. Asıl sorun, Peygamber'in Ali-Fâtıma evliliğinden olma torunlarının durumunun nasıl tanımlanacağıydı. Mansûr'a atfedilen mektupta ya da yukarıda bahsi geçen diğer kayıtlarda olduğu gibi bazen onların Peygamber ile olan akrabalıklarını küçümseme yoluna gidildi. *Ahbâr*'ın yazarı ise tamamen farklı bir değerlendirme yaptı. Buna göre Ali ve onun çocuklarının Peygamber ile olan akrabalıkları değersiz değildi. Hâşimoğullarına mensup olmaları bakımından onlar da Peygamber'in akrabalarındandı. Ne var ki Hâşimoğullarının liderliği, Ali ve oğlu Hasan'ın ölümünden sonra Abdullah b. Abbâs'a geçmişti.⁷²

70 Bunlardan biri şöyledir: Ömer b. el-Hattâb hazineye biriken parayı Müslümanlar arasında dağıtmaya karar verdiğinde, ona halife olarak önce kendisinden başlaması gerektiği söylenir. Ama Ömer, önceliğin Peygamber'in en yakın akrabalarına ait olduğunu düşünmektedir. Böylece önce Abbâs'a, daha sonra ise Ali'ye hissesi teslim edilir: s. 55. Ömer'in maaş dağıtma işini ve ödenecek meblağları İslâm'daki öncelik sırasına göre tanzim ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu rivayet Abbâs'ın Ali'den daha üstün bir sahâbi olduğu iması içerir. Diğer rivayet, Peygamber'in Mekke'nin fethedildiği gün amcası Abbâs'tan "babam" diye söz etmesini konu alır: s. 232.

71 Câhız, "el-Evtân ve'l-Büldân", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt IV, s. 90.

72 İbn İshâk'ın *Siret*'inde geçen bir rivayete göre, "[önce] en yakın akrabalarını uyar" ayeti (26/214) indiğinde, Peygamber Ali'den tüm Abdülmuttalib klanını toplamasını ister. Ali'nin topladığı kişiler içinde Abbâs da dâhil Peygamber'in tüm amcaları bulunmaktadır: *es-Siretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, cilt I-II, s. 188. Bu rivayet, Peygamber'in ehl-i beytini Abbasilerin ihtiyaçlarına göre yeniden tanımlama gayretinin bir ürünü olabilir. Çünkü rivayette Abdülmuttalib (Peygamber'in dedesi) klanının tamamı Peygamber'in en yakın akrabaları olarak gösterilir.

Bilhassa Muâviye ve Abdullah b. Abbâs arasında geçtiği söylenen konuşmalarda bu düşünce ustalıkla işlendi. Bu konuşmalar okuyucu üzerinde Muâviye'nin –bilhassa Hasan'ın vefatından sonra– Hâşimoğulları ve ehl-i beyti temsil ettiğini düşündüğü tek kişi Abdullah'mış gibi bir izlenim oluşturmaya çalışır. Örneğin Muâviye'nin Hasan'ın vefatı hakkında Abdullah ile yaptığı bir konuşmada ona “şimdi ehl-i beytin efendisi sen oldun,” dediği söylenir.⁷³ Bu düşünceyi yerleştirmek için Muâviye'ye Abdullah hakkında başka övücü sözler de atfedilir.⁷⁴ Öte yandan *Ahbâr*'da Abdullah'ın Muâviye'nin karşısında Ali'nin imamet hakkını hararetle savunduğunu anlatan rivayetler de vardır. Bu kayıtlara göre Ali'nin haklarını savunmak, onun ölümünden sonra tamamen Abdullah'a düşmüştür. Abdullah, Ali b. Ebî Tâlib ve oğlu Hasan'ın ölümünden sonra derin bir elemle yas tutmaktadır. Muâviye ile yaptığı ateşli tartışmalarda, muhatabının imametteki hak iddialarını çürütmeye çalışmakta ve Ali'ye arka çıkıp onun faziletlerinden veya ona yapılan haksızlıklardan bahsetmektedir. Ona göre Muâviye Osman'ın öldürülüşünü bahane edip Ali'nin imamet hakkını gasp etmiştir. Eğer halifenin kanının intikamcısı olmak imamet hakkı doğuruyorsa, Ömer b. el-Hattâb'ın oğlu hilafeti ondan daha çok hak etmektedir. Muâviye Osman'ın amcaoğlu ise, Ali de Peygamber'in amcaogludur ve Osman ile akraba olmak Peygamber ile akraba olmaktan daha değerli değildir.⁷⁵ Abdullah b. Abbas ayrıca Muâviye'yi Ali'nin faziletlerini ve Peygamber ile olan akrabalığını bildiği halde minberlerden ona sövülmesine izin vermekle suç-

73 *Ahbâr*, s. 42-43.

74 “[Abdullah b. Abbâs'a hitaben:] Seni şu dört özelliğinden dolayı seviyorum: Birinci olarak, Peygamber'in akrabasısin. İkinci olarak, Benû Abdülmenâf dolayısıyla benim ehl-i beytim ve ailemdensin. Üçüncü olarak, Kureyş'in önderi ve dilisin. Dördüncü olarak, baban babamın samimi arkadaşıydı”: *Ahbâr*, s. 62-63. Başka bir rivayette Abdullah, onu Peygamber'in akrabası olduğu için sevdiğini söyleyen Muâviye'ye şöyle demektedir: “Sen beni Peygamber ile olan akrabalığımdan dolayı sevdiğini söylüyorsun. Bu, sana ve Allah'ın Peygamberi'ne iman eden herkese vaciptir. *De ki, ben buna (yaptığım tebliğ görevine karşılık) sizden akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum*”: *Ahbâr*, s. 64-65 (Ayet: 42/23).

75 *Ahbâr*, s. 46-52, 73-76.

lamakta ve ondan bu uygulamayı bir an evvel durdurmasını istemektedir.⁷⁶

E. L. Daniel, böyle rivayetlerin vasiyet argümanının sonradan terk edildiği düşüncesiyle çeliştiğini düşünür. Ona göre bu rivayetler, Ebû Hâşim ve Muhammed b. Ali zamanına kadar Alioğulları ile Abbasoğulları arasındaki ilişkilerin gerçekten de çok iyi olduğunu ve Abbasilerin vasiyet iddiasının doğru olabileceğini gösterir.⁷⁷ Ancak Abbasiler, bir yerden sonra bu argümanı dillendirmekten vazgeçip Şia'nın karşısına yeni iddialarla çıktıklarına göre, *Ahbâr*'ın yazarının Alioğulları ile Abbasoğulları arasındaki ilişkileri iyi göstermeye çabalaması daha makul bir izah gerektirir. İlk bakışta eserin yazılış amacına aykırı gözükse de bu çabanın arkasındaki motivasyon, aslında yaşanmamış olan vasiyet hadisesine gerçekçilik kazandırmak dışında, Alioğullarının da Hâşimî ailesinden olduğu gerçeği yadsınamayacağı için hiç olmazsa ailenin liderliğinin Abdullah b. Abbâs'a ait olduğunu kanıtlamaktı. Abbasiler bu ve başka yollarla Şia'ya Peygamber'in başka akrabaları da olduğu gerçeğini hatırlatıyorlardı. Zamanında Emeviler de aynı şeyi yapmış, ehl-i beyti tüm Abdülmenâf klanını içerecek şekilde genişletmişlerdi.⁷⁸ Şüphesiz Şia için Emevi ailesinin Peygamber ile olan akrabalığını vurgulama çabasının ciddiye alınacak bir tarafı yoktu, zira ehl-i beytten anlaşılan şey Peygam-

76 *Ahbâr*, s. 45. Abdullah b. Abbâs'ın Ali'yi savunmak adına hedef aldığı başka bir isim, Basra'da Ali ile savaşmış olan Ayşe binti Ebî Bekir'dir. Rivayette Abdullah kendisi ile görüşmeyi reddetmesine rağmen izinsiz şekilde Ayşe'nin yanına girer. Ayşe bu davranışından dolayı onu sünnete muhalefet etmekle suçlar. Abdullah bu ithama şöyle cevap verir: "Sen kim, sünnet kim? Sana ve babana sünneti biz öğrettik. Sünnette senden önce geliriz. ... Sen Peygamber'in sana bıraktığı evden nefsin için zalim biri olarak çıktın. ... Eğer Peygamber'in bıraktığı evde olsaydın, izinsiz girmezdik": *Ahbâr*, s. 125.

77 Elton L. Daniel, "The Anonymous 'History of the Abbasid Family' and Its Place in Islamic Historiography", *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), s. 430.

78 Belâzürî, *Ensâb*, s. 159-160; Moshe Sharon, "The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), s. 135-136; Moshe Sharon, "The Umayyads as Ahl al-Bayt", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991), s. 139-142; W. Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayınları, İstanbul, 2001, s. 67.

ber'in en yakın akrabalarıydı. Ne var ki Peygamber'in amcaoğulları olarak Abbasiler, Şia'nın ehl-i beyt üzerinden inşa ettiği bütün meşruiyet söylemini alt üst ettiler. Bu durumda Şia yeni bir argümanla durumunu güçlendirmeye çalıştı: Hilafet Şiî imamların hakkıydı, çünkü Peygamber ümmeti yönetme hakkını Ali ve onun soyundan gelenlere tahsis etmişti.⁷⁹ Abbasiler bu noktada da Şiîlere karşılık vermekte zorlanmadılar, zira bu yeni argüman, Peygamber'in vasiyetini görmezden gelip ümmetin başına geçen ilk üç halifeyi gâsıp yapıyor, ama Ali'yi de buna itiraz etmeyen ve imamet hakkının peşine düşmeyen biri konumuna düşürüyordu.⁸⁰

Kaynaklarda Abbasilerin Şia'nın bu argümanına cevap verirken imametın emanet edildiği kişi olarak Ali'nin yerine Abbâs'ı geçirdiklerini söyleyen bazı kayıtlar bulunur. Örneğin *Ahbâr*'da bir yerde Ömer b. el-Hattâb, Hâşimoğullarının imamet hakkını gasp eden biri olarak takdim edilir; buna göre Ömer bir gün Abdullah b. Abbâs'a Kureys'in imametini neden Hâşimoğullarına vermediğini açıklamak ister. Ona göre Hâşimoğulları, kendileriyle gereğinden fazla iftihar etmektedir. Ömer daha da ileri giderek ona "kalplerinizde bize karşı bitmeyen bir kin ve yok olmayan bir ihanet var," der. Abdullah bu ithamlara cevap verirken önce şu Kur'an ayetini (47/9) zikreder: "Allah'ın indirdiğini beğenmediler ve bu yüzden Allah onların amellerini boşa çıkardı." Daha sonra Ömer'e şöyle seslenir:

Ağır ol Müminlerin Emiri! Hâşimoğullarının kalplerine ihaneti yakıştırma. O kalpler, Allah'ın Peygamberi'nin kalbindendir. Onlar, Allah'ın kirden arındırdığı ve temizlediği bir kavimdir. Yok olmayan kinden söz edişine gelince; bir şeyi

79 Bu düşünceyi işleyen hadisler için bkz. Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 214.

80 Şia, bilhassa imamet konusunda yaşadığı talihsizlikleri Allah'ın belirli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi [Avni İlhan, "Bedâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt V, İstanbul, 1992, s. 290] anlamına gelen *bedâ* kavramı ile izah etmeye çalıştı. Buna göre örneğin hilafet Ali b. Ebî Tâlib ve onun soyundan gelenlere verilmiş, fakat *bedâ* ile Emevilere geçmişti: Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Red 'ala lbni'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, ty., s. 94.

gasp edilen ve onu başkasının ellerinde gören kişi nasıl kin duymaz?⁸¹

Burada imamet hakkı gasp edilen kişinin Abbâs olduğu söylenmez, ama böyle bir ima olduğu kesindir. Aynı kaynağın başka bir yerinde Abbâs'ın imametiyile ilgili açık bir vurgu vardır. Burada Abbasi davasının temellerinin önceleri Muhammed b. el-Hanefiyye'ye dayandığı, bu düşüncenin Mehdi (hd. 158-169/775-785) dönemine kadar devam ettiği, Mehdi'nin dedesi Abbâs b. Abdülmuttalib'in imametinden söz ederek bir değişikliğe gittiği söylenir ve ona şu sözler atfedilir:

İmamet, Peygamber'in amcası Abbâs'ındı. O, insanların en önde geleni, Peygamber'e en yakın kişidir. Ondan sonra sırasıyla Abdullah b. Abbâs, Ali b. Abdullah, Muhammed b. Ali, İbrahim b. Muhammed, Ebû'l-Abbâs, Ebû Ca'fer, Mehdi ve Mehdi'nin çocukları gelir.⁸²

Şîi yazar Nevbahtî de (ö. 310/922?) Mehdi'yi dedesinin imamet hakkından söz eden birisi olarak gösterir. Ona göre Mehdi, ilk dört halifenin gâsıp olduklarını, imametın Peygamber'in amcası, en yakın akrabası ve mirasçısı olması hasebiyle, aynı zamanda bizzat Peygamber tarafından tayin edildiği için Abbâs b. Abdülmuttalib'e –ve onun soyundan gelenlere– ait olduğunu, ümmetin başka imamlar seçerek hataya düştüğünü propaganda etmiştir.⁸³ Abbasi halifelerinin, ilk dört halifeyi Abbâs'ın imamet hakkını elinden alan gâsıplar olarak gördüklerini söyleyebilmek için bu kayıtlardan daha fazlasına ihtiyacımız var. Bu düşünce, sadece Keysâniyye'ye mensup Râvendiyye olarak bilinen fırka tarafından savunulmuş olabilir. Nitekim Mes'ûdî Râvendiyye'yi Horasan halkından ve başka topluluklardan Abbâs b. Abdülmuttalib'in çocuklarının şiası olarak tanımlar. Mes'ûdî'ye bakılırsa bu fırka, Peygamber'in amcasının imamet hakkının gasp edildiğini ve ona bu konuda zulmedildiğini ile-

81 *Ahbâr*, s. 33. Ömer ve Abdullah arasında geçen benzer türde iki tartışma için bkz. *Ahbâr*, s. 129.

82 *Ahbâr*, s. 165.

83 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 171-172.

ri sürmüş, bu imamet hakkını bir Kur'ân ayetine (8/75) dayandırmışlardır: "Allah'ın kitabına göre kan akrabaları birbirlerine [varis olmaya] daha layıktırlar."⁸⁴ Abbasi ailesi muhtemelen bu konuda Râvendîyye'ninkinden farklı bir pozisyon aldı ve Peygamber'in Ali değil de, Abbâs'ı imam tayin ettiğini, fakat bu vasiyetin Ebû Bekir ve ardıllarınca askıya alındığını söylemekten imtina etti. Bunun sebebi Abbâs'ın böyle bir ayrıcalık için pek de uygun bir isim olmamasıydı. Nitekim onun görece geç bir tarihte İslâm'ı kabul ettiği, hatta Bedir savaşında müşriklerle birlikte hareket ettiği söylenir.⁸⁵ Sünnî çevrelerde halife tayini konusunda Ali'nin karşısına çıkarılabilecek en makul isim haliyle Ebû Bekir'di ki Sünnî yazın, Peygamber'in, hastalığından dolayı namaz kıldıramayacak duruma geldiğinde bu iş için Ebû Bekir'i görevlendirmesinin bir atama işareti olduğu düşüncesini işleyip durdu. Abbasiler bu düşüncüyü sorgulamadılar; zira iktidara geldikten sonra uyum sağlamaya çalıştıkları Sünnî çizgi, Abbâs'ı imamet hakkı gasp edilen biri yapmayı engelliyordu. Nitekim *Ahbâr*'ın yazarı, yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere ilk üç halifenin imameti Hâşimoğullarının elinden zorla alındığını ima eden bazı rivayetlerden söz etmekle birlikte Abdullah b. Abbâs'ın ağzından onlar hakkında güzel sözler de aktarır. Bir rivayette Muâviye, Abdullah'a ilk dört halife hakkında neler düşündüğünü sorar. Abdullah, Ali'yi tafdil etmekle birlikte ilk üç halifeyi övgü dolu sözlerle yad eder. Abdullah'ın methiyelerinden Ali b. Ebî Tâlib'e isyan etmiş olan Talha ve Zübeyr'in bile nasiplerini aldıkları görülür.⁸⁶ Böylece eserin yazarı, sahabe ve Râşid halifelerin hepsinin de değerli olduğu şeklindeki Sünnî uzlaşmayı paylaştığını gösterir. Bununla birlikte Abbasiler gitgide daha güçlü şekilde dahil oldukları bu Sünnî uzlaşmayla çelişmeyecek şekilde şu sorunun cevabını da vermek zorundaydılar: Madem Peygamber ile akraba olmak imametın başına geçmek için ayrıcalık doğuruyordu, o halde neden Peygamber'in amcası dururken Ebû Bekir halife olmuştu? Benzer bir

84 *Mürûc*, cilt III-IV, s. 172.

85 Ibn Habîb, *a.g.e.*, s. 162.

86 *Ahbâr*, s. 70-72.

sorunla karşı karşıya kalan Şia çözümü ilk üç halifenin Ali'nin imamet hakkını gasp ettiği varsayımında buldu. Ancak Abbasi-ler için ilk üç halife hakkında böyle bir betimleme yapmak yakışksız olacağından, onlar Peygamber'in hadis formundaki bir grup [*post-eventum*] kehanette sadece Abbâs'ın değil onun soyundan gelenlerin de faziletlerinden söz ettiğini ve amcasına günün birinde hilafetin onlara geçeceği sözünü verdiğini savundular. Bu hadislerle göre, Abbasilerin iktidara gelişi tesadüf değildi ve Peygamber'in on yıllar öncesinden müjdesini verdiği adil hükümdarlar onlardı:

Benden sonra ehl-i beytim felakete uğrayacak, sürülecek, kovulacak. Derken doğu tarafından bayrakları siyah olan bir kavim çıkacak, hayır isteyecek. Fakat istedikleri şey kendilerine verilmeyecek. Bunun üzerine harp edecek ve zafere ulaşacaklar. O vakit istedikleri hayır kendilerine verilecek, ama bu sefer de onlar bunu kabul etmeyecekler. En sonunda bunu ehl-i beytimden bir kişinin üzerine atacaklar. O da öncekilerin haksızlıkla doldurdukları dünyayı adalet ve eşitlikle dolduracak. Sizden biriniz o zamana yetişecek olursa, karlar üzerinde yürümek pahasına bile olsa onlara katılsın.⁸⁷

Definenizin (hilafetin) bulunduğu yerde üç kişi mukatele yapar. Bunların hepsi de bir halifenin (Ali) çocuklarıdır. Fakat hiçbirini onu elde edemez. Sonra doğu cihetinden siyah bayraklar görülür. Bu kavim onları (ehl-i beyt muhalifleri) hiçbir kavmin diğer bir kavmi katliam etmesine benzemeyen bir şekilde katleder. Onu gördüğünüz zaman kar üzerinde sürünerek bile olsa kendisine (siyah bayraklılara) biat ediniz. Çünkü Allah'ın halifesi olan mehdi odur.⁸⁸

Zaman kesintiye uğradığında ve fitneler çıktıktan sonra ehl-i beytimden es-Seffâh diye çağrılan bir adam çıkacak ve [insanlara] para saçacak.⁸⁹

87 Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 588.

88 Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 591-592.

89 Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 206. "Abbâs benim vasim ve varisimdir." "Abbâs b. Abdülmuttalib benim babam, amcam, vasim ve varisimdir." "Allah, amcam

Bu türden kehanetlere *Ahbâr*'da da yer verildi. Burada geçen bir rivayete göre Muâviye Hâşimoğullarına Peygamber ile akraba olmanın tek başına kişiye imamet hakkı vermediğini, eğer öyle olsaydı amca Abbâs'ın halife olması gerektiğini, ama onun bu konuda hiçbir çaba sarf etmediğini hatırlatır. Abdullah b. Abbâs'ın bu sözler karşısındaki savunması şöyle olacaktır:

Bizleri Peygamber'den sonra hilafeti talep etmekten alıkoyan şey, onun bize vermiş olduğu sözdür. Hilafeti [zamanı gelene kadar] bize yasaklamasına rağmen eğer onu isteseydik alırdık. ... Hiç kimse hakkını aramayı terk etmekle ayıplanmaz. Kişi, hakkı olmayan bir şeyi istemekle ayıplanır.⁹⁰

Muâviye ile Benû Hâşim'i temsilen Abdullah arasında geçtiği söylenen başka bir tartışmada imametın günün birinde Abbasilere geçeceği iddiası, Peygamber'e atfedilen bir söz ya da ke-

Abbâs ve çocuklarının bedenine cehennem ateşini haram kılmıştır." "Allah beni dost edinmiştir. Kıyamet gününde benim yerim ve İbrahim'in yeri cennette karşı karşıya durur. İki *halil* arasında bir mümin, Abbâs durur. O aramızdadır." "Peygamber İbnü'l-Abbâs'a dedi ki: Eğer ailen Sevâd'a yerleşir, siyah giyinir ve onların şiası ehl-i Horasan olursa, bu iş (imamet) onlarda kalacaktır; ta ki onlar imameti İsa b. Meryem'e ulaştırana kadar." "Peygamber amcasına baktı ve dedi ki: Bu, amcam ve kırk halifenin babasıdır. Kureyş'in en iyisidir. Onun soyundan gelen es-Seffâh, el-Mansûr ve el-Mehdi, Kureyş'in en güzelleridir. Ey amcam! Allah, bu işin (imamet) başını benimle açtı, senin soyundan gelen biriyle kapayacak." "Cebrail yanıma indi. Üzerinde siyah bir elbise ve siyah bir sarık vardı. Ona 'daha önce yanıma geldiğinde sen de hiç görmediğim bu şeyler nedir' diye sordum. Dedi ki, 'amcam Abbâs'ın soyundan gelen hükümdarlar böyle görüneceklerdir.' 'Onlar haklı mıdır?' diye sordum. Cebrail 'evet' dedi. Ben de 'Allahım! Abbâs ve çocuklarını nerede olurlarsa olsunlar bağışla' dedim. Cebrail, 'ümmetine Allah'ın İslâm'ı bu siyah ile güçlendireceği bir zaman gelecek' dedi. Ona 'ümmetin riyaseti kimin elinde olacak' diye sordum. 'Abbâs'ın soyundan gelenlerin' dedi. 'Onların taraftarları kimlerden olacak' diye sordum. 'Horasan halkından' diye cevap verdi": Bu hadisler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât mine'l-Ehâdisi'l-Merfû'ât*, Dârü İbni Hazm, Beyrut, 2008, s. 318-323. Başka örnekler için bkz. Dırâr b. Amr, a.g.e., s. 115; İbn Tıktakâ, a.g.e., s. 143; İbn Kesîr, a.g.e., cilt IX-X, s. 741; Sü-yûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 209; Makdisî (el-Mutahhar), a.g.e., cilt VI, s. 56; Asma Afsaruddin, "In Praise of the Caliphs: Re-creating History from the Manâqib Literature", *International Journal of Middle East Studies*, 31/3 (1999), s. 335; Moshe Sharon, "Notes on the Question of the Legitimacy of Government in Islam", *The Israel Oriental Studies, X: Religion and Government in the World of Islam*, ed. Joel L. Kraemer ve Ilai Alon, 1980, s. 118; Bedr, a.g.e., s. 101.

hanet ile değil de, doğrudan Kur’ân ve nübüvvet ile ilişkilendirilir. Rivayet gelecekte imamete sahip olacak grubu bütün Hâşimoğullarını içerecek şekilde genişletir. Ama neticede Muâviye’nin muhatabı, Abdullah’tır ve o gelecekte iktidara Hâşimoğullarının geçeceğini haber verirken aslında Benû’l-Abbâs’ı kastetmektedir:

Muâviye: Sizler (Hâşimoğulları) hilafetin sizin hakkınız olduğunu iddia ediyor, Peygamber’in ehl-i beyti olduğunuzu söylüyor ve “hilafet nasıl bizden başkasında olabilir” diyorsunuz. Hilafet Kureyş’te ammenin rızası ve hassanın şurası ile intikal etmiştir. İnsanlar “keşke [imametın başında] Benû Hâşim olsaydı, bu din ve dünyamız için daha hayırlı olurdu” dememişlerdir. Onlar, sizin üzerinizde ittifak etmemişlerdir. Sizler, [içinizden] bir mehdi, bir kâ’im [çıkacağını] ve Hâşimî bir mülk olacağını iddia ediyorsunuz. Mehdi, İsa b. Meryem’dir. **Abdullah:** Şayet biz nübüvvet ile hilafeti hak etmiyorsak, ne ile hak ediyoruz? Nübüvvet ve hilafetin bir araya gelemeyeceği sözüne gelince; Allah’ın şu sözüne ne dersin?: “Şüphesiz biz İbrahim’in ailesine kitap ve hikmet verdik. Onlara büyük bir hükümlerlik bahsettik.”⁹¹ Biz, İbrahim peygamberin ailesiyiz. Allah’ın onlar ve bizim hakkımızdaki emri birdir. Sünnet bizim için ve onlar için komşudur. İnsanların bizim yanımda toplanmadıkları sözüne gelince; onların bizi yoksun bıraktıkları şey, bizim onları yoksun bıraktığımız şeyden daha büyüktür. Bizim mehdi, kâ’im ve Hâşimî bir mülke sahip olacağımızı iddia etmemiz sözüne gelince; iddia etmek Allah’ın kitabında şüphe etmek demektir. Fakat biz mülk sahibi olacağımıza ve yeryüzünü adaletle dolduracak bir mehdi çıkaracağımıza şahadet ederiz.⁹²

Son örnek bir hadistir. Abdullah b. Abbâs’ın vefat etmeden önce oğlu Ali’ye vasiyette bulunurken Peygamber’den şu hadisi nakleder:

91 4/54.

92 *Ahbâr*, s. 51-52.

Peygamber'in dedene şunu dediğini duydum: "Bu iş (imamet), Ümeyyeoğulları onun başından ayrıldıklarında senin çocuklarına geçecek. Onlardan her kim idarenin başına geçerse, ümetin başı olacak, Allah'tan korkacak, adaletle amel işleyecek ve Peygamber'i kendine rehber edinecek. Yolu takip edilme-yi en çok hak eden kişi, ona (Peygamber) akrabalıkta en yakın olan kişidir."⁹³

Peygamber'in imametın Abbasoğullarına geçeceğini öngördüğü bazı rivayetlerde Ali b. Ebî Tâlib'in de adı geçer. Buna göre bizzat Ali Peygamber'den bu kehaneti işitmiştir. Burada amaç Şia'ya Ali'nin de Benû'l-Abbâs için takdir edilen geleceği bildiğini ve onayladığını göstermektir. Böyle bir rivayette Ebû Hâşim, Muhammed b. Ali'ye imamet hakkını devrederken bunun aslında dedesi Ali'nin vasiyeti olduğunu söyler ve Ali'nin, oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye şunları söylediğini rivayet eder:

Ya oğul! Benden sonra güç yetirilemeyecek, size takdir edilmiş olan şey (imamet) için kanlarınızı dökmeyin. Bu iş, sizden sonra Abdullah b. Abbâs'ın soyundan gelen amcanıza ve onun ailesine aittir.⁹⁴

Diğer bir örnekte, Ebû Hâşim, Muhammed b. Ali'ye, babasının Ali'den şu sözleri işittiğini anlatır:

Abbâs, bir gün Allah'ın Resûlü'ne uğradı. [O sırada] ... Peygamber'in yanındaydım. Bir döseğe uzanmıştı. Abbâs'a da bir döseğe uzattı ve oturmasını söyledi. Ona yaklaştı ve gizlice bir şeyler söyledi. Ne söylediğini duymadım. Sonra Abbâs kalkıp gitti. Gözden kaybolduğunda Peygamber bana şöyle dedi: "Ya Ali! Üzerindeki ağırlığı gider. Benden sonra senin imamete nasibin yoktur. İmamet onun (Abbâs) ve çocuklarındır."

93 *Ahbâr*, s. 130. Abdullah'ın aynı kehanette bulunduğu başka bir rivayet için bkz. Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 170. Ali b. Abdullah ve Muhammed b. Ali'nin tıpkı baba/dedeleri gibi iktidarın nasıl kendi çocuklarına geçeceğini anlattıkları haberler için bkz. *Ahbâr*, s. 138, 139-140, 168-169; Belâzürî, *En-sâb*, s. 81-82; Ibn Kuteybe, *el-İmâme*, s. 284.

94 *Ahbâr*, s. 186.

Ebû Hâşim sözlerini şöyle sürdürür:

Babam bana [dedem] Ali'nin Peygamber'in verdiği ahdi rüyasında gördüğünü haber verdi. [Dedem] Ali, rüyayı şöyle anlatmış: "Mescitte büyük bir sofra ve sofranın üzerinde koyun kelleleri vardı. Önce Ebû Bekir geldi, sofraya oturdu, az bir şey yedi ve kalktı. Sonra Ömer geldi, oturdu ve uzun süre kellelerden yedi. Sonra Osman geldi ve aynı şeyleri yaptı. Sonra Ümeyyeoğulları geldiler. Uzun süre kellelerden yediler. Sonra Abdullah b. Abbâs, oğlu ve torunu geldiler. Sofranın üzerindeki her şeyi yediler. Ben onlarla birlikte yemedim." [Dedem] Ali, bu rüyayı Peygamber'e anlatmış ve o şöyle buyurmuş: "İslâm'ı bize açan ve onu bizimle kapayan Allah'a hamdolsun. Bu kavim yönetimi ele alacak ve İslâm Abdullah b. Abbâs'ın çocukları ile mühürlenecek." Sonra Allah'ın Resûlü şu ayeti okumuş: "Allah, içinizden iman edip de sâlih amel işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkuların ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaatte bulunmuştur. Onlar Bana kulluk eder ve Bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fâsıkların ta kendileridir."⁹⁵ O halde imamet senindir. Onu sana emanet ettim.

Muhammed b. Ali vasiyeti aldıktan sonra Ebu Hâşim'in istediği kişileri içeri alır. Ebû Hâşim onlara şöyle diyecektir: "Bu (Muhammed b. Ali), sizin efendinizdir. Onu imam kabul edin ve ona itaat edin. Vasiyet ona ulaşmıştır."⁹⁶ Diğer bir rivayete göre, Muhammed b. Ali ile Ebû Hâşim, yanlarında o sırada dört yaşında olan Muhammed'in oğlu İbrahim varken şöyle bir konuşma yaparlar:

Muhammed: Ya amcaoğlu! Biz Abbasoğullarının, Hâşimoğullarının bayrakları hakkında söylenen şeylerde bir nasibi var mıdır?

95 24/55.

96 *Ahbâr*, s. 186-188. Diğer bir rivayette Ali b. Ebî Tâlib'in Abdullah b. Abbâs'a "halifelerin babası" diye hitap ettiği söylenir: Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 56-57; *Ahbâr*, s. 134-135; İbn 'Abdirabbih, *a.g.e.*, cilt V, s. 360.

Ebu Hâşim: Bu iş (imamet) Peygamberinizin ehl-i beytinden sadece size aittir.

Muhammed: Bu nasıl olacak?

Ebû Hâşim: Şu çocuğu görüyor musun? Yani İbrahim'i. O *sâhibu'l-emr*dir (ileride imam olacaktır). İmamete ulaşmak üzereyken Benî Ümeyye ona karşı tetikte olacak ve onu öldürecek. Senin Abdullah ve Ubeydullah adında iki oğlun daha olacak. Onlar hükmedecek ve mülk, o ikisinin evlatlarında devam edecek.⁹⁷

Emevi aile üyelerinin de Abbasilerin gelişi ile ilgili kehanetlerden haberdar olup bunlara inandıklarından söz eden, böylece Emevilerin neden Şiîleri değil de Abbasileri rakip olarak gördüklerini açıklamış olan rivayetler bulunur. Böyle bir rivayette Emevi emiri Hâlid b. Yezîd, halife Abdülmelik b. Mervân'a kendisine ulaşan bilgilere göre Muhammed b. Ali'nin çocuklarının hilafetin başına geçeceklerini ve Mesih gelene kadar bu makamın başında kalacaklarını söyler.⁹⁸ Abbasoğullarının iktidara geçeceklerini haber veren diğer bir Emevi, halife Velîd b. Yezîd'dir. Rivayete göre bir gün Muhammed b. Ali oğulları Ebû'l-Abbâs ve Ebû Ca'fer ile birlikte Velîd'i ziyaret eder. Saraydan ayrıldıklarında Velîd, onların Emevi hilafetini sona erdiren kişiler olacağını haber verir ve bu konuda teferruata da girer: "Onlardan yirmi dört adam hükmedecek. Bunlardan sekizinin adı Abdullah, sekizinin adı Muhammed olacak. Diğer sekizi de başka isimler taşıyacak." Velîd, bunları nereden bildiğini soranlara, Mağrip valisinin *Dânyâl*'in⁹⁹ (Daniel) kitabından kendisine mektupla gönderdiği pasajlara işaret eder.¹⁰⁰ İmametin Abbasoğullarına geçeceğini haber veren başka bir rivayette kehanetin söylettirildiği kişi bu defa Abdülmelik b. Mervân'dır: Ali b.

97 *Ahbâr*, s. 185. Makdisî (el-Mutahhar) tarafından kaydedilen diğer bir rivayette, Muhammed b. Ali'ye hilafetin onun çocuklarına geçeceği müjdesini veren kişi Muhammed b. el-Hanefiyye olarak gözüktür: *A.g.e.*, cilt VI, s. 59.

98 Belâzürî, *Ensâb*, s. 85-86; *Ahbâr*, s. 168.

99 Kitâb-ı Mukaddes'e göre Benî İsrâil peygamberlerinden biri: Ömer Faruk Harman, "Dânyâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt VIII, s. 480.

100 *Ahbâr*, s. 169-170.

Abdullah'a zulmedip ona söven Velid b. Abdülmelik, rüyasında babasını görür: Abdülmelik oğluna şu sözlerle seslenmektedir: "Ali b. Abdullah'tan ne istiyorsun? Ona zulmettin. Vallahi o değil, onun çocukları sizden imameti alacaktır."¹⁰¹ Son Emevi halifesi Mervân b. Muhammed'in de bu kehanetten haberi olduğu söylenir. Rivayete göre Mervân, kâtibine, kitaplarda imametinin Emevilerden çıkacağı bilgisinin yer aldığını söyler ve ona böyle bir durumda Abbasilere katılmasını nasihat eder.¹⁰²

Hilafetin Abbasoğullarına geçeceği kehanetinde bulunan haberler, Emevilerden ziyade Alioğullarını hedef almaktaydı. Bu haberler, Emevi iktidarı düştükten ve Abbasi rejimi tesis edildikten sonra dolaşıma sokuldu. Dolayısıyla mesaj doğrudan Şia'ya gidiyor, hilafetin başına Şiî bir imamın geçmesinin Peygamber'in Abbasoğullarına verdiği sözden ötürü imkânsız olduğu ima ediliyordu. Bazı haberler, hilafetin Abbasoğullarına geçeceğini söylemekle kalmıyor, açıkça Alioğullarının bu konuda hiçbir nasiplerinin olmadığını ifade ediyordu. Böyle bir örnekte, yine Hâlid b. Yezîd, Ebû Hâşim'in Emevi hilafeti için tehlikeli biri olduğunu düşünen ve onu hapsedmek isteyen halife Velid'e, onun korkulacak biri olmadığını, asıl Ali b. Abdullah b. Abbâs'ın oğullarının gelecekte tehlike oluşturacağını söyler. Velid, bunun ne zaman olacağını merak eder. Hâlid'e göre henüz korkmak için erkendir; ne var ki ileride Emevi ailesi içinde kargaşa çıkacak, doğudan siyah bayraklılar (Horasanlı isyancılar) çıkıp hilafeti onların elinden alacaklardır.¹⁰³ Bir grup rivayete göre, Mervân b. Muhammed de Emevi hilafetinin sonunu getirecek kişinin Muhammed b. Abdullah (en-Nefsü'z-Zekiyye) olmayacağını, imametinin onun amcaoğullarına, yani Abbasilere geçeceğini bilmekteydi; bu yüzden Muhammed ve onun faaliyetleri hakkında en ufak bir endişesi yoktu.¹⁰⁴

Daha önce Abbasilerin meşruiyet söylemlerini büyük ölçüde Şia'nın hilafetteki hak iddialarına verdikleri cevaplarla şekil-

101 Belâzûrî, *Ensâb*, s. 88.

102 Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 79.

103 *Ahbâr*, s. 178-179.

104 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 218-219, 227-228.

lendirdikleri söylenmişti. Onlar otoritenin kaynağını Şiilikten ilham alarak Peygamber ile olan akrabalık bağında ve onun sünnetinde aradılar. Dönemin dinî-siyasî partileri, şifahi geleneğe dayandığından tahrife açık olan sünneti zorlanmadan anakronik bir malzemeye dönüştürebiliyor, böylece onda kendilerinden bir şeyler bulabiliyorlardı. Ancak Şia daha da ileri gitti ve zamanla Ali ve onun soyundan gelenlerin imamet hakkını daha aşkın bir kaynaktan aramaya başladı. Buna göre imam *nass*¹⁰⁵ ile tayin edilmişti, yani onun yöneticilik hakkı Kitap [ve sünnetin] hücciyeti ile sabitti. Bu düşüncenin tam olarak ne zaman ortaya çıktığı belirsizdir. Muhammed b. Abdullah tarafından Mansûr'a gönderildiği söylenen mektupta, imamın *nass* ile tayin olunduğu düşüncesi yoktur. Mansûr ile Muhammed arasındaki mektuplaşmanın tarihsel gerçekliği kuşkuludur olduğundan mektup bu argümanın ortaya çıkış zamanı hakkında ipucu vermez. 1./7. yüzyılın sonlarına doğru Şiî şair Kümeýt b. Zeyd'in (ö. 126/744), şiirlerinde *nass* ile tayin düşüncesini savunduğu görülür.¹⁰⁶ Ancak ihtilalin hazırlık sürecinde *nass* ile tayin düşüncesine atıf yapılmadığı ve insanlar sadece Peygamber'in ailesinden *er-Rızâ*'nın imametine davet edildiğinden, bu düşünce muhtemelen Abbasi-ler iktidara geldikten, özellikle de Muhammed b. Abdullah isyanının başarısız olmasından sonra olgunlaşmaya başladı. İmameti Şiî imamlara ait tanrısal bir hak olarak gören anlayış, Ali'nin Peygamber'den, onu Kur'an'ın batınî manasına vakıf kılan özel bir bilgi (*ilm*) aldığı ve bu bilginin kalıtsal olarak bir imamdakiğine geçtiği düşüncesiyle daha da pekiştirildi.

Şiîliği basit bir siyasî partizanlık olmaktan çıkarıp dinî bir fırkaya dönüştüren bu iddialar, Abbasi hükümdarlarının kendilerini Allah'ın halifesi olarak takdim etme çabalarına ilham vermiş olmalı. Onların, Şiî imamlarda görmeye alışık olduğumuz bazı özellikleri başta Abdullah b. Abbâs olmak üzere kendi atalarında arama teşebbüsünde de aynı motivasyon görülüyor. *Ah-bârü'l-Abbâs*'ın ilk sayfaları Abdullah'ın üstün faziletleri ve dinî niteliklerini anlatan rivayetlerle doludur. Söz gelimi Peygam-

105 Kur'an ve sünnetle sabit, tevil gerektirmeyen dinî hüküm.

106 Sharon, "The Development of the Debate", s. 137.

ber'in, amcaoğlu Abdullah için şöyle dua ettiği aktarılır: “Allah’ım! Onu dinde fakih yap ve ona tevil öğret.”¹⁰⁷ Bu dua, Şîî imamlara atfedilen ayrıcalıklı tefsir otoritesinin onlara özgü olmadığını ima eder. Abdullah’ın Ali b. Ebî Tâlib’in akıbetini önceden haber verdiğini anlatan rivayet ise, onun Şîî bir imam gibi gaybı bilen biri olduğunu göstermek üzere kurgulanmıştır. Bu rivayete göre, durumu günden güne kötüleşen Ali, Abdullah’ın söylediklerinin doğru çıkması üzerine amcaoğlu için, “o ince bir örtüden gaybı görmüştür,” diyecektir.¹⁰⁸ Konusu Abdullah’ın üstün tevil yeteneği olan başka bir rivayet de şöyledir: Bizans hükümdarı, ancak hikmet ve ilim sahiplerinin cevaplayabileceği çok sayıda sır ve soruyu bir mektupla Muâviye’ye iletir. Muâviye, sorulara cevap bulmakta aciz kalır ve imparatorun kendisini küçük düşürmesine izin vermemek için Abdullah’a başvurur. Abdullah, bütün soruları büyük bir maharetle cevaplar. İmparatora gönderilen bu cevaplar, ona şunları söyler: “Bir nebi veya nebinin ailesinden biri dışında kimse bu soruları bilemez.”¹⁰⁹ Başka bir rivayette Muâviye, bu kez kimsenin tevil edemediği iki ayet için Abdullah’a müracaat eder. Abdullah, verdiği cevaplarla bir kez daha ilmini konuşturur ve Muâviye’nin takdirini kazanır.¹¹⁰ Abdullah’ın ilminin methedildiği başka bir rivayete göre, Muâviye bir defasında emrindekilere işin içinden çıkamadıkları meseleleri Abdullah’a havale etmelerini emreder. Çünkü ona göre, Peygamber’den sonra tevil ilmini Abdullah’tan daha iyi bilen biri olmamıştır.¹¹¹ *Ahbâr*’ın yazarının, Abdullah’ın biyografisine ayırdığı bölümde bu anekdotları dikkatlice ve belirli bir amaca hizmet edecek şekilde seçtiği çok açıktır. Bu anekdotların vazifesi, ehl-i beytin Allah tarafından günah ve kirden arındırıldığını söyleyen Kur’ân ayetine¹¹²

107 *Ahbâr*, s. 25-27. Ayrıca bkz. Buhârî, *Sâhihu’l-Buhârî*, Dârü’t-Ta’sil, Beyrut, 2012, cilt V, s. 66.

108 *Ahbâr*, s. 37-38.

109 *Ahbâr*, s. 66-67.

110 *Ahbâr*, s. 68.

111 *Ahbâr*, s. 69.

112 33/33: “... Ey Peygamber’in ev halkı! Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”

uygun şekilde, Abbasoğullarının özel ve kusursuz birer fazilet ve dindarlık örneği oluşturdıklarını göstermektedir.¹¹³

Kaynaklarda ara ara Abbasi halifelerinin her şeye rağmen Şiî imamlara saygı duyduklarına, vefat etmeleri veya öldürülmeleri durumunda arkalarından yas tuttuklarına ya da kendilerini onlarla akraba gördüklerine dair anekdotlar yer alır. Böyle bir örnekte *Sâhibu'l-Fah* Hüseyin b. Ali,¹¹⁴ halife Hâdi'nin (hd. 169-170-785-786) onunla savaşmak üzere görevlendirdiği Musa b. İsa tarafından mağlup edilip öldürülür. Oysa halife, Musa'ya Hüseyin'i sağa salım kendisine getirmesini emretmiştir. Hâdi, emrini çiğnediği için Musa'nın mallarına el koyar. Hüseyin'in kafasını başkente getirenler, mutlu ve keyifli bir şekilde Hâdi'nin huzuruna çıkarlar. Ama Hâdi son derece üzgündür; ağlayarak onları şu sözlerle azarlar:

Sanki bir Türk ya da bir Deylemlinin kafasını getirmiş gibi gülererek yanıma geliyorsunuz. Ancak bu, Allah'ın elçisinin torununun kafasıdır. Allah adına sizden alabileceğim en hafif intikam, size herhangi bir ödül vermemektir.¹¹⁵

Bu rivayet şüphesiz Hüseyin'in trajik ölümünden halifenin sorumlu olmadığını, isyan halinde olsalar dahi Peygamber'in soyundan gelenlerin Abbasi sarayında hürmet gördüğünü anlatmaya çalışır. Amaç, Kerbela'da Hüseyin b. Ali'nin başına gelenlerden dolayı kınanan Emevilerle aynı kefeye konmamaktır. Bu türden rivayetlere Şiî kaynaklarda da rastlamak oldukça ilginçtir. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*'de geçen çarpıcı bir örnek, Mansûr'un Şiî isyancı İbrahim b. Muhammed'in öldürülmesinden dolayı yaşadığı üzüntüyü konu alır. Rivayete göre İbrahim'in başı Mansûr'a getirildiğinde, o derin bir üzüntü ile ağlar, öyle ki oradakiler halifenin gözyaşlarını İbrahim'in yanaklarında görürler.¹¹⁶

113 Daniel, *a.g.e.*, s. 427.

114 Hüseyin b. Ali b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib.

115 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 237. Rivayetin değişik versiyonları için bkz. İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 191; İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 276. Benzer bir örnek için bkz. Kummî, *'Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, Müessesetü'l-Ensâriyan li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, Kumm, 2006, s. 448-449.

116 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 302; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 513.

Taberî de aynı rivayetten söz eder ve başka ayrıntılar ekler. Buna göre İbrahim'in başı getirildiğinde Mansûr bir huzura kabul gününü tertip eder. Halifenin huzuruna çıkanlar onu memnun etmek için İbrahim'e hakaret ederler. Bunun üzerine Mansûr'un rengi değişir. O sırada bir kişi halifeye kuzenini kaybettiği için başsağlığı diler ve halifenin morali düzelir. Dışarıda sıra bekleyen kişiler bunu öğrenir ve içeri girince aynı şeyi yaparlar.¹¹⁷ Benzer bir rivayette İbrahim b. Abdullah'ın başı Mansûr'un önüne konduğunda cellâtlardan biri eğilip onun yüzüne tükürür. Mansûr, hemen celladın burnunun kırılmasını emreder ve muhafızlar onun üzerine saldırırlar.¹¹⁸ Mansûr'un vefatına çok üzüldüğü Şîî imamlardan bir diğerrinin Ca'fer es-Sâdık olduğu söylenir. Rivayete bakılırsa Mansûr, bu ölüm karşısında gözyaşlarına boğulmuş ve amcaoğlunu saygıyla anmıştır.¹¹⁹ Başka bir rivayette bu kez Mehdi, kendisine karşı ayaklanan ve Ali b. Ebî Tâlib hakkında kötü konuşan Abdüsselam b. Hâşim'e gönderdiği bir mektupta, bir hadisle düşmanına Ali b. Ebî Tâlib'in Peygamber'in yanındaki üstün konumunu hatırlatmaktadır: "Ben kimin mevlâsıysam, Ali de onun mevlâsıdır."¹²⁰

Bu rivayetler, askerî ve ideolojik rekabete rağmen Abbasilerin Şia ile uzlaşma ihtimalinden kolay kolay vazgeçemediklerini hissettiriyor. Asıl ilginç olan şey, iki parti arasındaki ipler tüm uzlaşma ihtimallerini ortadan kaldıracak şekilde koptuğunda, Abbasilerin gitgide fanatikleştiğini düşündükleri Şia karşısında Emevilerin bıraktığı mirasla barışmayı tercih eden ehl-i sünnetin etkisinde kalarak "Emevilerin dinsizliği"nden daha az söz eder hale gelecek olmalarıdır.

117 Taberî, *a.g.e.*, s. 1560; Rivayetin farklı bir versiyonu için bkz. Ya'kübî, *Târih*, cilt II, s. 318.

118 Taberî, *a.g.e.*, s. 1596. Benzer rivayetler için bkz. Câhız, *Kitâbu't-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*, nşr. Ömer et-Tabbâ', Dârü'l-Erkam, Beyrut, ty., s. 190-191; Se'âlibî, *Âdâbu'l-Mülûk*, nşr. Celil el-'Atıyye, Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrut, 2005, s. 220.

119 Ya'kübî, *Târih*, cilt II, s. 323.

120 Halife b. Hayyât, *a.g.e.*, s. 361. Başka bir örnek için bkz. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 854.

EMEVİ GEÇMİŞİNE YAKLAŞIMLAR

Allah onların dalaletinden sonra insanları bizimle hidayete erdirdi. ... Bizimle hakkı ortaya çıkardı, batılı yok etti. ... Allah bunları lütuf ve ihsan olarak Peygamber'e de nasip etmişti. Allah onu yanına alınca, imamet işini ashabı üstlendi. Onlar kendi aralarında istişare ederek işlerini gördüler. Ümmetin mirasını bir araya getirdiler, bu mirası adaletli şekilde idare ettiler, kullanılması gereken yerde kullandılar, hak edenlere bağışladılar. ... Sonra Benû Harb ve Benû Mervân¹ ortaya atıldılar, imameti gasp edip elden ele değiştirdiler. İmamet konusunda zulmettiler, onu tekellerine aldılar. ... Sonunda Allah onlara ölüm yazdı, ... bizim ellerimizle onlardan intikam aldı. Hakkımızı bize teslim etti.²

– İBNÜ'L-ESİR, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 776

Abbasiler iktidara geliş başarılarını Emevilerin “dinsizliğini” konu alan uzun soluklu bir propagandaya borçluydular. Onlara göre Emeviler; gâsıp, günahkâr, sefih ve hatta İslâm'ı yok etmeyi ve câhiliyye dönemine geri dönmeyi arzu eden insanlardı; bu yüzden Müslümanların yönetim işini bu “gâsıp” ailenin elinden almak dinî bir vecibeydi. Seffâh, Kûfe minberinde halife olarak verdiği ilk hutbeyi Emevilerin “kötü amelleri”ne ayırmış, ondan sonra söz alan Dâvûd b. Ali yeğeninin sözlerini tasdiklemişti. Her iki konuşmacı da bir kez daha Emevileri Allah'ın dinini hafife almakla, haramları helal kılmakla, Peygam-

1 Emevi ailesinin iki kolu.

2 Seffâh'ın halife olarak biat aldığı gün Kûfe minberinde yaptığı rivayet edilen konuşmadan bir pasaj.

ber ve ashabının iyi ve adil yönetiminden uzaklaşmakla ve bidatler çıkarmakla itham etti.³ Abbasiler, bir süre daha bu söylemi canlı tutmaya dikkat ettiler; Kur'ân ve sünneti ihya etmek, zulüm ve fesadı ortadan kaldırmak için ayaklandıklarını hatırlatmayı sürdürdüler.⁴ Oğlu Yezîd'i halef tayin etmekle Muâviye'nin selefin sünnetinden saptığı ve hilafeti krallığa (*mülk*) dönüştürdüğü düşüncesini yaydılar. Bu düşünce ehl-i sünnet içinde de yaygın şekilde kabul görmüş ve Peygamber'e atfedilen bir hadisle desteklenmişti: "Benden sonra hilafet otuz yıl sürecek, sonra mülke dönüşecek."⁵ Bu sözler, Emevilerin ilk dört halifenin sahip olduğu meşruiyetten yoksun oldukları anlamına geliyordu; zira mülk, Allah'ın emirleriyle uyumlu olmayan ve yönetim işinin babadan oğula geçmesi suretiyle tek bir ailenin elinde bulunduğu yönetim biçimi demekti. Müslümanların en büyük düşmanı Bizans İmparatorluğu bir mülk ve Bizans kralı da bir melikti. Aynı şey Sâsâni hükümdarı (*kisra*) için de geçerliydi ki Câhız, Muâviye iktidarı ele geçirdiğinde imametın kisra krallığına (*mülk kisreviyy*) dönüştüğünü söylüyordu.⁶

Mülk yakıştırması, Emevilerin hilafeti babadan oğula geçirme kuralını ihdas etmelerinden başka ilk dört halifeninkinden çok farklı bir imaj ve yaşam biçimi benimsedikleri suçlamasını içerir. Bilhassa Emevi hilafetinin kurucusu Muâviye, bir kral gibi davranmaya başladığı için kınanır.⁷ Bu söylemde o ve ardılları, lüks ve dünyevî zevk peşinde koşan idarecilerdir ve bu özellikleri, Allah'ın Müslümanların yönetim işini onların ellerinden almasına sebep olmuştur. Uydurma olsun ya da olma-

3 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 284, ayrıca bkz. s. 291; Dîneverî, *a.g.e.*, s. 536; Belâzûrî, *Ensâb*, s. 141-143; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 455-456.

4 Belâzûrî, *Ensâb*, s. 87.

5 Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ'*, nşr. Hassân Abdülmennân, Beytül-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan, 2004, cilt I, s. 403; cilt III, s. 3890.

6 Câhız, "Risâle fi Nâbite", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt II, s. 8. Ayrıca bkz. İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 510, 553; Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Cep Kitapları, s. 67-68.

7 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 124.

sın aşığıdaki pasaj, Abbasiler ve Abbasi yanlısı çevrelerin Emevi yönetiminin “dünyeviliğı” ile ilgili algılarını çok iyi yansıtır. Rivayete göre Mansûr, son Emevi halifesi Mervân'ın Nüb-ye'ye kaçan, ama daha sonra yakalanarak hapse atılan oğlu Abdullah'ı çağırır ve ondan kaçak halde yaşadığı Nübye'de başın-
dan geçenleri anlatmasını ister. Abdullah, Nübye kralının ora-
da kendisini ziyaret ettiğini söyler ve aralarında geçen şu diya-
loğı aktarır:

Kral beni görmeye geldiğinde üç gündür Nübye'deydim. Önü-
ne değerli bir halı serilmesine rağmen yere oturdu. Ona neden
halımızın üstüne oturmadığını sordum. “Çünkü ben bir kra-
lım ve kralın görevi, kendini yücelten Allah'ın gücü karşısında
alçakgönüllü olmaktır” dedi. ... Daha sonra “kitabınızın yasak-
lamasına rağmen neden şarap içiyorsunuz” diye sordu. “Köle-
lerimiz ve taraftarlarımız bunu yapma cüretine sahipler” de-
dim. ... Kral, “kitabınızın ve dininizin yasaklarına rağmen ne-
den sırmalı kumaş, ipek ve altın kullanıyorsunuz” diye sordu.
“İktidar bizden gidince dinimize giren Acemlerden destek is-
tedik ve bu kıyafetleri onlardan aldık” dedim. ... Kral dedi ki;
“Hayır! Sizin halkınız, Allah'ın yasakladığı şeyleri kendilerine
helal kıldılar. Siz Allah'ın emirlerini çiğnediniz ve yönettiğiniz
insanlara zulmettiniz. Sonra Allah iktidarı sizden aldı ve sizi
suçlarınızın rezilliğı ile kuşandırdı. Allah'ın intikamının sınırı
bilinmez. Verdiği ceza, benim ülkemdeyken size isabet edebi-
lir ve sizinle birlikte beni de vurabilir. Misafirin hakkı üç gün-
dür. İhtiyaç duyduğunuz şeyleri alın ve ülkemden ayrılın.”⁸

Abbasilere göre Emevilerin gayri İslâmî tutum ve kararları, Nübye kralına atfedilen bu sözlerde olduğu gibi iktidarın ne-
den başka bir hanedana geçtiğı sorusunun cevabıydı. Başka bir
ifadeyle “Emevilerin dinsizliğı”, Abbasilere en az Peygamber'in
ehl-i beyti olmak kadar iktidarı onların elinden alma hakkı ve-
riyordu. Çok erken bir dönemden itibaren siyasî rakiplerin
dinsizlik ya da dini hafife almakla suçladığı bir siyasî kültürde
Abbasilerin de aynı yöntemle başvurmaları şaşırtıcı değildi. Bu

söylem, Peygamber'in ehl-i beyti olmak tek başına imameti ele geçirme hususunda Abbasilere ruhsat vermediği için daha da önem kazandı. Tâlibî ailesinin rakip bir ehl-i beyt tanımı yaptığı, hatta zamanında Emevilerin bile kendilerini Peygamber'in akrabaları olarak tanıttıkları⁹ düşünüldüğünde, Abbasilerin neden iktidara gelişlerini haklılaştıracak başka gerekçeler aradığı anlaşılabilir. Yürüttükleri ve işe yarayacağını tahmin ettikleri mantık şuydu: Emevileri devirmiş olmak başlı başına Abbasi yönetimin meşruiyetini ispatlar. Sâbık yönetim dinî değer ve ilkeleri hiçe saymıştır; bunun intikamını almak ve İslâm dinini ihya etmek Abbasilere nasip olmuş, çünkü Allah bu iş için onları seçmiştir.

Emevilerin kötülenmesi, hem Abbasi ailesinin iktidara gelişinin haklılığını gösterme hem de Emevi ailesi ve bilhassa taraftarlarının yeni rejim için tehlike olmaktan çıkması için elzemdi. Emevi rejiminin düşüşünden memnuniyet duymayanlar olacaktı şüphesiz. Nitekim 133/751 yılında Musul valisi Yahya b. Muhammed, Emevilere meylettikleri için şehir halkından binlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan askerî bir müdahalede bulunmuştu.¹⁰ Abbasilerin iktidara gelişinden yarım asırdan fazla bir zaman geçtiği halde, Hârûn er-Reşîd Reyş şehrine yaptığı bir ziyareti sonlandırdığında Emevi taraftarlarından çekindiği için yazlık başkent olarak kullandığı Rakka'ya değil Bağdat'a dönmeyi tercih etmişti.¹¹ Maverâünnehir gibi uzak bir coğrafyada bile Emevi yönetimine sadık kalan yerleşim yerleri bulunuyordu.¹² Emevi hatırasına olan bağlılığın, Suriye'yi Irak'tan daha üstün ve fethedilmeye daha layık bir bölge olarak tasvir eden bazı fetih anlatılarında bölgesel bir duyarlılık şeklinde kendini gösterdiğini de not etmek gerekiyor.¹³

9 Belâzürî, *Ensâb*, s. 159-160; Sharon, "The Umayyads", özl. s. 139 vd.

10 Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 341 vd.; Ya'kübî, *Tarih*, cilt II, s. 292.

11 İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 284.

12 Frye, *Islamic Iran*, s. 14.

13 Ayrıntılı bilgi için bkz. Boaz Shoshan, *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests: Folklore, Tribal Lore, Holy War*, Routledge, 2016, s. 170-172. Şam'ın faziletlerini konu alan hadisler için bkz. Dirâr b. Amr, *a.g.e.*, s. 112-113. Ayrıca bkz. Judd, "Medieval Explanation", s. 96 vd.

Emevi taraftarları Abbasiler için Şia'dan daha büyük bir tehdit oluşturmamaktaydı, ancak Şia ile daha etkin bir mücadele için bertaraf edilmeleri şarttı. Bunun için her zaman olduğu gibi askerî müdahalelere ideolojik propaganda eşlik etti. Da'vetin Abbasilerin hilafeti sabık rejimden daha çok hak ettiğine ikna edemediği kitleleri kazanmak için Emevileri gözden düşürmeye hizmet edeceği umulan sayısız hadis dolaşıma sokuldu,¹⁴ ayrıca Emevi taraftarlığından doğan haberlere müdahale edildi. Örneğin [Muâviye'nin babası] Ebû Süfyân'ın soyundan gelen birinin, hilafetin başına geçeceğini söyleyen haberler yeniden kurulandı. Bu haberler, 64/684 yılında hilafetin idaresi Emevi ailesinin Mervânî koluna geçince Süfyânî ailesinin tekrar başa geçeceğine dair bir beklenti oluşturma maksadıyla üretilmişti¹⁵ ve Ebû Süfyân'ın soyundan gelen birinin (Süfyânî ya da Süfyânî el-Muntazır) günün birinde hilafeti tekrar Emevi hanedanının Süfyânî koluna iade edeceğini söylüyordu. Mes'ûdî 324/935-936 yılında Taberiyye şehrinde bazı Emevi taraftarlarının ellerinde *el-Berâhîn fî İmâmeti'l-Emeviyyîn* (Emevi Hilafetinin [Doğruluğuna] Dair Deliller) isimli bir kitap gördüğünü, kitapta Emevilerin faziletlerinden başka gelecekte Şam'da bir Süfyânî'nin ortaya çıkacağından ve Emevi hilafetinin yeniden kurulacağından söz edildiğini anlatır.¹⁶ Kitabın ne zaman kaleme alındığı belli değildir. Ama uzun bir süre önce ortaya çıkmış olan bu beklentinin, Mes'ûdî'nin yaşadığı dönemde Emevi yanlısı çevrelerde hâlâ canlı olduğu anlaşılıyor. Mehдинin beklenişini hatırlatan Süfyânî söylentisi, erken Abbasi döneminde bir dizi isyanı teşvik bile etti. İlk örnekler Seffâh dönemine aitti. Önce Ebû'l-Verd adında biri, Ebû Süfyân ailesine davette bulundu.¹⁷ Bir yıl son-

14 Çeşitli örnekler için bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 463-467.

15 Bu kehaneti ortaya atan ilk kişinin ikinci Emevi halifesi Yezîd b. Muâviye'nin oğlu Hâlid olduğu söylenir. Rivayet o ki Hâlid, yönetim işi kendisinin de mensup olduğu Süfyânî ailesinden çıkınca böyle bir kehanet ortaya atmak suretiyle insanlarda Mervânîlerin günün birinde hilafeti kendi ailesine teslim edeceği yönünde bir beklenti yaratmak istemiştir: Wilferd Madelung, "The Sufyânî Between Tradition and History", *Studia Islamica*, 63 (1986), s. 5-7.

16 Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 307-308.

17 Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 335.

ra, 133/751 yılında Suriye’de Muâviye’nin soyundan gelen Ebû Muhammed’in önderlik ettiği Abbasi karşıtı bir isyan çıktığında, onun beklenen Süfyânî olduğuna inanıldı.¹⁸ İsyan başarısızlıkla sonuçlandı ve Ebû Muhammed öldürüldü. Ama onun ölümünden sonra Suriyeliler yeni bir Süfyânî’nin ortaya çıkışını bekler vaziyette kaldılar. Me’mûn (hd. 198-218/813-833) döneminde gelindiğinde Suriye Arapları hâlâ Süfyânî’nin gelişini bekliyorlardı ve halife bu durumdan şikâyetçiydi.¹⁹ Nitekim 195/811 yılında yine Şam’da bir başka Süfyânî isyanı daha çıkacak, yine Muâviye’nin soyundan gelen isyan lideri Ali b. Abdullah, beklenen Süfyânî olarak görülecekti.²⁰ Mesiyanik Süfyânî karakteri, artık Mervânîler değil Abbasiler için sorun teşkil ediyor, zira onunla ilgili kehanetlerde açıkça Abbasiler düşman olarak gösteriliyordu:

Süfyânî’ye rüyasında “kalk ve dışarı çık” denecek. O da kalkacak ve [kapıda] kimseyi bulamayacak. Sonra ikinci kez ona aynı şey söylenecek ve o yine kapıda kimseyi bulamayacak. Sonra üçüncü defa “kalk ve evinin kapısında duranlara bak” denecek. Süfyânî, üçüncü kez evinin önüne çıkacak ve yanlarında bayrak taşıyan yedi veya dokuz kişi bulacak. Onlar, “biz senin ashabınız” diyecekler. Süfyânî onlarla birlikte çıkacak. Köylerden ve Yâbis vadisinden insanlar ona tâbi olacaklar. Şam valisi onunla karşılaşmak ve onu öldürmek üzere harekete geçecek. Onun bayrağına baktığında hezimete uğrayacak. O sırada Şam, Benû’l-Abbâs’ın bir valisi tarafından idare ediliyor olacak.²¹

18 Ibnü’l-Esîr, *a.g.e.*, s. 782-783; Belâzürî, *Ensâb*, s. 170; Ibn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 468; Ibn Hazm, *Cemheretü Ensâbi’l-Arab*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dârü’l-Me’ârif, Kahire, 1999, s. 112.

19 Taberî, *a.g.e.*, s. 1827; Ibn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 2002, s. 144-145; Ibnü’l-Esîr, *a.g.e.*, s. 945; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 653.

20 Taberî, *a.g.e.*, s. 1733; Ibnü’l-Esîr, *a.g.e.*, s. 897.

21 Nu’aym b. Hammâd, *el-Fiten*, nşr. Mahmûd Halebî, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, 2005, s. 158. Nu’aym, aynı çalışmada Süfyânî’nin Benû’l-Abbâs ile savaşağını ve onları yeneceğini söyleyen başka haberler de kaydetmiştir. Bunların bir kısmı hadis formundadır. Böyle bir örnekte, Peygamber’in yanında Benû’l-Abbâs ve onların devletlerinden bahsedilir. Bunun üzerine Peygamber, o sırada

Abbasi yanlısı çevreler, bu ve buna benzer kehanetlerin oluşturabileceği tehlikenin farkındaydılar ki adeta Suriye'nin "ulusal" kahramanı olarak lanse edilen bu Süfyânî figürünü, cina-yet, Müslümanları esir etme, kadınların karınlarını deşme, din alimlerini katletme gibi kötü fiiller işleyecek, yeryüzüne adalet doldurmak üzere geleceği umut edilen mehdiye karşı savaşı-lacak *deccâle* dönüştürdüler. Başka deyişle apokaliptik gelenek-te Süfyânî, Emevi ailesinin Süfyânî kolunun mehdisi iken ger-çek mehdiye karşı savaşacak dinsiz bir düşman haline geldi.²²

Abbasilerin Emeviler aleyhine yürüttüğü propagandanın başka unsurlarını Câhız tarafından kaleme alınan "Risâle fi Nâ-bite" isimli çalışmada görmek mümkündür. Câhız burada tek tek Emevi aile mensuplarının onları küfre götürdüğüne inan-dığı kötü fiillerini sıralamıştır: Hüseyin b. Ali'nin katledilmesi, *feye*²³ el konulması, valilerin keyfice seçilmesi, akrabalık ve ri-ca üzerine *had*lerin askıya alınması, yazılı ahkâmın, yaygın ku-ral ve sünnetin inkâr edilmesi, Mekke ve Kâbe'ye saldırılması, kıblenin yönü ve Cuma namazının vaktinin değiştirilmesi vs.²⁴ Câhız'a göre Emeviler, halifenin Peygamber'den daha ulu ol-duğunu iddia ediyor, hicret eden Müslümanları köylerine ge-

yanında bulunan hanımı Ümmü Habibe'ye (Muâviye b. Ebî Süfyân'ın kız kar-deşi) bakışlarını çevirerek, "onların helak olması işte bunun soyundan gelen-lerin ellerinden olacak," der: *A.g.e.*, s. 164. Başka bir örnek için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 342.

- 22 "Yüzü-gözü kaymış, lanetlenmiş kişi ... kırmızı bir devenin üstüne binmiş halde zuhur edecek. Onun başında bir taç olacak. Cemaati iki kez hezime-te uğratacak ve sonra helak olacak. O, hürriyeti yok edecek, [Müslümanla-rın] çocuklarını köleleştirecek ve kadınların karınlarını deşecek": Nu'aym b. Hammâd, *a.g.e.*, s. 165-166. Peygamber dedi ki: "Ebû Süfyân'ın soyundan ge-len bir adam İslâm'da hiçbir şeyin kapayamayacağı bir gedik açacak." Pey-gamber dedi ki: "Benû Hâşim'den bir adam hükümdar olacak ve Benî Ümey-ye'yi katledecek. Küçük bir grup dışında onlardan kimse kalmayacak. ... Son-ra Benî Ümeyye'den bir adam ortaya çıkacak. Kadınlar dışında kimse kalma-yana kadar bir kişiye karşı iki kişiyi öldürecek. Sonra mehdi ortaya çıkacak": Nu'aym b. Hammâd, *a.g.e.*, s. 157-158. Hem Sünnî hem Şii gelenekte Süf-yânî'nin karakter ve misyonunun geçirdiği dönüşüm hakkında bkz. Made-lung, "The Sufyânî"; aynı yazar, "al-Sufyânî", *Encyclopaedia of Islam*, cilt XII –supplement–, ed. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Hainrichs, Brill, Leiden, 2004, s. 754-756.

- 23 Müslümanların ortak malı kabul edilen toprak ve gelirler.

- 24 Câhız, "Risâle fi Nâbite", s. 9-11, 13-14.

ri gönderiyor, fakihleri öldürüyor, Peygamber'in ehl-i beytine düşmanlık gösteriyor, Cuma namazı da dâhil üç namazı cem ediyor, onları eleştiren ve günahkârlıkla suçlayanları katlediyorlardı.²⁵ Daha geç bir dönemde Mısırlı tarihçi Makrizî (ö. 845/1442) tarafından ağırlıklı olarak Emevilerin "kötü fiillerini" konu alan başka bir risale daha yazılmıştır. Burada dile getirilen düşünce ve anekdotlar, yüzyıllar öncesine kadar geri giden uzun bir tarihsel mirası devralması bakımından son derece önemlidir.²⁶ Risalede Makrizî, "pek çok üyesi zamanında Peygamber'e en sert muhalefeti göstermiş, Müslümanlara eziyet edip onları hicret etmeye mecbur bırakmış, Peygamber tarafından lanetlenmiş ve ancak Mekke'nin fethinden sonra gönülsüz şekilde Müslüman olmuş bir ailenin nasıl olup da hilafeti ele geçirme cüreti gösterdiklerini" sorgulamaktadır. Câhız'ın Emevilerin hilafette hak iddia etmeye engel oluşturduğuna inandığı pek çok kötü fiil, Makrizî tarafından da ayrıntılı şekilde zikredilir.²⁷ Makrizî'nin benzer şeylerden söz ettiği başka bir risalesi (*Kitâbun fî Zikri mâ Verede fî Benî Ümeyye ve Benî'l-'Abbâs*) daha vardır.²⁸ "Eğer Ümeyyeoğullarının kusur ve günahkâr davranışlarını anlatırken kalemimin dizginlerini çözmek zorunda kalsaydım kalın bir kitap ortaya çıkardı," diyen Makrizî, bu risalede de Kur'ân ve hadislerin Emevilerin küfrünü tasdik ettiklerini iddia eder.²⁹

Burada önemli olan husus, Câhız ile Makrizî'nin Emeviler hakkındaki düşüncelerinin Sünnî toplumda ne ölçüde karşılık bulduğudur. Fikir ayrılıkları ve bilhassa siyasî anlaşmazlıkların lehte veya aleyhte olacak şekilde rivayet ve hadislere yansıdığı

25 Câhız, "Risâle fî Nâbite", s. 14.

26 C. E. Bosworth, "Al-Maqrîzî's Epistle Concerning What Has Come Down to Us About the Banū Umayya and the Banū l-'Abbâs", *Studia Arabica and Islamica Festschrift for Ihsan 'Abbâs*, ed. Wadâd al-Qâdî, American University of Beirut, Beyrut, 1981, s. 43.

27 Makrizî, *en-Nizâ' ve't-Tehâsum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, nşr. Mahmûd 'Arnûs, Dârü ve'l-Mektebetü'l-Bîblûs, Biblos, ty., s. 11-44.

28 Yazma halindeki risale, Bosworth tarafından incelenmiş ve tanıtılmıştır: "Al-Maqrîzî's Epistle", s. 39-45.

29 Bosworth, "Al-Maqrîzî's Epistle", s. 41-42.

iyi bilinir. Emevi idarecilerini kötölemek maksadıyla yazıya geçirilen pek çok rivayette de bu durum söz konusudur. Bu yüzden bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak ve onların ideolojik bir amaca hizmet etmek üzere dolaşıma sokulmuş olma ihtimalini hesaba katmak gerekir. Saraya çok yakın bir isim olarak Abbasiler adına konuşma sorumluluğu hissediyor olmasının dışında bir Mu'tezilî olan Câhız'ı "Risâle fî Nâbite"yi yazmaya iten sebep, döneme damgasını vuran Mu'tezile³⁰ – ashâbu'l-hadis³¹ çatışmasıydı.³² Birazdan temas edileceği üzere Câhız, Emeviler üzerinden aslında muarızı olduğu hadisçilere saldırmaktaydı; zira onlar Emeviler hakkında oldukça ılımlı sayılabilecek bir yaklaşıma sahiptiler. Makrizî'ye gelince; o, *en-Nizâ'* ve *t-Tehâsüm*'de kişisel düşüncelerini dile getirmenin ötesinde yaşadığı dönemde Emevilerin toplum tarafından nasıl algılandığına ilişkin tek bir cümle bile yazmamıştır. C. E. Bosworth'un yazma halindeki risaleyi tanıttığı çalışmaya bakılırsa, Makrizî burada da sadece kişisel düşüncelerini aktarır. Üstelik risalede Abbasi yönetimi de Makrizî'nin eleştirilerinden nasibini alır. Makrizî, risalenin ithaf edildiği adı bilinmeyen kişinin meclisinde Emevilerin mi yoksa Abbasilerin mi daha üstün oldukları hakkında bir tartışma çıktığını ve risaleyi bu yüzden kaleme aldığını kaydetmiştir.³³ Bu bilgi, o dönemde Emevilerin Abbasilerden efdal olduğunu savunan birilerinin olduğu anlamına gelir. Makrizî 15. yüzyıl gibi geç bir tarihte yaşadığından bu çıkarım önemsiz görünebilir. Ancak bu dönemdeki Emevileri savunma tutumu-

30 2./8. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve itikadî meseleleri ele alırken akla ve teville ağırlık veren kelâm ekolü. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt XXXI, s. 391-392.

31 Hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvileri araştıran, hadis ilmiyle ilgili konularda söz sahibi olan kimseler. En belirgin özelliklerinden biri, hadisleri mümkün olduğunca yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmada nakletmeleridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt X, s. 507-508. Mu'tezile, bu grup için *nâbite*, *haşviyye*, *mücebbire*, *müşebbihe* gibi isimler kullanmıştır. Hârizmî ashâbu'l-hadisî dört fırka olarak göstermiştir: Mâlik b. Enes'in ashâbı Mâlikiyye, Şâfi'i'nin ashâbı Şâfi'iyye, Ahmed b. Hanbel'in ashâbı Hanbeliyye ve Dâvûd b. Ali el-İsfahânî'nin ashâbı Dâvûdiyye: A.g.e., s. 26.

32 Bu konu Onuncu Bölüm'de tartışılmıştır.

33 Bosworth, "Al-Maqrizî's Epistle", s. 41.

nun kökenlerini çok daha gerilerde aramak gerekir. Kaynaklar, erken Abbasi döneminde, iktidarı temsil eden çevreler, Şiîler ve Hâricîler bir kenara bırakılacak olursa, halk içinde yaygın bir Emevi düşmanlığı olduğuna dair bir intiba uyandırmamaktadır. Abbasilerin bile iktidara tırmanış sürecinde çok işe yarayan Emevi aleyhtarı sert söylemden zamanla uzaklaştıkları görülür.

Emevilerin “dinsizliğini” yeniden hatırlatma girişimi, yıllar sonra yedinci Abbasi halifesi Me’mûn’dan gelir. O, hiçbir selefinin başvurmadığı bir yöntemle Emevi yönetimin “gayrimeşruluğunu” yeniden gündeme getirmek ister. 211/826-827 yılında Muâviye hakkında müspet konuşanların ve onu Peygamber’in sahabilerinden birine tafdil edenlerin korumasız kalacağını duyurur ve Muâviye’nin minberlerden lanetlenmesini emreder.³⁴ Mes’ûdî’nin naklettiği bir rivayette³⁵ bu kararın arkasındaki neden, Me’mûn’un Muâviye’nin İslâm’a karşı olan saygısız tutumuna olan kızgınlığıdır. Bir gün sohbet arkadaşları Me’mûn’a, Muâviye ile Kûfe valisi Muğîre b. Şu’be arasında geçen bir konuşmayı aktarırlar. Buna göre Muğîre Muâviye’ye şöyle hitap etmiştir: “İstediğinizi elde ettiniz. Şimdi adalet gösteriniz ve iyiliği yayınız. Artık yaşlandınız. Benû Hâşim’den olan kardeşlerinizi gözetir ve onlarla akrabalık ilişkisi kurarsanız, bugün onlar hakkında korkmanızı gerektirecek bir şey kalmaz.” Bu sözler karşısında Muâviye, kendisinden önce Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın adalet gösterdiklerini ve yapılması lazım gelen şeyleri yaptıklarını, ama sahip oldukları şöhretin onlarla birlikte yok olup gittiğini, Peygamber’in adının bile günde ancak beş defa zikredildiğini, hepsinden de geriye mezardan başka bir şey kalmadığını söyler. Bu hikâyeyi duyan Me’mûn, Muâviye’nin tüm minberlerden lanetlenmesi için resmî bir vesika hazırlatır. Daha sonraları bir başka Abbasi halifesi benzer bir girişimde bulunacaktır. Mu’tazîd’in (hd. 279-289/892-902) Muâviye’nin tüm minberlerden lanetlenmesini emrettiği bir vesika hazırlattığı ve burada hadislerden örnek vererek Allah’ın Emevi ailesini lanetlediğini, Muâviye’nin Allah’ın dinini inkâr eden, Peygamber’in

34 Taberî, *a.g.e.*, s. 1812; İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 54; İbnü’l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 297.

35 Mes’ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 327-328.

etrafındaki sâlih insanların kanını döken, ahlâksız ve inançsız olduğunu bile bile oğlunu veliaht tayin eden biri olduğunu beyan ettiği söylenir.³⁶

Neden Me'mûn'dan önce hiçbir Abbasi halifesinin Muâviye'nin minberlerden lanetlenmesi yönünde bir emir vermediği sorulabilir. Muâviye hutbelerde politik rakibi (Emevi döneminde Ali b. Ebî Tâlib) lanetlettirme uygulamasını başlatmışken, Abbasi döneminde hiç de sıra dışı olmayacak böyle bir teşebbûsün hanedanın yedinci halifesi Me'mûn'dan gelmesi bir izah gerektirir. Evvela erken dönem Abbasi halifelerinin Emevi aleyhtarı söylemden hiçbir zaman vazgeçmemekle birlikte uzun vadede bu söylemi canlı tutmak için özel ve yoğun bir çaba harcamadıkları görülür. Bunun sebeplerinden biri, iktidara geldikten sonra Abbasileri meşgul eden en ciddi sorunun Şia'dan gelen yoğun tepkiler nedeniyle imametin Tâlibî ailesine geçme-yişine nasıl bir izah getirileceğiydi. Böylece Şiîlik aleyhtarı söylem, önem sıralamasında Emevi aleyhtarı söylemin yerini aldı. Öte yandan Emevi döneminden beri süregelen Şiî muhalefet, Sünnî çevrelerde Şia'nın toplumun birlik ve düzeni için gide-rek daha büyük bir tehdit olarak algılanmasına neden oldu. Daha da önemlisi Şiîlerin hilafetteki hak iddialarını dogmatik bir hakikat olarak takdim etmeleri, Sünnîler için dinin tahrif edilmesinden başka bir şey değildi. İlk üç halifenin Ali'nin imamet hakkını gasp etmeleri, imamın peygamberlerde bile olmayan insanüstü vasıflara sahip olması gibi ehl-i sünneti rencide eden Şiî düşünceler, hilafetin tüm geçmişini meşrulaştıran bir reaksiyon doğurdu. 9. yüzyılda Şiî akımları hedef alan Sünnî –bilhassa Hanbelî– propaganda, Şia'nın hilafetteki hak iddialarını çürütmenin yollarından birinin Emevilerin iktidara gelişini haklılaştırmak ve onlara itibar kazandırmaktan geçtiğini fark etti. Başka deyişle Şiîlik karşısında duyduğu endişe Sünnî ulemayı Emeviler hakkında olumsuz görüş beyan eden geleneksel bakış açısını sorgulamaya götürdü. Çünkü Emevileri sorgulamak, dolaylı yoldan Şia'nın hilafetteki haklarının gasp edildiğini kabul etmek anlamına geliyordu. Sünnî reaksiyon, öncelikle ilk dört ha-

36 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 1094.

lifenin iktidarda kaldığı dönemi idealize etti ve bu dönemde yaşanan kaosu altın çağ mitiyle yumuşatmaya çalıştı. Daha sonraki teşebbüs, ilk dört halifeden kimin efdal olduğunu belirlerken onların hilafete geçiş sırasının esas alınması oldu. Buna göre en faziletli sahabi Ebû Bekir, sonra sırasıyla Ömer, Osman ve Ali'ydi.³⁷ Sünnî tarih yazımı, Ali'nin öldürülmesiyle birlikte altın çağın kapandığını ve hilafetin babadan oğula geçtiği yeni bir dönemin başladığını söylüyordu, ama ehl-i sünnetin gözünde bu yeni dönemi başlatanlar [artık] gâsıp ya da gayrimeşru değildi. İlk aklanması gereken kişi şüphesiz Muâviye'ydi. Hakkında olumlu görüş beyan eden bir dizi hadis³⁸ ve haberle³⁹ Emevîlerin konumunun güçlendirilebileceği düşünüldü. Şüphesiz etkili savunma, onu bir sahabi olarak göstermekti. Rivayete göre meşhur muhaddis Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/796) kendisine “Muâviye b. Ebî Süfyân mı, yoksa Ömer b. Abdülaziz mi efdaldır?” diye soranlara şöyle yanıt vermişti:

Allah'ın Peygamberi ile birlikteyken Muâviye'nin burnuna giren toz, Ömer'den bin kez daha efdaldır. Muâviye Peygamber'in arkasında namaz kılarken Peygamber, “her kim Allah'a hamd ederse Allah duyar” demiştir. [Bunun üzerine] Muâviye “Rabbimiz sana hamdolsun” demiştir. Bundan daha ötesi var mıdır?⁴⁰

37 Şeybânî ve Serahsî, *a.g.e.*, cilt I, s. 111-112; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2016b, s. 198-199; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford University Press, 1985, s. 17. Standart sıralama ortaya çıkana kadar Medine ve Basra'da Ali, ideal halifeler grubunun dışında dahi bırakılmıştı: Josef Van Ess, “Political Ideas in Early Islamic Religious Thought”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (2001), s. 155.

38 Örnekler için bkz. Buhârî, *Sahîh*, cilt V, s. 69-70; Zehebî, *Siyer*, cilt III, s. 3882-3884; Tirmizî, *a.g.e.*, cilt V, s. 687; Sharon, “The Development of the Debate”, s. 139; Bedr, *a.g.e.*, s. 102. Emevîlerin imajını düzeltmeye yönelik diğer bir çaba, Muâviye ve Yezîd aleyhindeki hadislerin uydurma olduğunu göstermekti. Örnekler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 330.

39 Bu haberlerde genellikle, Muâviye'nin Peygamber'in ashabından olduğu, ona vahiy kâtibi olarak hizmet ettiği, kız kardeşi Ümmü Habîbe'nin Peygamber ile evli olduğu –ki bu bir akrabalık durumuna işaret eder–, halife Ömer'in onu Suriye valisi olarak tayin ettiği hatırlatılır. Örnekler için bkz. Zehebî, *Siyer*, cilt III, s. 3884.

40 İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt III, s. 33.

Uydurma olduğu farz edilse bile Abdullah'a atfedilen bu sözler ehl-i sünnetin Emevilere yönelik bakış açısının anlaşılmasına yardımcı olur. Kaldı ki Abdullah *Kitābu'z-Züh'd* isimli eserinde Muâviye'den hadis nakletmekte sakınca görmemiştir.⁴¹ Aynı şey ehl-i sünnetin en önde gelen temsilcilerinden sayılan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) için de geçerlidir.⁴² Dırâr b. 'Amr (ö. 200/815?) *Kitābu't-Tahrîş* adlı eserinin "Muâviye'yi methedenler hakkında" başlığını verdiği bölümünde, söz konusu grubun bazı Kur'ân ayetleri ve hadisler üzerinden hanedanın kurucusuna, dolayısıyla Emevi hilafetine atfettikleri kutsiyeti mükemmel şekilde betimlemiştir. Dırâr bu topluluğun başta Emevi hükümdarlarına tâbi olanlardan müteşekkil olduğunu, ama sonradan onlara *ehl-i kible*nin de katıldığını söyler ki⁴³ bu ifade Emeviler hakkındaki bu pozitif tutumun Sünnî cemaat arasında ne kadar yaygınlaştığına işaret eder. Bu durumu teyit eden başka pek çok kayıt bulunur: "Umretü'l-kazıyye (7/629) yılında Müslüman oldum. Allah'ın Resûlü ile birlikte bulundum. Onun yanında İslâm dinine girdim ve o da bundan razı oldu." Muhaddis Zübeyrî (ö. 236/851) Muâviye'ye bu sözleri atfedecek,⁴⁴ Dârimî (ö. 280/894) ise uydurma hadisler toplamakla itham edilen Muâviye'yi şu sözlerle savunacaktır: "Eğer Muâviye uydurma hadisler toplasaydı, kendi de hadis uydurabilir ve bunları Peygamber'e atfederdi."⁴⁵ Daha geç döneme ait beyanlar, ehl-i sünnet içinde Muâviye, dolayısıyla Emevilerden yana tavır koyan eğilimin giderek güçlendiğini gösterir.

41 Abdullah b. el-Mübârek, *a.g.e.*, s. 160 (no. 469), 395 (no. 1120).

42 Örnekler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd (el-Fethu'r-Rabbânî Tertibi)*, çev. Rifat Oral, nşr. Süleyman Sarı, Ensar Yayıncılık, Konya, 2004, cilt I, s. 234-236 (no. 205, 207); cilt IV, s. 108, 177, 216-217 (no. 1059, 1106, 1150, 1151); cilt V, s. 48 (no. 1302). Hadis hafızı Zehebî de Muâviye'nin Peygamber'den hadis rivayet ettiğini belirtmiş ve ondan hadis dinleyen kişilerin isimlerini zikretmiştir: *Siyer*, cilt III, s. 3381. Ayrıca bkz. Vâsıtî, *Târîhu Vâsıt*, nşr. Corcis Avvâd, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 112.

43 Dırâr b. Amr, *a.g.e.*, s. 24-25.

44 Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, nşr. E. Levi-Provençal, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, 1999, s. 124, 127.

45 Dârimî, "er-Red 'ale'l-Cehmiyye", *Akâ'idü's-Selef*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr Cem'î et-Tâlibî, Dârü's-Selâm, Kahire, 2007, s. 385.

İbn Hazm (ö. 456/1064) meşhur *neseb* kitabı *Cemheretü Ensâbi'l-'Arab*'da geleneğe uyarak Muâviye'yi bir sahâbi (*lehu suhbetun*) olarak tanıtacak,⁴⁶ tarihçi İbnü'l-Esir (ö. 630/1233), halife Mu'tazid'in Muâviye hakkında hazırlattığı vesikada onun Allah ve Peygamber tarafından lanetlendiğini ispat etmek için kullandığı hadislerin sahih olmadığını söyleyecektir.⁴⁷

Ehl-i sünnet sadece Muâviye değil tüm Emevi hanedanını⁴⁸ değişik derecelerde sahiplenmiştir.⁴⁹ Şâfi'î (ö. 204/820) Ab-

46 A.g.e., s. 111-112.

47 A.g.e., s. 1094. Ayrıca bkz. İbn Haldûn, a.g.e., cilt I, s. 440, 443-444, 450-452.

48 Şüphesiz en tartışmalı isim, şarap ve kadın düşkünlüğü, Peygamber'in torununun ölümünden sorumlu olmak gibi suçlamaların yöneltildiği Yezîd b. Muâviye idi. Ama onun hakkında bile oldukça müspet yorumlar kayda geçirildi. Zehebî, Yezîd ile ilgili lehte ve aleyhte görüşleri bir arada vermiş ve "o, ne sebettığımız ne de sevdiğimiz biridir," diyerek kesin bir yargıda bulunmaktan kaçınmıştı: *Siyer*, cilt III, s. 4230. Bazıları, Müslümanların üzerinde anlaşıp biat ettikleri bir imama karşı geldiği için Hüseyin b. Ali'nin hatalı olduğunu söyleyecek kadar Yezîd yanlıydı: Eş'ârî, a.g.e., s. 338. İbn Sa'd, Peygamber'in bir sahabisinin ağzından, Yezîd'in ümmetin en hayırlısı olmasa da cemaati birlik içinde tuttuğu için ona itaat etmenin şart olduğundan bahseden sözler nakletmiştir: A.g.e., cilt VII, s. 47. Yezîd b. Muâviye hakkında İbn 'Asâkir tarafından kaleme alınan biyografik anlatıya göre, o her şeye rağmen güvenilir bir hadis râvisi, Müslümanların itaat borçlu oldukları değerli ve meşru bir halifedir. İbn 'Asâkir'in Yezîd b. Muâviye'ye itibar kazandırma niyetiyle hazırladığı biyografik anlatıyı tahlil eden James E. Lindsay, bu lehte tutumun yazarın dinî ve entelektüel kimliğiyle yakından ilgili olduğunu göstermiştir: İbn 'Asâkir, Suriye'de Şiilik karşısında Sünniliği güçlendirmeye gayret eden Atabeg Nureddin Zengi ile yakın ilişki içinde olan bir hadisçidir: "Caliph al and Moral Exemplar? 'Alî Ibn 'Asâkir's Portrait of Yazîd b. Mu'âwiya", *Der Islam*, 74/2 (1997), s. 254 vd.

49 Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân, Ömer b. Abdülaziz kadar olmasa da ilim ve dindarlıkları ile anılırlar. Mâlikî alim İbnü'l-'Arabî'ye göre, Mervân b. Hakem, bir sahâbi olması hasebiyle tâbi'ün ve fukahânın değer verip saygı gösterdiği biriydi, bu yüzden verdiği fetva ve naklettiği rivayetler muteberdi: *el-'Avâsım min el-Kavâsım*, nşr. Muhibüddin el-Hatib, el-Mektebetü's-Sekâfi li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kahire, 2007, s. 69-70. Ayrıca bkz. İbn Kesir, a.g.e., cilt IX-X, s. 462. Abdülmelik b. Mervân'ın zamanın Medineli meşhur dört fakihinden biri olduğu, bilhassa halife olmadan önce Medine'de çok ibadet eden ve zahit biri olarak tanındığı, Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'*'da onun amellerini fikhî delil olarak kullandığı kayda geçirildi: Zehebî, *Siyer*, cilt II, s. 2583-2584; İbn Tıktakâ, a.g.e., s. 122; Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ'*, nşr. İhsân Abbâs, Dârü'r-Râidî'l-'Arabîyye, Beyrut, 1981, s. 62-63; İbn Haldûn, a.g.e., cilt I, s. 444. Son Emevi halifesi Mervân b. Muhammed ise başına gelenleri hak etmeyen biri olarak tasvir edildi. Buna göre o aslında basiretli, cesur ve aklı başında bir halifedir. Ama Hâşimî direnişine karşı koymak için artık çok geçtir

düşşemsoğulları'nın (Emeviler) Abdülmuttaliboğulları'na (Hâşimiler) denk olduğunu, zira hepsinin aynı atadan geldiklerini söylemiştir.⁵⁰ 8. yüzyılın meşhur fakih ve muhaddislerinden Evzâ'î'nin (ö. 157/774) Emevi yönetiminin meşruiyetinin sorgulanmasına izin vermediği nakledilir. Rivayet o ki Emevilerin düşüşünden hemen sonra Abbasi komutanı Abdullah b. Ali, Evzâ'î'yi yanına çağırması ve aralarında şu diyalog geçmiştir:

Abdullah: Emevilerin kanı Abbasiler için helal midir?

Evzâ'î: Onların kanı sana haramdır; zira Peygamber şöyle demiştir: “Üç hal dışında Müslümanın kanı helal değildir: zina yapma, cinayet işleme, dinden dönme.”

Abdullah: Hilafet, Allah'ın Peygamberi'nin bıraktığı bir vasiyet değil midir? Ali bu vasiyet için Sıffîn'de savaştı.”

Evzâ'î: Eğer öyle olsaydı, Ali tahkime razı olmazdı.

Abdullah: Benî Ümeyye'nin malı hakkında ne dersin?

Evzâ'î: Eğer o mallar onlara helalse sana haram olur, onlara haramsa sana da haram olur.⁵¹

Bu konuşmada Evzâ'î'ye atfedilen sözler ehl-i sünnetin Emeviler üzerinden Şiîliğe nasıl hücum edebildiğini mükemmel şekilde gösteriyor. İbn Kuteybe (ö. 276/889) Şiî karşıtlığının Sün-nî bir alimi nasıl da Emevileri savunmaya hazır hale getirdiğine dair başka bir örnek oluşturuyor. O, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis* isimli çalışmasında, Râfızîlerin (Şiîlerin), Kur'an'da geçen ci-

ve sahip olduğu iyi özellikler onu ve Emevi hilafetini kurtarmaya yetmemiştir: İbn 'Abdirabbih, *a.g.e.*, cilt V, s. 212; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 462. Ayrıca bkz. V. V. Bartold, “Caliph and Sultan”, *Islamic Quarterly*, 3/3-4 (1963), s. 122-123. Kaynaklarda bazı Emevi idarecilerinin, feraset sahibi, hatırsız, hoşgörülü, iyi yönetimden (*tedbîr*) anlayan, belagat sahibi, basiretli kişiler olarak tavsif edildiklerini de not etmek gerekiyor. Örnekler için bkz. Se'âlibî, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, nşr. Habîb Ali er-Râvî ve İbtisâm Merhûn es-Safâr, ed-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, Beyrut, 2006, s. 113-114; Zehebî, *Siyer*, cilt III, s. 3884, 4085; 4230; *Kitâbu'l-Mekâ'id*, s. 133; R. Stephen Humphreys, *Mu'awiya Ibn Ebi Sufyan: from Arabia to Empire*, Oneworld Publications, Oxford, 2006, s. 119.

50 Şafî'î, *el-Ümm*, nşr. Rifât Fevzî Abdülmuttalib, Dârü'l-Vefâ', el-Mansûra, 2001, cilt I, s. 31.

51 Zehebî bu karşılaşma hakkındaki birkaç rivayeti peş peşe vermiştir: *Siyer*, cilt II, s. 2206-2208.

bt ve *tāğūt* (küfür ve sapkınlığı temsil eden şey ya da kişi) kelimelerinin Muâviye ve yakın adamı ‘Amr b. el-‘Âs’a işaret ettiğini savunduklarını, ama bunun kabul edilemez bir saçmalık olduğunu söylüyor,⁵² pek de iyi bir şöhrete sahip olmayan Emevi valisi Haccâc’ın Vâsıt’a verdiği bir hutbedeki zahidane sözlerden iktibas yapıyordu.⁵³ Öte yandan İbn Ebî’l-Dünyâ (ö. 281/894), Emevi halife ve valilerinin takva sahibi Müslümanlar olarak takdim edildikleri çok sayıda haber toplamış ve bunları farklı çalışmalarda yazıya geçirmişti.⁵⁴ Dahası, Muâviye’nin iyi amel ve faziletlerini konu alan müstakil bir çalışma (*Hilmu Mu’âviye*) hazırlamıştı.⁵⁵ Onun bu gayreti son derece şaşırtıcıdır; çünkü o, Muâviye’nin minberlerden lanetlenmesi için harekete geçen Abbasi halifesi Mu’tazid’in müstakbel halife olarak yetişen oğlunun hocasıydı. İbn Ebî’l-Dünyâ’nın ailesinin Emevilerin mevlâsı olması, onu eski efendilerine saygı duymaya itmiş olabilir. Ama bu yad etme arzusu tek başına onun Emevile-

-
- 52 İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası (Te’vilu Muhtelifi’l-Hadis)*, çev. Hayri Kırbaoğlu, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 152.
- 53 İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası*, s. 169. O, başka bir çalışmada Muâviye ve babası Ebû Süfyan’ın iyi birer Müslüman olduklarını söylüyor, Emevi halifeleri Süleyman b. Abdülmelik ile Yezid b. el-Velid’i yaptıkları hayırlı işler ve adil tutumlarıyla yad ediyordu: *el-Ma’ârif*, s. 192, 203-204, 207. Muâviye’nin karar ve eylemlerini isabetli gözükmeseler de hayra yormak gerektiğini, Muâviye hakkındaki çoğu haberin Râfîzî ve Hâricilerin uydurması olduğunu, doğruluğu sabit haberlerde ise tevile başvurmak gerektiğini söyleyen Gazzâlî, Sünnî alimler arasında Emeviler ile Şîiler arasında bir seçim yapma ve Emevilerden yana tercihte bulunma tutumunun bir başka tipik örneği olarak karşımıza çıkar: *İtikadda Orta Yol*, s. 197-198.
- 54 Örnekler için bkz. James A. Bellamy, “Pro-Umayyad Propaganda in Ninth Century Baghdad in the Works of Ibn Abî’l-Dunyâ”, *Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. Dumbarton Oaks Colloquia III, session des 20-25 octobre 1980*, ed. George Makdisi, Dominique Sourdel ve Janine Sourdel-Thomine, Presses universitaires de France, Paris, 1983, s. 74-80.
- 55 Bu çalışmada, Abdullah b. Abbâs, Ömer b. el-Hattâb ve hatta Ali b. Ebî Tâlib’in ağzından Muâviye’nin methedildiği haberlere rastlamak mümkündür. Örnekler için bkz. İbn Ebî’l-Dünyâ, *Kitabu Hilmi Mu’âviye*, nşr. İbrahim Sâlih, Dârü’l-Beşâ’ir, Dimaşk, 2003, s. 19 vd. Bu arada aynı müellifin güzel ahlâk üzerine çeşitli hadis ve haberleri bir araya getirdiği *Mekârimu’l-Ahlâk*’ta hiçbir Abbasi halifesinden söz etmemesine rağmen, Haccâc da dâhil Emevi idarecilerinden çeşitli örnekler verdiği görülür: nşr. James A. Bellamy, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1973, s. 27 (no. 122), 29 (no. 133), 29-30 (no. 135), 113 (no. 364), 119 (no. 448), 120 (no. 449), 133 (no. 471).

re yönelik bu lehte tutumunu açıklamaya yetmez. Burada başka bir saik olarak onun bir Hanbelî olmasından söz edilebilir ki bu mezhebe bağlı olanların Emevileri savunma tutumu iyi bilinir. Kaynaklarda ehl-i hadis –bilhassa Hanbelîler– içinde aleni şekilde Emevilerden yana tavır koyan kalıcı bir eğilimin oluştuğunu gösteren bol malzeme vardır. Yüzyıllar sonra Hanbelî fakih İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Emevi sempatzanlığını alenen beyan eden bir çalışma kaleme alacaktır.⁵⁶ Câhız'ın “Risâle fî Nâbite”deki sözleri, bu temayülün kökenlerinin erken Abbasi dönemine uzandığını net bir şekilde gösterir. Câhız burada, sırf Emevileri müdafaa etmek için kötü yöneticilere sövmenin ve zulmü lanetlemenin *bid'at* olduğunu söyleyen bir topluluğun varlığından söz eder.⁵⁷ Risaleyi yazma nedeninin, *nâbite*⁵⁸ diye isimlendirdiği bu topluluğun (ehl-i hadis) Emevilere sempati duyması ve onları tekfir etmekten kaçınması olduğunu dile getirir. Şu sözler ona aittir:

Bu zamanda yaşayan pek çok kişi, Muâviye'yi tekfir etmemekle küfre düşmüştür. Zamanımızın *nâbitesi* ve bidatçileri çoğaldı. Onlar dediler ki, “Muâviye'ye sövmeyin, [çünkü] o sahabe-dendir. Muâviye'ye sövmek bidattir ve onu sevmeyen sünnete karşı gelmiş olur.” [Oysa] ben sünneti inkâr eden kişiyi temize çıkarmayı terk etmenin, sünnetten olduğunu iddia ediyorum.⁵⁹

Me'mûn dönemine kadar Emevi yönetimine yönelik bu mutedil yaklaşım hiçbir halife tarafından sorgulanmadı. Eme-

56 İbn Teymiyye bu çalışmada, seleften hiç kimsenin Muâviye'yi münafıklıkla itham etmediğini ve onun samimi bir Müslüman olduğundan şüphe duymadığını, Mekke'nin fethinden sonra ihtida etmiş olsa da Muâviye'nin iyi bir Müslüman olarak bilindiğini, Peygamber'in vahiy kâtipliğini yaptığını, hilafette hak iddiasında bulunduğu için Ali ile savaşmadığını, onu ve yakın çevresini lanetleyenlerin Allah'a ve Peygamber'e isyan etmiş olduklarını ifade etmiştir: *el-Hilâfe ve'l-Mülk*, nşr. Hammâd Selâme, Mektebetü'l-Menâr, ez-Zerkâ, 1994, s. 69-79.

57 Câhız, “Risâle fî Nâbite”, s. 12-13.

58 *Nâbite* hakkında bir değerlendirme için bkz. al-Qādî, “The Earliest Nâbita”, özl. s. 41 vd.

59 Câhız, “Risâle fî Nâbite”, s. 10.

vi geçmişini toptan yok etmeye yönelik girişimler olmadı ve süreklilik her alanda kendini hissettirdi. Hârûn er-Reşîd döneminde başkadılık yapan Ebû Yûsuf, meşhur fıkıh çalışması *Kitâbu'l-Harâc*'da Emevi halifelerinin uygulamalarından örnekler veriyor, onların tatbikatını *sünnet* (alışlagelmiş uygulama, teamül) olarak nitelendiriyordu.⁶⁰ Bizzat Abbasi halifelerinin, seleflerinin iyi idare ve üstün özelliklerini takdir ettiklerini ya da onların yâd edilmesinden rahatsızlık duymadıklarını anlatan rivayetler bulunuyor.⁶¹ *Ahbârü'd-Devleti'l-'Abbâsiyye*'de bile Emevilere yönelik geleneksel bakışın dışına çıkan benzer türde rivayetlere yer verildiği görülür. Böyle bir rivayette Muâ-

60 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 69-70, 72, 163.

61 Mervân b. Muhammed'in başı Seffâh'ın önüne getirildiğinde halife, "hanginiz bunu tanıyor?" diye sorar. Sa'id isimli biri "bu, dünkü halifemiz Mervân b. Muhammed'dir, Allah ona rahmet eylesin," der. Orada bulunanlar Sa'id'i bu sözlerinden ötürü kinayınca halife, "şeyh bu sözlerle vefadan başka bir şey kastetmedi," diye çıkışır: Ya'kûbî, *Târih*, cilt II, s. 279. Bu rivayetin benzerleri için bkz. Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-Mesâvî*, Dârü Sâdır, Beyrut, ty., s. 114; Câhız, *Kitabu't-Tâc*, s. 187-188; Se'âlibî, *Âdâb*, s. 219. Mansûr, Hişâm b. Abdülmelik'in savaş idaresi hakkında bilgi almak üzere zamanında onun maiyetinde olan bir adamı sarayına davet eder. Adamın konuşma esnasında Hişâm'ı rahmetle anması ve ona olan minnetini dile getirmesi halifeyi sinirlendirir. Ancak adam, kendisine sadece iyiliği dokunan birinden hayırla bahsetmenin yanlış olmadığına ısrar edince halifenin öfkesi yatışır ve hatta vefasından dolayı adamı ödüllendirir: Taberî, *a.g.e.*, s. 1595; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 207-208; Beyhakî, *a.g.e.*, s. 114-115; Câhız, *Kitabu't-Tâc*, s. 191. Mansûr'u ziyarete gelen bir topluluk huzura kabul edilmeden evvel Emevi valisi Haccâc b. Yûsuf hakkında tartışmaya başlarlar. Bazıları onu över, bazıları eleştirir. Mansûr'un huzuruna girildiğinde Haccâc'ı suçlayanlardan biri halifeye, "sarayınızda halınızın üzerinde Haccâc'tan övgü ile söz edildiği zamana kadar yaşayacağımı hesap etmemiştim," der. Halifenin verdiği karşılık şu olur: "Bunda itiraz ettiğin şey nedir? O, insanlar kendisinden ihtiyaçlarını karşılamasını istediklerinde bunu yapan bir adamdı. Haccâc gibi işlerimi idare edecek birini bulmayı isterdim. [Bu durumda] onu Haremeyn'den birine tayin ederdim": Taberî, *a.g.e.*, s. 1591. Mansûr'a "krallar üç tanedir: Muâviye, Abdülmelik b. Mervân ve ben," sözleri atfedilir: Belâzürî, *Ensâb*, s. 192; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 543. Hârûn er-Reşîd, Emevi ailesinden bir şairin Emevilerle Abbasilerin akraba olduklarını dile getirdiği bir şiir okuması üzerine onu ödüllendirir: Cehşiyârî, *Kitabu'l-Vüzerâ'*, s. 188. Mehdi'nin Emevilerden amcaoğulları olarak söz ettiği bir rivayet için bkz. Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 459. Mes'ûdî, Mansûr'un siyasette Hişâm b. Abdülmelik'in yolundan gittiğini söyler: *Mürûc*, cilt III-IV, s. 151. Başka örnekler için bkz. Se'âlibî, *Âdâb*, s. 78; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 225-226; Sü-yûtî, *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 201.

viye'nin ölüm haberini alan Abdullah b. Abbâs şaşırtıcı şekilde şu sözlerle üzüntüsünü dile getirir:

Muâviye, ondan öncekilerden farklıydı; ondan sonra da onun gibi biri olmayacaktır. Oğluna (Yezîd b. Muâviye) gelince; o, kendi kavmi için ailesinin uygun kişisidir. Bizimle amcalarımız arasındaki durum, Lokman hikâyesindeki taraflar gibidir. Bizim dostumuz, onların dışındaki biri tarafından öldürüldü ve biz onlara karşı kıskırtıldık. Onların dostları, bizim dışımızdaki biri tarafından öldürüldü ve bize karşı kıskırtıldılar. ... Evinizde kalın ve [Yezîd b. Muâviye'ye] biat edin.

Abdullah bunları söyledikten sonra Mekke valisinin bir adamı gelir ve onu Yezîd'e biat etmeye davet eder. Abdullah uygun bir zamanda biat etmek üzere geleceğini söyler. Orada bulunanlar "Yezîd'e biat mı edeceksin, o şarap içiyor," diye itiraz ettiklerinde, "şarap içmeyen, ama şarap içenden daha kötü olanlar vardır; onun isteği üzerine biat edeceksiniz," der.⁶² Başka bir rivayette Abdullah b. Abbâs'ın, oğlu Ali'ye, Peygamber'in kendilerine verdiği imamet sözü tecelli edene kadar Emevilerle iltihak etmesini vasiyet ettiğinden söz edilir. Daha da ilginç olan nokta, Abdullah'ın burada Emevilerden akraba aile olarak bahsetmesidir: Abdullah ölüm döşegindeyken oğlu ona, Abdülmelik b. Mervân'ın mı yoksa Abdullah b. Zübeyr'in⁶³ mi (ö. 73/692) peşinden gitmesi gerektiğini sorar. Abdullah, oğluna şu cevabı verir: "Amcanın oğlu Abdülmelik'in peşinden git. O daha yakındır ve imamet için daha uygundur." Nitekim Ali b. Abdullah babasının vasiyeti üzerine Şam'a gider ve Abdülmelik'e tâbi olur; Abdülmelik de ona gereken ilgi ve alakayı gösterir.⁶⁴ *Ahbâr*'da Ali b. Abdullah ile Abdülmelik arasındaki samimiyetten bahseden başka bir kayıt daha bulunuyor: Ali b. Abdullah'a, Ali b. Ebî Tâlib'in öldürüldüğü gün doğduğundan onun adı verilir. Künyesi ise Ebû'l-Hasan'dır. Abdülmelik

62 *Ahbâr*, s. 123-124.

63 Peygamber'in sahabisi Zübeyr b. 'Avvâm'ın oğlu. Emevi rejimine karşı Hicaz'da halifelikliğini ilan etmiş, ama yenilgiye uğramış ve öldürülmüştür.

64 *Ahbâr*, s. 130-131.

ondan bu iki ismi taşımasına tahammül edemediğini söyleyip ikisinden birini değiştirmesini rica edince, Ali künyesini Ebû Muhammed olarak değiştirir.⁶⁵ Aynı kaynakta Ali b. Abdullah'ın, Abdülmelik b. Mervân dışında Süleyman b. Abdülmelik ve Hişâm b. Abdülmelik gibi başka Emevi halifeleri ile de görüşüğünü, onlardan hürmet ve maddi yardım gördüğünü söyleyen kayıtlar da vardır.⁶⁶

Bu ve buna benzer örnekler, Abbasilerin Emeviler hakkındaki söyleminde bir sapma olduğuna işaret ediyor. Öyle görünüyor ki Abbasiler, ehl-i sünnet kadar olmasa da, Emevileri tekfir etmenin ya da kötölemenin Şia'nın pozisyonunu güçlendireceğinden endişe etmiş ya da en azından böyle düşünenleri karşılarına almak istememişlerdir.⁶⁷ Me'mûn'un Muâviye'nin minberlerden lanetlenmesi kararından, böyle bir uygulamanın halkı rahatsız edeceği endişesinden dolayı vazgeçmek zorunda kalması manidardır.⁶⁸ Sonraları benzer bir teşebbüste bulunmaya niyetlenen Mu'tazîd da vezir 'Ubeydullah b. Süleyman ve kadî Yûsuf b. Ya'kûb'un bu girişimin halk arasında karışıklığa ve fitneye neden olabileceği uyarısından sonra tıpkı Me'mûn gibi emrini geri çekecektir.⁶⁹ Yûsuf b. Ya'kûb, halife Mu'tazîd'î Muâviye hakkında aldığı karardan vazgeçirmeye çalışırken, Şii'lerin Peygamber ile olan akrabalıklarından dolayı halktan des-

65 *Ahbâr*, s. 134. Ayrıca bkz. Ibn Sa'd, *a.g.e.*, cilt V, s. 239.

66 *Ahbâr*, s. 139-140, 141, 154.

67 Tayeb El-Hibri, Emeviler hakkında lehte ya da en azından tarafsız bir bakış açısının oluşmasında bizzat Abbasilerin rol oynadıklarını ve Şia'nın hilafetteki hak iddiaları karşısında bu yumuşatılmış imajdan yararlandıklarını ortaya koymuştur: "The Redemption of Umayyad Memory by 'Abbāsids", *Journal of Near Eastern Studies*, 61/4 (2002), özl. s. 245 vd.

68 Rivayete göre, Me'mûn Muâviye'ye lanet okunmasını emreden fermanı duyduğunda ortalık karışır; çünkü Muâviye'ye saygı duyan insanlar rencide olmuştur. Bu yüzden halifeye hemen verdiği emri geri çekmesi tavsiye edilir: Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 328. Başka bir rivayette ise Me'mûn Muâviye'nin minberlerden lanetlenmesi için emir vermeye niyetlendiğinde, başkadı Yahya b. Eksem halifeye halkın böyle bir şeyi kaldıramayacağını söyler ve ona herhangi bir fırkaya meylediyormuş gibi görünmemesini tavsiye eder: Ibn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 54; Ibnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1961, s. 64-65.

69 Ibnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 1094-1095.

tek topladıkları, eğer Muâviye'nin minberlerden lanetlenmesini buyuran vesika duyurulursa insanların Şiilere daha fazla meyledebilecekleri gibi bir gerekçe arz eder.⁷⁰ Sonunda halife, Muâviye'nin haksız yere Ali ile savaştığını ve onun halifelik hakkını gasp ettiğini söyleyen vesikanın Şia'nın konumunu güçlendirmekten başka bir işe yaramayacağına ikna olur.

Erken Abbasi döneminde Muâviye'ye lanet okutturma fikrine sadece Me'mûn'un sıcak bakması, onun siyasî, ideolojik ve dinî duruşuyla ilgili bir konudur. Me'mûn'un iktidarda kaldığı süre boyunca Şia ile uzlaşma politikası yürüttüğü iyi bilinir. Onun Muâviye ile ilgili kararı bu politikayla uyum içindedir. Üstelik o, Mu'tezile ile ashâbu'l-hadîs arasındaki itikadî çatışmaya taraf olmuş ve Mu'tezile'ye meyletmıştır. Dolayısıyla Me'mûn'un Muâviye aleyhtarlığı, aynı zamanda ashâbu'l-hadîs karşısında aldığı duruşun bir yansımasıdır. Aynı şey Câhız için de geçerlidir. Onun Emevi düşmanlığı bir Mu'tezilî olmasıyla yakından ilişkilidir. İtikadî ve siyasî duruşu, Emeviler hakkında müspet ya da en azından tarafsız bir yaklaşım geliştirmesine engel olmuştur. Câhız, "Risâle fî Nâbite"nin ilerleyen sayfalarında *nâbite* diye isimlendirdiği grubun Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmadıklarını, Allah'a cisim ve suret atfettiklerini söyler. Bu ifade, söz konusu *nâbitenin* ehl-i hadis olduğunu göstermeye yeter. Nitekim İbn Kuteybe, Mu'tezile'nin hadisçiler için kullandıkları isimlerden birinin, *nâbite* olduğunu yazmıştır.⁷¹ Nevbahtî, Ali b. Ebî Tâlib öldürülünce Muâviye'nin yanında yer alanlar için *ehlü'l-haşv* tabirini kullanır ki⁷² bu, *nâbite* kelimesi ile birlikte veya onun yerine ehl-i hadis için kullanılan isimlerden biridir.⁷³ Câhız'ın onların sayılarının çokluğu ve

70 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 1095. Ayrıca bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 2122.

71 İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası*, s. 165.

72 Nevbâhtî, *a.g.e.*, s. 60. Nevbahtî ilerleyen satırlarda hadis taraftarlarına *Haşviye* dendiğini söyler: s. 65.

73 İbn Nedîm, Mu'tezile'ye muhalifliği ile tanınan kelâmcı İbn Küllâb'ın (ö. 240/854?) mezhebinden söz ederken her iki kelimeyi (*nâbite* ve *haşviye*) yan yana kullanır ve onun "Allah'ın kelâmı, Allah'ın kendisidir [yani yaratılmamıştır]," diyen biri olduğunu söyler: *el-Fihrist*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 314. Buradaki *nâbite* ve *haşviye* tabirleriyle ashâbu'l-hadîsin kastedildiği çok açıktır. Zira İbn Küllâb örneğinde olduğu

avam üzerindeki güçlü tesiri ile sözleri,⁷⁴ Emevilerden yana tavır koyan eğilimin güçlü olduğunun bir işaretidir.

Öte yandan ehl-i sünnetteki Emevi yanlısı duruş, Me'mûn'un 212/827 yılında Ali'yi Peygamber'den sonraki en faziletli Müslüman ilan etmesi ve *mihne*⁷⁵ döneminde hadisçilerin hapis, işkence ve ölümle sonuçlanabilen bir soruşturmaya tâbi tutulmasıyla daha da güçlenmiş gibi duruyor. Mihnenin onlar üzerindeki olumsuz etkileri, başta Muâviye olmak üzere Emevi halifelerini dinsel argümanlarla aklayan yeni bir bakış açısına ilham vermiş olabilir.⁷⁶ Me'mûn döneminde mihne yargılanan ve bir süre hapis yatan hadisçi Ebû Müşir, serbest kaldıktan sonra Muâviye'nin methedildiği hadislerden oluşan derleme bir çalışma hazırlayacak ve bu girişimiyle mihne sonrası dönemde hadisçiler arasında Emeviler hakkında olumlu görüş beyan eden akımı temsil edecektir.⁷⁷ Sebebi ne olursa olsun, ehl-i sünnetin Emevi geçmişini aklama ve Sünnî gelenek içine yerleştirme çabası, Me'mûn istisna erken Abbasi dönemi halifelerini rahatsız etmemiş, tersine, Abbasiler ihtilal öncesinde ve ihtilalden hemen sonra ateşli şekilde savundukları "Emevilerin dinsizliği" düşüncesinden zamanla ve kısmen uzaklaşarak bu çabaya dolaylı olarak katkıda bulunmuşlardır. Onlar, ilk dört halifenin fazilet sıralamasını bile ehl-i sünnetinkine uydurarak değiştireceklerdir: Başta fazilet sıralaması Ebû Bekir, Ömer, Ali, Osman iken, sonradan kronolojik sıralama aynı zamanda fazilet sıralaması olarak kabul edilmiş ve Ümeyyeoğullarından olan Osman, Ali'nin önüne geçirilmiştir.⁷⁸

gibi, "Allah'ın kelâmı yaratılmamıştır," diyenler, "Allah'ın kelâmı mahlûktur," diyen Mu'tezile ile anlaşmazlık içinde olan hadisçilerdi.

74 Câhız, "Risâle fî Nefyî't-Teşbih", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt I, s. 199.

75 Me'mûn döneminde Kur'an'ın Allah'ın yaratılmış kelâmı olduğu şeklindeki doktrinin "yasalaştırılması" üzerine, kadı ve din alimlerini bu konuda sorgu ve baskıya tabi tutan soruşturma. Bu konu Onuncu Bölüm'de ele alınmıştır.

76 Lambton, *a.g.e.*, s. 41.

77 El-Hibri, "The Redemption", s. 254.

78 Hizmetli, *a.g.e.*, s. 684.

Şİİ İMAM ALİ ER-RİZÂ'NIN VELİAHTLIĞI VE BAĞDAT MUHALEFETİ

*Me'mûn imametinin türbanını Abbasoğullarının [başından]
çıkardı.*

O türban Alioğullarının başlarına sarıldı.

*Abbasoğulları türbanın [Alioğullarının] başına sarılmasına
itiraz ettiler.*

*[Çünkü] onlar bu türbandan Peygamber'in mirasını talep
ediyorlar.*

– KİNDİ, *Vulât*, 192

Sünnî kaynaklarda Me'mûn, hilafetin geleneksel politikasından sapan sıra dışı bir halife olarak takdim edilir. Bunun nedeni, selefleri Alioğullarına her zaman şüpheyile yaklaşmış ve onları İslâm cemaatinin liderliğinden uzak tutmaya çalışmışken, onun İmâmiyye Şiası'nın sekizinci imamı Ali b. Musa'yı¹ veliaht tayin etmesidir. Me'mûn'u bu kararı almaya götüren süreç, kardeşi Emîn'in (hd. 193-198/809-813), Hârûn er-Reşîd tarafından belirlenen veliahtlık silsilesini bozmak istemesiyle başlamıştır. Hârûn hayattayken, oğullarından Emîn'in birinci ve Me'mûn'un ikinci veliaht olduğunu ilan eden bir vesika hazırlatmış, iki oğlundan da bu vesikaya bağlı kalacaklarına dair söz almıştı.² Ne var ki Emîn halife olunca, Horasan'da vali olarak görev yapan kardeşini veliahtlıktan azledip onun yerine kendi oğlunu geçir-

1 Ali b. Musa b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib.

2 Ezrakî, sözleşmenin tam metnini Emîn ve Me'mûn'un ağzından aktarılan iki ayrı vesika olarak verir: A.g.e., s. 334-343.

mek istedi. Bu hamle büyük bir iç savaşa neden oldu. Me'mûn, babasının hazırladığı sözleşmeye sadık kalmadığı için kardeşi ile savaşmaya karar verdi ve Horasan halkından halife olarak biat aldı. Me'mûn'un komutanlarından Tâhir b. Hüseyin, iç savaş esnasında birçok eyaleti efendisinin kontrolüne geçirdi ve çok geçmeden Emîn'in hâkimiyet alanı Bağdat'la sınırlı hale geldi. İç savaşın sonunda Emîn yenildi ve öldürüldü. Bağdat'a dönme-yip imparatorluğu Merv'den yönetmeye karar veren Me'mûn'a 198/813 yılında bütün vilayetlerde halife olarak biat edildi.

Emîn ile Me'mûn arasındaki savaşın sona ermesi, hilafetin uzun süredir muzdarip olduğu istikrarsızlık ve kargaşayı ortadan kaldırmadı. Tersine, Me'mûn şimdi bu istikrarsızlık ortamının tetiklediği Şîi isyanlarla ve Bağdat merkezli bir dizi siyasî karışıklıkla mücadele etmek zorundaydı. Bağdatlılar, iç savaştan yenilgiyle çıkmış olmalarına rağmen Me'mûn'a meydan okumayı sürdürdüler. Bağdat muhalefetine başını *Ebnâ* (oğullar) –ya da *ehlü'l-harbiyye*– denilen ve Bağdat birliklerini oluşturan Arap-Horasan kökenli Abbasi ordu mensuplarının torunları çekiyordu. Bu topluluk, hanedan içi bu iktidar mücadelesinde en başından beri Emîn'in yanında oldu. Me'mûn'un galip gelmesinden sonra da ona karşı olan muhalif duruşunu sürdürdü. Zira Me'mûn'un Merv'de kalmakta ısrar etmesi, Bağdat'ın başkentlik statüsünün tehlikeye girmesi demekti. Böylece *Ebnâ*, Me'mûn'un Irak valisi Hasan b. Sehl'i hedef aldı. Dahası Me'mûn'un amcası Mansûr b. Mehdi'yi hilafette hak iddiasında bulunmaya çağırdı. Mansûr teklifi reddetti; ama Me'mûn'un vekili olarak Bağdat'ın idaresini üstlenmeye razı oldu. Me'mûn tam da bu sırada radikal bir karar aldı. Şîi imam Ali b. Musa'yı Medine'den Merv'e getirterek *er-Rızâ* lakabıyla veliaht tayin etti ve Abbasi ailesi, ordu komutanları ve Bağdat halkını ona biat etmeye çağırdı. Rivayete göre Peygamber'in ve Ali b. Ebî Tâlib'in torununun büyükbabası olmayı istediği için³ kızını Ali *er-Rızâ*'nın oğlu ile evlendirdi.⁴

3 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 410.

4 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 318; Ibn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 220; İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 456; Ibn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 688.

Tüm bunlar halifenin Bağdat'taki akrabalarını çok kızdırdı. Onlar yakın bir gelecekte hilafetin Alioğullarına geçeceğini düşünüp paniğe kapıldılar.⁵ Misilleme olarak Me'mûn'u halife olarak tanımadıklarını duyurdular ve Me'mûn'un diğer amcası İbrahim b. Mehdi'ye yeni halife olarak biat ettiler. Böylece iç savaş yeniden kızıştı. Bir süre sonra Me'mûn, Merv'de kaldığı müddetçe Bağdat'ın kontrolünü ele geçiremeyeceğini anladı ve Bağdat'a dönüş kararı aldı. Irak yolunda halifeye eşlik eden Ali er-Rızâ yolculuğu tamamlayamadan öldü. Me'mûn derhal Bağdatlıları bu ölümden haberdar etti ve bir kez daha kendisine biat etmeye çağırdı. Bağdatlılar, Me'mûn'un biat çağrısına uymadılar; ancak Me'mûn Bağdat'a yaklaştıkça itaat etmeye hazır hale geldiler. Bunu gören İbrahim b. Mehdi ortadan kayboldu. Me'mûn on iki yıllık aradan sonra, 204/819 yılında tekrar Bağdat'a girdi.

Dönemin Bağdat'ında şok etkisi yaratan Me'mûn'un bir Şiîyi veliaht tayin etme kararı, modern tarihçiler için de bir o kadar şaşırtıcıdır ve onları bu kararın arkasında yatan saikleri izah etme konusunda ciddi bir sıkıntı ile karşı karşıya bırakır. Buradaki sorun, bir Abbasi halifesinin aileden birileri dururken neden bir Şiîyi veliaht tayin ettiği gibi zor bir soruya cevap ararken en güvenilir kaynaklarda bile konuyla ilgili tatmin edici bir açıklama bulamamaktır. Üstelik mevcut rivayetler, tutarlı bir izah vermeye engel oluşturacak derecede birbirleriyle çelişkilidir. Bu durumda, Me'mûn'u böyle bir karar almaya iten muhtemel nedenleri çağın siyasî koşulları ve olayların gidişatı ışığında ayrı ayrı sorgulamak gerekir.

Bazı kaynaklarda halifenin Şiîlik yanlısı politikasının mimarının İran kökenli, sonradan Müslüman olan vezir Fazl b. Sehl (ö. 202/818) olduğunu söyleyen rivayetler bulunur.⁶ Bu rivayetlerde, Bağdatlıların ve Abbasoğullarının Fazl hakkındaki olumsuz tutum ve kuşkularından söz edilir. Bağdat muhalefeti Fazl'ı, Me'mûn'u ailesi ve yakın çevresinden uzaklaştıran, onun

5 Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 318-319. Bu endişe şiirlere de konu olmuştur: bkz. Kindî, *Vulât*, s. 192; Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 319.

6 Bu konu ve örnek rivayetler için bkz. M. Ali Büyükkara, "Al-Ma'mûn's Choice of 'Alî al-Ridâ as His Heir", *Islamic Studies*, 41/3 (2002), s. 447-453.

üzerinde hâkimiyet kurup devleti dilediği gibi idare eden biri olarak görür. Böylece Me'mûn'un, vezirinin bir Şiîyi halef tayin etme önerisine boyun eğdiği varsayılır. Bağdat muhalefetine göre Fazl hilafeti Alioğullarına geçirmek istediği için halifeye böyle bir öneri sunmuştur.⁷ Bazı muhaliflerinin Me'mûn'dan "kâfirlerin emiri" ya da "Mecûsilerin emiri" diye söz etmelerinin⁸ nedeni, halifenin, samimi olarak İslâm'a döndüklerinden şüphe ettikleri Sehloğullarına (Fazl ve Hasan) devlet yönetimini teslim ettiğini düşünmeleridir.

Me'mûn'un veziri hakkındaki düşüncelerini aktarmak üzere kaleme aldığı ve "anlaşma ve mükâfat mektubu" (*kitâbu's-şart ve'l-hibâ*)⁹ adını verdiği vesika, Fazl'ın saraydaki üstün ve ayrıcalıklı konumu hakkında ipuçları verir. Halife bu mektubu Bağdat'a dönmeden önce vezirinin görevinden ayrılmak istemesi üzerine hazırlamış ve mektubun tüm vilayetlerde halka duyurulmasını emretmiştir. Mektupta Me'mûn'un Bağdatlıların Fazl'a yönelttiği suçlamalara cevap verdiği açık şekilde görülür. Vezirine her konuda tam yetki verdiğini söyleyen Me'mûn uzun uzadıya Fazl'ın kendisi için yaptığı hizmetlerden ve ona duyduğu minnetten bahseder. Bu ifadeler, Fazl'ın Bağdat'a dönmeden evvel Me'mûn'un uyguladığı politikada belirleyici ya da yönlendirici bir role sahip olduğunu net bir şekilde gösterir. Taberî'nin kayıtları da Fazl'ın halifeyi etkileyebilen güçlü bir vezir olduğunu düşündürür. Burada Fazl, Emîn ile olan savaşta kardeşine galip gelmekle ilgili tüm ümitlerini yitirmişken Me'mûn'u yanlış adımlar atmaktan alıkoyan ve ona doğru savaş stratejisini gösteren biri olarak tasvir edilir.¹⁰

7 Taberî, *a.g.e.*, s. 1773, 1782, 1784; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 883; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 217.

8 Taberî, *a.g.e.*, s. 1780; İbn Habib, *a.g.e.*, s. 488. Ayrıca bkz. *el-'Uyûn ve'l-Ha-dâ'ik*, s. 352-353.

9 Tam metin için bkz. Kummî, *a.g.e.*, s. 366-371. Mektup Wilferd Madelung tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir: "New Documents Concerning al-Ma'mûn, al-Faql b. Sahl and 'Alî al-Riğâ", *Studia Arabica and Islamica Festschrift for Ihsan 'Abbâs*, ed. Wadâd al-Qādî, American University of Beirut Press, Beyrut, 1981, s. 334-338.

10 Taberî, *a.g.e.*, s. 1718-1720; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 891-893. Ayrıca bkz. *Kitabu'l-Mekâ'id*, s. 130-131; Se'âlibî, *Tuhfe*, s. 97-98; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s.

Öte yandan Me'mûn'un, masûm ve kendisine sadık olduğu halde Herseme b. A'yen'i öldürtmesi ile ilgili kayıtlarda bütün suç Fazl'a aitmiş gibi görünür. Buna göre Me'mûn'un hizmetinde çalışan komutanlardan biri olan Herseme, Fazl'ın halifenin arkasından iş çeviren biri olduğu konusunda Bağdatlılarla hemfikir. Bu yüzden halifeyi vezirine karşı uyarmak ve onu dedelerinin hilafeti idare ettikleri Bağdat'a geri döndürmek ister. Ne var ki Fazl önce davranır ve halifeyi Herseme'nin Şîi isyancılarla iş birliği yaptığına ikna eder. Sonunda halife, vezirinin kıskırtmasıyla Herseme'nin ölüm emrini verir.¹¹

Abbasi devletinin temellerinin Horasan'da atılmış olması habesiyle en başından beri Arapların günün birinde mevlâları tarafından idare edilme durumuna düşecekleri şeklinde yaygın bir korku vardı.¹² Bu yüzden Fazl'ın halife üzerindeki etkisi, Bağdatlılara Arap hegemonyasının yakın bir zamanda son bulacağını düşündürdü. Onların Sehloğulları hakkındaki ithamları ve Me'mûn'un kardeşinin ölümünden sonra Bağdat'a dönmeyip hilafeti Merv'den yönetmeye karar vermesi, yani hilafet merkezini İran nüfusunun yoğun olarak bulunduğu doğuya kaydırması karşısındaki reaksiyonları bunu gösterir. Bu yüzden Emîn ile Me'mûn arasındaki savaş, pekâlâ Araplar ile İranlılar arasındaki bir güç mücadelesi olarak yorumlanabilir. Bu mücadelede annesi Arap olan Emîn'in hilafette Arap hegemonyasını sürdürmek isteyenlerin, annesi İranlı olan ve imparatorluğu Bağdat değil de Merv'den idare etmek isteyen Me'mûn'un ise geniş ölçüde İranlıların desteğini aldığını söylemek yanlış olmaz.¹³ Elbette iki kardeş arasındaki savaş bütünüyle bu pencereden değerlendirmek gerekir. Zira Me'mûn tarafından Merv'den Irak'a gön-

213. D. G. Tor, Taberî'nin sunduğu anlatımı ve başka kayıtları esas alarak Me'mûn'un gerçekten de vezirinin devlet işlerindeki hâkimiyetine boyun eğdiği sonucuna ulaşmıştır: "An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of 'Alî al-Riğâ", *Der Islam*, 78/1 (2001), s. 125-127.

11 Taberî, a.g.e., s. 1779; *el-Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 349-350.

12 Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 61.

13 Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, 2000, s. 27-28.

derilen komutanlardan bazıları Arap olduğu gibi, bunların emri altındaki orduların etnik kompozisyonu hakkında yeteri kadar bilgi bulunmamaktadır.¹⁴ Öte yandan resmî olarak veliahtlık statüsüne sahip bir hanedan üyesini bu statüden vazgeçirmeye zorlayan ilk halife Emîn değildi. O, kardeşinin hilafeti İranlılara teslim edeceğinden endişe ettiği için değil, basitçe kendi soyundan gelen birinin halifeliliğini garanti altına almak için harekete geçti. Ne var ki Emîn'in Arap hegemonyasından yana olan güçlerce kışkırtıldığını gösteren işaretler vardır. Bu isimlerin başında Emîn'in veziri Fazl b. Rebî' gelir ki onun geçmişte İran kökenli Bermekîlerin iktidarına son veren kişi olduğu rivayet edilir.¹⁵ Hârûn er-Reşîd döneminin önemli bir bölümünde vezaret makamını ellerinde tutan Bermekîlerden rahatsızlık duyulmasının anlaşılabilir nedenleri vardır. Halife oluşunu yakın adamı Yahya b. Hâlid el-Bermekî'ye (ö. 190/805) borçlu olduğunu düşünen Hârûn er-Reşîd'in, iktidara gelir gelmez devlet işlerinde ona tam yetki verdiği ve bundan sonra Bermekîlerin giderek daha da güçlendikleri söylenir.¹⁶ Bermekîler yüksek ihtimalle, *mevlâ* oldukları halde bu kadar güçlenmelerine anlam veremeyen ve içinde Fazl b. Rebî'in de olduğu "Arap" hizbinin entrikaları neticesinde halifenin emriyle ortadan kaldırılmışlardır. Fazl b. Sehl'in Me'mûn üzerindeki etkisinin benzer bir rahatsızlık yaratmış olma ihtimali çok yüksektir. Hârûn er-Reşîd'in daha önce görülmemiş bir şekilde iki kardeş arasındaki veliahtlık silsilesini düzenleyen ve anlaşmaya uymayan tarafı ağır yaptırımlarla¹⁷ tehdit eden bir vesika hazırlatıp bunu Kâbe duvarına astırtması, iki hizip arasındaki gerilimin farkında olduğunu ve bu hi-

14 Ayrıntılı bilgi için bkz. Amikam Elad, "al-Ma'mûn's Military Units and Their Commanders up to the End of the Siege of Baghdad (195/810-198/813)", *Abbasid Studies IV: Occasional Papers of the School of 'Abbâsîd Studies, Leuven July 5-July 9, 2010*, ed. Monique Bernards, Gibb Memorial Trust, Oxford, 2013.

15 Ibn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 703; Ibn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 209.

16 Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 177; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 291; Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 175-176.

17 Buna göre verdiği sözü tutmayan taraf, kâfir konumuna düşecek, nikâhları iptal olacak, yaya olarak otuz kez hacca gitmek mecburiyetinde kalacak, tüm mal varlığını Kâbe'ye bağışlayacak, kölelerini azat edecek, adına yapılan tüm biatların artık geçersiz olduğunu bilecektir: Ezrakî, *a.g.e.*, s. 338, 342-343.

ziplerin tahrikleri neticesinde olabilecekleri öngördüğünü ispat eder. Nitekim yaygın kanıya göre Fazl b. Rebî' bir grup devlet adamıyla birlikte Emîn'i kardeşini veliahtlıktan azletmesi için kışkırtmıştır.¹⁸

Câhız'ın *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri* isimli risalesi,¹⁹ Ebnâ'nın, kendilerini nasıl da hilafetin kurucuları ve gerçek sahipleri olarak gördüğünü anlatan ifadelerle doludur. Buna göre Ebnâ, seçilmiş, Allah'ın zalimlerden intikam almak üzere görevlendirdiği, büyük mücadelelerle Abbasi davasını başarıya ulaştıran, imameti zalimlerin elinden alıp gerçek sahiplerine iade eden, Abbasi devleti ve davetinin sahipleri olan kimselerin varisleri, Bağdat ise onların evi, devletin kalbidir. Ebnâ kendisini şöyle tanımlamaktadır:

Bütün Bağdat bizimdir. ... Bütün dünya ise ona bağlı, onun kaderine tâbidir. Bağdat'ın durumu ve değeri bu olunca, bütün dünyanın ona, halkının onun halkına, ... reislerinin onun reislerine ... tâbi olması tabiidir. ... Biz hükümdarların himayesinde, halifenin kanatları altında yetişmiş, onların adabını almış, hareketlerini kendimize örnek edinmişizdir. Onlardan başkalarını tanımayız. ... Onların hâkimiyetine göz diken ve onlara itiraz etmeye kalkışanlardan hiçbiri, bizi yutacak lokma olarak görmemiştir. Kendisinde bu meziyetleri, bu hususiyetleri taşıyan kimseden daha fazla tercihe ve halife yanında mevki yakınlığına kim layıktır?²⁰

Bu bakış açısı, kendilerini Abbasi hilafetinin kurucuları ve dolayısıyla sahipleri olarak gören Ebnâ'nın vezirin şahsında

18 Ya'kübi, *Târih*, cilt II, s. 387; *Kitâbu'l-Mekâ'id*, s. 133; Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 107; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 238. İbnü'l-Esir tarafından kaydedilen bir rivayete göre, Fazl b. Sehl, daha Hârûn er-Reşid hayatayken Emîn'in kardeşini veliahtlıktan azledeceğini öngörmüş, bu konuda Me'mûn'u uyarmış ve Emîn'in neden böyle davranacağını şu sözlerle açıklamıştır: "Çünkü onun (Emîn) annesi Zübeyde'dir ve dayıları Hâşimoğullarıdır": İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 886.

19 Câhız, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri (Manâkıb Cund el-Hilâfa ve Fazâ'il el-Etrâk)*, çev. Ramazan Şeşen, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988, s. 45-49.

20 Câhız, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri*, s. 55.

Me'mûn'a neden bu kadar çok tepki gösterdiğini açıklar. Tarihçi Ya'kûbî de Ebnâ'nın endişe sebebini izah eden bir kayıt verir. Buna göre Ebnâ, Abbasi ailesinden birine şöyle bir serzenişte bulunur: "Bizler sizin devletinizin yardımcılarıyız. ... Bu devletin Mecûsilerin hilesiyle yok olacağından, imametiniz sizden çıkacağından korkuyoruz."²¹

Fazl b. Sehl'in Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesinden sorumlu tutulmasının nedeni, onunla Şia arasında var olduğu düşünülen bir ilişkiden çok, Me'mûn tarafından alınan her kararın arkasında onun olduğunun varsayılmasıydı. Sehloğullarının tıpkı Bermekîler gibi Şiîliğe meyledip etmedikleri belirsizdir. Birer mevlâ olarak ne Bermekîlerin ne de Sehloğullarının, efendileri olan Abbasilerin yerine Şiî imamların iktidara gelmesi gerektiğine inanmaları ve bu yönde çaba göstermeleri için hiçbir neden yoktur.²² Bermekîlerin Şiî karşıtı oldukları bile söylenir.²³ Bağdat muhalefetine göre, Fazl b. Sehl'in Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ettirmesinin nedeni Şiîliğe meyletmesi değildi. Onun niyeti, en başından beri Bağdat'ın statüsünü ve Arap hegemonyasını sarsmaktı; bu yüzden Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesi de onun başının altından çıkmış olmalıydı.

Gerçekten de Fazl b. Sehl, başka olay ve durumlarda olduğu gibi halifeyi Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesi hususunda etki altına almış olabilir mi? Konu hakkındaki öncü çalışmalar-

21 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 404.

22 Bermekîleri Şia ile bağlantılı gösteren çok az haber vardır. Bunlardan biri, Ca'fer b. Yahya'nın Hârûn'un tutuklatığı Şiî isyancı Yahya b. Abdullah'ı hapisten çıkardığını, bu yüzden Bermekîlerin Hârûn tarafından cezalandırıldığını söyler. Bu söylenti, Bermekîlerin düşüşünün muhtemel nedenlerden biri olarak takdim edilir: Ibnû'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 283; Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 175-176.

23 Sidqi Hamdi, "The Pro-'Alid Policy of Ma'mun", *Bulletin of the College of Arts and Science*, Bağdat, 1 (1956), s. 98. Şiî kaynaklarda bunu doğrulayan ifadeler yer alır. Örneğin İrbilî, Ali er-Rızâ'nın, babasına (Musa b. Ca'fer) yaptıklarından dolayı Bermekîlere beddua ettiğini ve çok geçmeden onların Hârûn er-Reşîd tarafından cezalandırıldıklarını not eder: *Keşfü'l-Gumme fî Ma'rîfetil-Eimme*, Dârû'l-Edvâ, Beyrut, 1985, cilt III, s. 96. Kummî ise Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin Hârûn er-Reşîd'i Musa b. Ca'fer'e karşı kışkırttığını belirtir: *A.g.e.*, s. 56-57.

dan birini kaleme alan S. Hamdi, Fazl'ı sorumlu tutmak şöyle dursun, Me'mûn'un vezirinin büyüyen gücünün farkında olduğunu ve onu etkisizleştirmek için Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ettiğini ileri sürmüştür.²⁴ W. Madelung ise halifeden takdir gördüğü bir zamanda siyaseti bırakmayı düşündüğü için Fazl'ın sanıldığı kadar hırslı biri olmadığını, hatta Bağdat muhalefetine kendisi ile ilgili düşüncelerini bildiği için sorumlu tutulmamak adına halifenin bir Şiîyi veliaht tayin etme kararına karşı çıkmış olabileceğini söylemiştir.²⁵ İki yorumun ortak noktası, atama kararını Fazl ile ilişkilendirmemeleridir. Fazl'ın kritik bir zamanda görevden ayrılmak istemesi, Ali er-Rızâ ile ilgili alınan kararda onun bir etkisinin olup olmadığı sorusunu cevaplamasa da Madelung'un söyledikleri makul görünür. Yine de vezirin Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesi hakkındaki düşüncelerini tahmin etmek zordur. Halifenin veliaht seçimi yaparken vezirine danışmış olması gerekir. Çünkü Fazl, halifenin, tecrübelerine ve öngörülerine güvendiği biridir. Bu yönüyle en azından kararın Fazl'ın onayından geçmiş olması beklenebilir. Ancak vezir ile Ali er-Rızâ arasındaki ilişkilerin pek de iyi olmadığına işaret eden kayıtlar kafa karıştırır. Kaynaklarda Ali er-Rızâ, halifeyi Fazl'a karşı uyaran ve onun gerçekte nasıl biri olduğunu ortaya çıkaran kişi olarak takdim edilir. Buna göre Ali er-Rızâ, Me'mûn'u kardeşi öldükten sonra Bağdat'a savaş ve iç karışıklığın hâkim olduğundan, Irak'taki durumun vahametinden, Bağdatlıların ve Hâşimilerin onu halife olarak tanımadıklarından, onun yerine amcası İbrahim b. Mehdi'yi halife ilan ettiklerinden haberdar eder ve ona vezirin tüm bunları kendisinden gizlediğini söyler. Bazı ordu komutanları, vezire karşı korunacaklarına dair halifeden yazılı bir söz aldıktan sonra tüm bunların doğru olduğunu tasdik ederler; üstelik Fazl'ın Herseme olayında Me'mûn'u nasıl aldatıldığını anlatırlar. Bunun üzerine Me'mûn Bağdat'a dönme kararı alır.²⁶

24 Hamdi, *a.g.e.*, s. 98-99.

25 Madelung, "New Documents", s. 338-339.

26 Taberî, *a.g.e.*, s. 1788-1789; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 687; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 923; *el-Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 355-356. Ali er-Rızâ ile Sehloğulları ara-

Şiî kaynaklarda da²⁷ Ali er-Rızâ ile Fazl b. Sehl arasındaki ilişkilerin iyi olmadığını gösteren haberler kayıtlıdır. Aslında bu kaynaklar, Fazl'ın halifeyi Şiîlik yanlısı bir politika benimsemeye teşvik ettiği iddiasına yer verirler. Buna göre Fazl, Me'mûn'a Hârûn er-Reşîd döneminde Şiîlere yapılan haksızlıklar için Allah'ın huzurunda bir tövbe ve pişmanlık ifadesi olarak Ali er-Rızâ'ya biat etmeyi tavsiye etmiş ve halife de bu tavsiyeye uymuştur.²⁸ Aynı kaynaklarda ayrıca, Fazl'ın tıpkı Ebû Müslim gibi hilafeti bir kabileden diğer bir kabileye (Abbasoğullarından Alioğullarına) geçirme arzusuyla Me'mûn'u Ali'yi veliaht olarak atamaya ikna ettiğine dair bir kayıt bulunur.²⁹ Ancak Şiî kaynakların Fazl'ı Şiîlikle ilişkilendiren rivayetleri bunlarla sınırlıdır. Fazl'ın adının geçtiği diğer kayıtlara bakıldığında Şiî yazarların Fazl hakkında hiç de müspet olmayan bir imaj oluşturmaya gayret ettikleri görülür. Bu kaynaklar da Ali er-Rızâ'nın Fazl'ın gerçekte nasıl biri olduğunu bildiğinden ve halifenin yanındaki varlığından rahatsız olduğundan bahseder. Rivayetlerin birinde, Ali'nin, halifeyi Fazl ve kardeşi Hasan'a karşı uyardığı, onlarla görüşmesini yasakladığı ve yaptıkları kötülüklerden halifeyi haberdar ettiği söylenir.³⁰ Bu durum, Fazl ve Hasan'ın ona düşmanlık beslemesine yol açmış, Sehl oğulları tarafından kışkırtılan halife sonunda Ali'yi öldürtmeye karar vermiştir.³¹ Başka bir kayıta Fazl, halifenin Ali'ye gösterdiği hürmetten dolayı onu kıskanan ve ona içten içe düşmanlık

sındaki ilişkilerin dostane olmadığını gösteren başka bir rivayet, Ceşşiyârî tarafından kayda geçirilmiştir. Bu rivayete göre, vezirin kardeşi Hasan b. Sehl, büyük saygı duyduğu Ali er-Rızâ'ya itikadî bir konuda (tevhit) soru sormuş, ama Ali, kendisi gibi düşündüğünü bildiği halde onun hoşuna gidecek bir cevap vermekten kaçınmıştır: *Nusûs Zâ'î'a min Kitâbi'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, nşr. Miḥâil 'Avvâd, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut, 1965, s. 54-55.

27 Kuleynî'ye (ö. 329/941) ait *Usûlu'l-Kâfi*, [Şiî olup olmadığı net olmamakla birlikte] İsfahânî'ye (ö. 356/967) ait *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, Kummi'ye (ö. 381/991) ait *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, İrbilî'ye (ö. 692/1293) ait *Keşfü'l-Gumme fi Ma'rifeti'l-Eimme* ve Meclisî'ye (ö. 1110/1698-1699?) ait *Bihârü'l-Envâri'l-Câmi'a li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*.

28 Kummi, a.g.e., s. 360; Meclisî, a.g.e., cilt XLIX, s. 132.

29 Kummi, a.g.e., s. 377; Meclisî, a.g.e., cilt XLIX, s. 142-143.

30 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 456.

31 İrbilî, a.g.e., cilt III, s. 75-76.

besleyen biri olarak gösterilir.³² Bir diğer rivayette ise Fazl, insanların Ali er-Rızâ'ya duydukları aşırı sevgi ve hürmetin tehlikeli olabileceği hususunda halifeyi uyarmaktadır.³³

Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etme fikrinin Fazl'dan çıkıp çıkmadığını bilmek imkânsızdır. Başka konularda halifeyi yönlendirmiş olan vezirin bu konuda da olaya müdahil olduğu düşünülebilir. Ama hem Sünnî hem de Şîî kaynakların Fazl ile Ali er-Rızâ arasındaki ilişkilerin iyi olmadığını ifade eden rivayetlere yer vermeleri, Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etme fikrinin Fazl'dan çıktığı iddiasına şüpheyi yaklaştırmayı gerektirir. Üstelik Me'mûn, veziri hakkındaki gerçekleri öğrenmesine rağmen Şia ile yakınlaşma politikasını terk etmemiştir. Fazl Bağdat'a dönüş yolunda öldürülmüştür ki bu hadise, halifenin veziri hakkındaki düşüncelerinin değişmesinden kaynaklanmış olabilir. Zira onun ölüm emrini Me'mûn'un verdiği dair rivayetler vardır.³⁴ Me'mûn, en azından vezirini gözden çıkarmış ve korumamıştır. Eğer Me'mûn doğrudan ya da dolaylı olarak Fazl'ın ölümünden sorumluysa, onun tarafından dayatılan bir politikayı devam ettirmemiş olması gerekir. Me'mûn'un bu ölümle ilgisi olmadığı varsayılabilir bile Bağdat'a döndükten son-

32 Kummî, *a.g.e.*, s. 366; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 139.

33 Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, Dârü'l-Murtazâ, Beyrut, 2005, cilt I, s. 374; Kummî, *a.g.e.*, s. 363-364; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 134-135. Şîî kaynaklarda Fazl b. Sehl ve Ali er-Rızâ arasındaki ilişkilerin pek de iyi olmadığına işaret eden kayıtlardan birkaçı daha zikre değer: Ali, Fazl'a yönelik herhangi bir suçlamada bulunmadan halifeyi ülkenin içinde bulunduğu kaos hakkında bilgilendirir ve ona Bağdat'a dönmesini tavsiye eder. Ali ülkedeki karışıklıktan dolayı Fazl'ı suçlamasa bile, rivayetin geri kalanında ikisi arasındaki görüş ayrılığı ortaya çıkar. Buna göre Fazl, Ali'nin halifeyi Bağdat'a dönmeye ikna ettiğini öğrenince telaşlanır ve var gücüyle halifeyi bu kararından vazgeçirmeye gayret eder: Kummî, *a.g.e.*, s. 372; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 165-166; İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 74. Me'mûn, insanların Ali b. Musa'nın veliaht tayin edilmesinin Fazl'ın fikri olduğunu düşündüklerini öğrendiğinde buna şaşırır ve böyle bir şeyin mümkün olamayacağını ifade eder: Kummî, *a.g.e.*, s. 364; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 137. Fazl'ın öldürülmesinden sonra bazı komutanlar ve vezirin yandaşları, Me'mûn'u bu ölümden sorumlu tutar ve ondan intikam almak isterler. Halife bu güç durumdan Ali er-Rızâ'nın yardımıyla kurtulur. Ali, bir konuşma yaparak kızgın kalabalığı dağıtmayı başarır: Küleynî, *a.g.e.*, cilt I, s. 375.

34 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 302; Taberî, *a.g.e.*, s. 1789; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 588; Se'âlibî, *Âdâb*, s. 120.

ra Şia ile yakınlaşmak için attığı diğer adımları, artık hayatta olmayan biri ile ilişkilendirmek zordur.

Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesini, vezirin bu yönde telkinleri olsun ya da olmasın, halifenin aklına yatan ve onun tarafından tasarlanan bir politikanın sonucu olarak değerlendirmek gerekir. Eldeki veriler, bu politikanın gerçek maksadının imametini Alioğullarına geçirmek olmadığını net bir şekilde gösterir. Fazl gibi deneyimli bir devlet adamının böyle bir ümit içinde olduğunu hayal etmek zordur. Aynı şey halife için de geçerlidir. Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmenin, imametini Alioğullarına geçmesi için yeterli olmadığını farkındaydı ve bu yüzden korkusuzca böyle bir girişimde bulunabildi. Onun bu adımla hilafetin geleneksel politikasından bir kopuş gerçekleştirdiği doğrudur. Ancak bunu telafisi imkânsız bir kırılma olarak değerlendirmemek gerekir.³⁵ Evvela Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı halef tayin ettiği sırada hilafetin resmî rengini siyahtan Şîilerin sembolik rengi olan beyaza değil, yeşile çevirmiştir. Me'mûn'un bu hamlesinin muhaliflerinin kafasını karıştırdığı görülür. Ali er-Rızâ'ya biat etmeyi reddeden Nu'aym b. Hâzım'ın Me'mûn'a şu soruyu yönelttiği söylenir: "Neden Şîilerin rengine, yani beyaza dönmek yerine Kısraların ve Zerdüştlere rengine döndün?"³⁶

Me'mûn'un renk seçimi, Alioğullarını fazla ümitlendirmek istemediğini, onu yönlendiren saiklerden birinin Bağdatlılarla restleşmek olduğunu düşündürür. Halifenin Alioğullarının imametini kendilerine geçeceği beklentisine kapılmalarına mahal vermek istemediğinin en açık göstergesi, Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ettiğini duyurduğu vesikada³⁷ Şia'nın hilafetteki hak iddiala-

35 Hamdi, *a.g.e.*, s. 100.

36 Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 313. Me'mûn'un renk seçiminin arkasındaki olası nedenler hakkında bkz. Farouk Omar, "The Significance of the Colours of Banners in the Early 'Abbasid Period", *Abbâsiyyat: Studies in the History of the Early Abbasids*, University of Baghdad, 1976, s. 150, 152; Athamina, "The Black Banners", s. 235-237.

37 201/817 yılında halifenin kendi eliyle kaleme aldığı, Ali er-Rızâ tarafından imzalanan ve minberlerden okunmak üzere Medine'ye gönderilen resmi vesika. Mektubun Kalkaşendî'nin *Subhu'l-A'şâ*'sındaki kopyası esas alınarak yapılan İngilizce tercümesi için bkz. Patricia Crone-Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Century of Islam*, Cambridge University Press,

rına değinmemiş olmasıdır. Vesikada onun niyetinin hilafeti Ali-oğullarına teslim etmek olduğunu düşündüren hiçbir ifade veya ima yoktur; Me'mûn, atama için sadece Ali'nin üstün özelliklerini ve ehl-i beyt içinde ondan daha seçkin ve veliaht olmaya daha layık birini bulamamasını gerekçe gösterir. Buna göre halifenin veliaht tercihi, "mükemmelliği, bilgisi, takvası, münzeviliği ve bu dünyadan vazgeçmişliği nedeniyle Ali er-Rızâ olmuş", "onun bir erkek çocuk, bir ergen, genç bir delikanlı ve olgun bir adam olarak hep mükemmel biri olduğunu bildiği için ... hilafeti ona ahdetmiştir."³⁸ Yani Me'mûn onu Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan geldiği için değil, –ehl-i beyt içinde– liyakat, takva ve ilimde ondan daha iyisini bulamadığı için halef seçmiştir. Me'mûn'un ehl-i beytten kastettiği topluluk, sadece Alioğulları değildir. Ali er-Rızâ; Alioğulları ve Abbasoğullarını kapsayan tüm Hâşimoğulları içinde yaşayan en üstün kişi olarak takdim edilir. Bu durum, Alioğullarının hilafette eşit hak sahibi oldukları anlamına gelir; ama ileride en iyi veliaht/imam adayının Abbasoğullarından çıkması ihtimalini ortadan kaldırmaz. Me'mûn Ali b. Ebî Tâlib'i tafdil etmekle birlikte, onun soyundan gelenlerin hilafette Abbasoğullarından daha fazla hak sahibi olduğunu düşünmemiştir.³⁹

Ali'nin vefatından sonra Me'mûn hemen isyancı Bağdat halkını durumdan haberdar etmiş,⁴⁰ böylece onlara artık kendisine itaatsizlik etmeleri için ortada hiçbir nedenin kalmadığı mesajını vermiştir. Taberî, Bağdatlıların Me'mûn'un itaat çağrısına olumsuz yanıt veren ve onun hakkında ağır ithamlar içeren bir mektup kaleme aldıklarını söyler. Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*'da Me'mûn'un Bağdatlılara cevap niteliğinde ikinci bir mektup gönderdiğinden söz eder ve mektubun bir kopyasını verir.⁴¹

Cambridge, 1986, s. 133-139.

38 Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 151. Ayrıca bkz. Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 318; Taberî, *a.g.e.*, s. 1784; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 686; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 586; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 353.

39 Me'mûn'un bu konuda Ali er-Rızâ ile tartıştığını söyleyen bir rivayet için bkz. İbn 'Abdirabbih, *a.g.e.*, cilt V, s. 359.

40 Taberî, *a.g.e.*, s. 1790; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 688.

41 Mektubun İngilizce tercümesi için bkz. Madelung, "New Documents", s. 340-344.

Bu mektupta Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmekten pişmanlık duymadığını açık biçimde belirtmekte ve ağır sözlerle ona biat etmeyenleri eleştirmektedir. Me'mûn mektupta büyük dedesi Abbâs'ın, Ali b. Ebî Tâlib'den daha iyi bir sahabi olmadığını söyleyecek kadar ileri gider:

Sizin Abbâs'ı mertebe bakımından onun önüne geçirmenize gelince, Allah der ki, "Siz hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Harâm'ın bakım ve onarımını,"⁴² Allah'a ve ahiret gününe iman edip Allah yolunda cihat eden kimse[lerin amelleri] ile bir mi tuttunuz?"⁴³

Taberî tarafından bahsedilmemiş ve kopyalanmamış olması, bu ikinci mektubun orijinalliği konusunda şüphe oluştursa da⁴⁴ Me'mûn'un Bağdatlılardan içeriği tam olarak bilinmemekle birlikte hakkında ağır eleştiriler içerdiği söylenen bir mektup almış olması, onlarla restleşmek adına böyle bir yazı kaleme almış olabileceğini düşündürür. Burada da Me'mûn'un hilafeti Şiîlere geçirme niyetinde olduğunu düşündüren hiçbir ifade yoktur. Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı atama maksadının Alioğullarına yapılan haksızlıkları telafi etmekle ve iki aile arasındaki ilişkileri düzeltmekle sınırlı olduğunu ima eder ve üstelik Abbasoğullarının iktidara gelmesini Allah'ın iradesinin tecelli etmesi şeklinde yorumlar:

Biz ve onlar, Allah iktidarı bize vermeye hükmedene kadar tek bir partiydik. Daha sonra biz onları korkuttuk, onlara eziyet ettik ve Ümeyyeoğullarının onları öldürdüğünden daha acımasızca onları katlettik. Vah halimize! Ümeyyeoğulları onlardan sadece kılıç çekenı öldürdüler. Ama biz Abbasoğulları onları topyekûn öldürdük. Bu yüzden el-Hâşimiyye'nin kemiklerine sorulsun: *Hangi gûnahtan dolayı öldürüldü?*⁴⁵

42 Bu görev, Mekke'nin fethinden sonra Peygamber tarafından Abbâs b. Abdülmuttalib'e verilmişti: İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 72.

43 Meclisî, a.g.e., cilt XLIX, s. 210. Ayet: 9/19.

44 Madelung, "New Documents", s. 345.

45 Meclisî, a.g.e., cilt XLIX, s. 210. Ayet (Hangi gûnahtan dolayı öldürüldü?): 81/9. Süyûtî, Me'mûn'un Ali b. Musa'yı atama kararını, Ali b. Ebî Talib'e duy-

Peki, Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmekteki maksadı neydi? Madelung, bu soruya cevap ararken o dönemde Abbasi hilafetinin yakın bir zamanda yıkılacağını ve mehdinin geleceğini haber veren rivayetlerin çokluğu ve popülerliği üzerinde durur. Ona göre Me'mûn bu rivayetlere itibar ediyordu ve onu Ali'yi halef tayin etmeye iten dinî saik buydu.⁴⁶ Madelung iddiasını, Me'mûn'un Bağdatlılara gönderdiği ikinci mektuba dayandırır; buna göre Me'mûn'un buradaki bazı ifadeleri,⁴⁷ Abbasi hilafetinin yakın bir zamanda yok olacağına inandığını göstermektedir. Ancak Me'mûn mektupta bu inancı Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etme gerekçesi olarak sunmaz. Onun Bağdatlılara bu kehaneti hatırlatmasının olası nedeni, onları taşkınlıklarından dolayı uyarmak ve yakın zamanda helak olacak bir topluluk olarak boşu boşuna kendisi ile mücadele ettikleri mesajını vermek olabilir. Me'mûn'un başka yer ve zamanlarda bu kehaneti gündeme getirdiğine dair en ufak bir ipucu bile yoktur. Aslında bu varsayıma getirilebilecek en güçlü itiraz, Me'mûn'un, hilafetin Şiîlere geçmesini garanti altına alacak herhangi bir seçim ya da atama prosedürü hazırlamamış olmasıdır. Gerçi Me'mûn'un halifelikten feragat edip Ali er-Rızâ'yı yerine geçirmek istediğini, Ali buna razı olmayınca onu veliaht

duğu vefa borcuna bağlayan bir rivayet verir. Buna göre ilk üç halife Benû Hâşim'i kasıtlı olarak yönetimden uzak tutmuş, oysa Ali halife olunca onlardan birçok ismi çeşitli görevlere getirmiştir. Şimdi sıra Me'mûn'dadır. O, bu iyiliğe Ali soyundan gelen birini veliaht tayin ederek karşılık vermek istemiştir: *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 247.

- 46 Madelung, "New Documents", s. 345-346. S. A. Arjomand, diğer muhtemel nedenleri atlamadan Madelung'un tezini doğrular: "İmâmîyye Şiası'nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ali Avcu, XIV/2 (2010), s. 545.
- 47 "Bilin ki er-Reşîd bana ... Abbâs'ın [halife olan] yedinci torunundan sonra Benû'l-Abbâs'ı temsil edecek kimsenin kalmayacağını söyledi. Bu yüzden ... benden mahrum kaldığınızda kendiniz için müstahkem bir sığınak arayın. Ama kılıç dışında sizin için hiçbir şey olmayacak": Meclisi, a.g.e., cilt XLIX, s. 212. Tamima Bayhom-Daou, bu ifadelerin orijinal metne sonradan ilave edildiğini ileri sürer. Ona göre, Me'mûn'un Abbasilerin sonu hakkındaki apokaliptik kehanetlerden etkilendiği için Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ettiği tezi gerçeği yansıtmaz: "Al-Ma'mûn's Alleged Apocalyptic Beliefs: A Reconsideration of the Evidence", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71/1 (2008), s. 4.

tauin etmeye karar verdiğini söyleyen bir kayıt vardır.⁴⁸ Ayrıca başka bir rivayette Me'm n'un Ali er-Rız 'nın ölümünden sonra bir başka  i  olan Abdullah b. Musa'yı yerine geçirmek ya da veliaht tauin etmek istediği, ama Abdullah'ın halifenin teklifini reddettiği söylenir.⁴⁹ Ama bu iki rivayetin sahihliği ile ilgili ku kular bir tarafa, uygulamada Me'm n'un ümmetin liderliğinden vazgeçme ve bu sorumluluğu Alioğullarına devretme niyetinde olduğunu gösteren hiçbir sağlam delil mevcut değildir. Me'm n'un Ali er-Rız 'nın ölümünden sonraki veliaht tercihi, kardeşi Eb  Ish k (Mu'tasım) olmuştur.

S y t , Me'm n'u Ali er-Rız 'yı veliaht tauin etmeye sevk eden şeyin  i liğe duyduğu sempati ve yakınlık olduğunu yazmıştır.⁵⁰ Ama atama kararını halifenin kişisel inanç ve eğilimleri ile ili kilendirmenin önünde bazı engeller bulunur. Me'm n'un  i liğe ne  l de meyilli olduğunu tahmin etmek zordur.  i lere gösterdiği ilgi ve yakınlık, Me'm n'un düşünce yapısını açıklamaya yetmez; çünkü onun ataları gibi  i leri Abbasi hilafeti için bir tehlike olarak gördüğünü ve yeri geldiğinde  i lere sert davrandığını gösteren kayıtlar da vardır. Me'm n'un Ali er-Rız 'yı i  savaş sonrası Bağdat halkı h l  kendisine meydan okumayı sürdürürken veliaht tauin ettiği unutulmamalıdır. Bu kaos ve belirsizlik ortamında halifenin, kariyerini tehlikeye atacak bir hamle yapmaktan  ekinmi  olması gerekir. Bu yüzden Me'm n'un Ali er-Rız 'yı veliaht tauin edi inde, Ali b. Eb  T lib ve torunlarına duyulan hürmet ya da  i lere yapılan haksızlıkları giderme arzusu gibi duygusal veya psikolojik nedenler üzerinde fazla durmamak gerekir. Me'm n bu girişimiyle, kendisini veliahtlıktan azleden Em n'i desteklemiş olan, Em n öldürüldükten sonra otoritesini sorgulamaya devam eden Bağdatlıları cezalandırmak veya silahlı mücadele devam ederken onların psikolojilerini bozmak istemi  olabilir. Ama dönemin  artları, Me'm n'un daha geçerli nedenleri olduğunu düşündürür. O, muhtemelen Bağdat'taki akrabalarını kızdırma pahasına Alioğulları ile uzla arak onlardan gelebile-

48 Ibn Kes r, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 689.

49 Isfah n , *Mek til*, s. 498-501.

50 S y t , *T rihu'l-Hulef *, s. 246.

cek bir tehdidin önüne geçmek istedi. Çünkü, iç savaş esnasında ve sonrasında ülke geneline yayılan siyasî belirsizlik ve kaos, Emîn'in ölümünden hemen sonra, Irak ve Hicaz'da bir dizi Şiî isyanın ortaya çıkmasına sebep olmuştu. 198/814'te Hasan el-Hirş isimli biri, *er-rızâ min âli Muhammed* sloganıyla isyan etti. Isyan kısa sürede bastırıldı.⁵¹ Ama 199/815 yılında Kûfe'de bir başka isyan daha çıktı. Isyanın önderi, Şiî ailesinden Muhammed b. İbrahim (İbn Tabâtabâ)⁵² adına hareket ettiğini söyleyen Ebû's-Serâyâ idi. O da Peygamber ailesinden *er-rızâ* adına çağrıda bulundu ve insanları "Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünneti"ne uymaya davet etti.⁵³ Kısa süre içinde Kûfe'den başka Basra, Vâsıt, Mekke ve Medine'nin kontrolünü ele geçirdi. Sonunda Ebû's-Serâyâ yakalandı ve isyan bastırıldı.⁵⁴ Ama Şiî isyanların devamı geldi. Ali er-Rızâ'nın kardeşlerinden Zeyd b. Musa, Basra'da ayaklandı ve şehrin kontrolünü ele geçirdi.⁵⁵ Ebû's-Serâyâ isyanı devam ederken, Medine'de Şiî ailesinden Hüseyin b. Hasan (el-Eftas), önce İbn Tabâtabâ, o öldükten sonra kendi adına davette bulundu.⁵⁶ Ebû's-Serâyâ öldürülünce Ali er-Rızâ'nın diğer kardeşi İbrahim b. Musa yeni bir isyan başlatmak üzere Mekke'den Yemen'e gitti. Onun yaklaşmakta olduğunu öğrenen Yemen valisi savaştan çekinerek şehri terk etti.⁵⁷ Bir başka isyancı, Ali er-Rızâ'nın amcası Muhammed b. Ca'fer'di. Ebû's-Serâyâ isyanı devam ederken Hicaz'da İbn Tabâtabâ adına davette bulunan Muhammed b. Ca'fer, o öldükten sonra Mekke'de ve Medine'de halife ilan edildi.⁵⁸

Me'mûn, muhtemelen art arda ortaya çıkan Şiî isyanlara son vermek için Şia ile bir çeşit uzlaşma yoluna gitmeyi uygun gör-

51 Taberî, *a.g.e.*, s. 1772.

52 Muhammed b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib.

53 İsfahâni, *Mekâtil*, s. 428; İbn Kesir, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 682-683.

54 Taberî, *a.g.e.*, s. 1773-1774.

55 Kummî, *a.g.e.*, s. 173; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 915.

56 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 317; Eş'arî, *a.g.e.*, s. 99.

57 Taberî, *a.g.e.*, s. 1776; Eş'arî, *a.g.e.*, s. 98; İbn Kesir, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 684.

58 İsfahâni, *Mekâtil*, s. 438-439; Taberî, *a.g.e.*, s. 1777; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 316-317; Eş'arî, *a.g.e.*, s. 98-99.

dü.⁵⁹ Ali er-Rızâ'yı Merv'e getirttiğinde Ebû's-Serâyâ isyanı devam etmekteydi. Atama yapıldığında ise Ali er-Rızâ'nın kardeşi İbrahim b. Musa, Mekke'de halifeye karşı isyan halindeydi. Me'mûn Bağdatlılarla olan hesaplaşmasının devam ettiği bir sırada Ali er-Rızâ'yı veliaht, kardeşi Abbâs b. Musa'yı Kûfe valisi tayin ederek, en azından Şia'dan gelebilecek tehditlerin önüne geçmeyi planladı.⁶⁰ Bunun en açık göstergesi, Şiî isyancılar *er-rızâ min âli Muhammed* adına çağrıda bulunurlarken, onun da veliahdına *er-Rızâ* adını vermesiydi. Bu lakap, Abbasi hilafetini hedef alan Şiî isyancıların ortak propaganda malzemesiydi. Dolayısıyla Me'mûn Şiîlere aranan *er-rızânın* kendi yanında olduğu mesajını vermek istedi. Üstelik bu isim, uyum ve uzlaşmayı çağrıştırması bakımından Me'mûn'un hedeflerine son derece uygundu. Daha önce yine bir kriz zamanında Hârûn er-Reşîd aynı kökten türeyen ve benzer manaya sahip *el-Merđi* ismini hükümdarlık lakabı olarak kullanmış, bu lakapla kendini, bölünmüş bir cemaate barış ve uzlaşma getiren ve Allah'ın "razı" olduğu imam olarak takdim etmişti.⁶¹

Me'mûn, Şiîlerle iyi ilişkiler tesis ederek hilafetin geleceğini garanti altına almak isteyen ilk Abbasi değildi. O belki de atalarının Emevileri devirmeyi planlayan Hâşimiyye hareketinde Şiîlerle iş birliği içinde olduklarını hatırladı. Nitekim Me'mûn, uyguladığı politikayı ikinci davet (*ed-da'vetû's-sâniyye*) olarak isimlendirdi.⁶² Me'mûn, resmî veliahtlık vesikasında Ali er-Rızâ'yı "Müslüman cemaati birleştirmek, dağıldıktan sonra on-

59 Bu görüş Büyükkara tarafından ayrıntılı şekilde işlenmiş ve savunulmuştur: A.g.e., s. 459-463. Ayrıca bkz. Dominique Sourdel, "The Religious Policy of the 'Abbâsîd Caliph al-Ma'mûn", *Shî'ism*, ed. Etan Kohlberg, Ashgate, Aldershot, 2003, s. 341. Aksi görüş için bkz. Richard Kimber, "Al-Ma'mûn and Baghdad: the Nomination of 'Alî al-Riđâ", *Actas XVI Congreso Ueai, Salamanca*, ed. Concepción Vázquez de Benito ve Miguel Ángel Manzano Rodríguez, 1995, s. 279-280.

60 Nitekim Me'mûn, isyan çıkan şehirlere atanacak valiler hakkında Ali er-Rızâ'ya danışmaktaydı: Kummî, a.g.e., s. 377-378; Meclisî, a.g.e., cilt XLIX, s. 144, 155.

61 Michael Bonner, "Al-Khalîfa Al-Mardî: The Accession of Hârûn Al-Rashîd", *Journal of the American Oriental Society*, 108/1 (1988), s. 90-91.

62 Kummî, a.g.e., s. 369.

ları bir araya toplamak, kanlarının akmasını engellemek, Allah'ın izniyle onları çözülmekten, uyumun bozulması ve anlaşmazlıktan korumak ve şeytanın kurnazlığından uzaklaştırmak üzere" veliaht tayin ettiğini söylüyordu.⁶³ Me'mûn veziri için yazdığı *anlaşma ve mükâfat mektubunda* da Şia ile birlik arayışı içinde olduğunu ortaya koydu:

Me'mûn, Allah'ın Peygamberi'ne, onun soyundan gelenlere [yakınlık göstererek] daha çok saygı göstermiş ve onun ehl-i beytinin akrabalık bağlarını tutturmuştur. Böylece o, ehl-i beytin birlik ve beraberliğini güçlendirmiş, aralarındaki kargaşaya son vermiş, anlaşmazlık ve ayrılıklarını gidermiştir. Allah, Me'mûn aracılığıyla aralarındaki kin ve kavgalara son vermiş, kalplerine karşılıklı yardım ve muhabbet, dostluk ve sevgi yerleştirmiştir. Böylece onların elleri, Me'mûn'un başarısı, koruması, duası, dindarlığı ve büyüklüğü ile tek bir el olmuştur. Onların sözleri, tek bir söz olmuş ve onların istekleri, ittifak içinde tek bir istek olmuştur. Me'mûn, onlara verilen hakları gözetmiş, miraslarını onlara iade etmiş, hayırseverin cömertliğini ödüllendirmiş, müteessir olanın sıkıntısını hatırlamış, [yandaşlarını] dine uygun şekilde yakınlaştırmış ve [ya] uzaklaştırmıştır.⁶⁴

Burada Me'mûn'un ehl-i beyt içindeki ayrılıkları giderdiğini söylerken kastettiği şey, muhtemelen Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmiş olmasıdır. Onun bu sözlerle, Abbasiler ve Şiîler arasındaki çekişmeye son vermeyi planladığı açık bir şekilde görülür. Me'mûn, Ali er-Rızâ'nın ölümünden sonra Bağdatlılara gönderdiği mektupta, onu veliaht tayin etme maksadının iki aile arasındaki sevgiyi devam ettirmek olduğunu bir kez daha vurgulama gereği hissetmiştir.⁶⁵ Me'mûn'un iç savaş nedeniyle fazlasıyla yıpranan hilafeti mümkün olduğunca başka krizlerden uzak tutmaya çalıştığı ve Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ederek imparatorluğun sorunlu bölgelerinde istikrar aradığı söylenebilir. Onun

63 Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 150.

64 Kummi, *a.g.e.*, s. 367.

65 Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 213.

Bağdat muhalefetine vereceği reaksiyonu hesaba katmamasının nedeni, kendisini Bağdat'ta önce veliaht, sonra halife olarak kabul ettirme konusunda en başından beri sorun yaşıyor olmasıydı. Yani Me'mûn, muhtemelen kaybedecek bir şeyi olmadığını, bu aşamada Şiîleri kazanmaya çalışmanın daha akıllıca olduğunu düşündü. Bu doğru bir taktikti ve Me'mûn kısmen de olsa başarılı oldu.⁶⁶ İbn Tayfûr, Me'mûn Horasan'dan Irak'a dönerken bazı Şiî grupların ona karşı isyan eden kişiler adına özür dilediklerini ifade eder.⁶⁷ Böyle bir şey ancak Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı kendi yanına çekme başarısıyla ilişkilendirilebilir. Öte yandan Ali er-Rızâ halifenin veliahtlık teklifini kabul ederek Şiî isyancılara destek vermediğini göstermiştir. Ali'nin, isyan ettiği için kardeşi Zeyd b. Musa'ya kızgın olduğu, Me'mûn tarafından yenilip kendisine teslim edildikten sonra onu yanından uzaklaştırdığı ve onunla bir daha konuşmadığı söylenir.⁶⁸ Me'mûn'un uyguladığı stratejinin başarılı sonuç verdiğinin göstergelerinden biri de, sonradan bir şekilde diğer isyancı kardeş İbrahim b. Musa'nın kendisiyle uzlaşmış olmasıdır. İkili arasındaki ilişki o kadar normalleşir ki, Me'mûn onu Yemen valisi tayin eder.⁶⁹ 202/817-818 yılında Me'mûn, insanlara hac yaptırma işini (hac emirliği) ona verir; İbrahim hacda önce Me'mûn, sonra kardeşi Ali er-Rızâ için dua eder ve görevini tamamladıktan sonra Yemen'e döner.⁷⁰ Me'mûn'un arasını düzelttiği tek isyancı, İbrahim değildir. Medine'de isyan eden Muhammed b. Ca'fer, sonradan siyahlar giyininip imametini Me'mûn'a ait olduğunu ve kendisinin onda hiçbir hakkının bulunmadığını ilan etmiş, halifeden aldığı emanla korkmadan onun yanına, Horasan'a gidebilmiştir.⁷¹

66 Bkz. Büyükkara, *a.g.e.*, s. 462-463; Hamdi, *a.g.e.*, s. 102. Aksi görüş için bkz. Tor, "An Historiographical Re-examination", s. 110-111.

67 İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 13.

68 Kummî, *a.g.e.*, s. 447-448. Ayrıca bkz. İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 104; Hasan İbrahim Hasan, "el-Me'mûn ve Ali er-Rızâ", *el-Câmi'atü'l-Mısriyye Mecelletü Külliyyeti'l-Adâb*, 1 (1933), s. 87-88.

69 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 403.

70 İbn Habîb, *a.g.e.*, s. 40; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 318; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 688.

71 İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 93-94; İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 441.

Tüm bunlar, Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilişini ideolojik bir sapmadan ziyade hilafetin geleceğini garanti altına almaya yönelik yeni bir strateji olarak görmeyi gerektirir. Me'mûn'un Bağdat'a döndükten sonraki süreçte Alioğullarına teveccüh göstermek adına seleflerinin çizgisine uymayan birtakım yeni kararlar aldığı doğrudur. Ne var ki bunların çoğu, yeni bir kaos neden olmayacak kadar ölçülü ya da önemsizdi. Örneğin Me'mûn, Şiîlerin ricası üzerine Peygamber'e ait olan ve Ebû Bekir'in Fâtıma'nın miras olarak almasına izin vermediği Fedek arazisini⁷² Alioğullarına iade etmiş,⁷³ İmâmiyye Şia'sı için hukukî olan *mût'a* evliliğine resmî onay vermeye niyetlenmiştir.⁷⁴ Ayrıca 211/826-827 yılında Muâviye b. Ebî Süfyân lehinde konuşmayı ve onun Peygamber'in ashâbından üstün tutulmasını yasaklamak istemiştir.⁷⁵ Bir sonraki yıl, Ali b. Ebî Tâlib'in Peygamber'in en üstün sahabisi olduğunu duyurmuştur.⁷⁶ Ölüm döşegindeyken cenaze namazında Şiî pratiğine uygun şekilde beş defa tekbir getirilmesini ve kardeşi ve halefi Ebû İshâk Mu'tasım'a Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan gelen amcaoğullarına iyi muamele etmesini, kötü davranışlarını görmezden gelmesini, çeşitli vesilelerle onlara maddi yardımda bulunmasını vasiyet etmiştir.⁷⁷

- 72 Hayber yakınlarındaki küçük bir kasaba. Fedek arazisi Peygamber hayatı-tayken onun mülkiyetindeydi. Ebû Bekir bu araziye, Peygamber'in onu miras bırakmadığı gerekçesiyle Fâtıma'ya vermeyi reddetti ve hayır işlerine tahsis etti. Sonradan Fedek Alioğullarına iade edildiyse de bu kalıcı bir uygulama olmadı. En son, Şiî isyanlardan dolayı Mansûr bu araziye el koymuştu. İbnü'l-'Arabî, *a.g.e.*, s. 35-36. Alioğulları, arazinin veraseti hususunda bundan sonra da hak iddia etmeyi sürdürdüler: bkz. Belâzûrî, *el-Büldân*, s. 36-37.
- 73 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 428; Belâzûrî, *el-Büldân*, s. 39-40; Kudâme b. Cafer, *a.g.e.*, s. 260.
- 74 Kadî Yahya b. Eksem'in onu bu kararından vazgeçirdiği söylenir: İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Ebû Hâzım 'Usâme b. Hasan ve Ebû'z-Zehrâ' Ali Behcet, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, cilt I, s. 369-370.
- 75 Taberî, *a.g.e.*, s. 1812; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 327-328; İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 54.
- 76 Taberî, *a.g.e.*, s. 1813; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 370.
- 77 Taberî, *a.g.e.*, s. 1826-1827. Bu örnekler çoğaltılabilir: Me'mûn, Şiîlerin şikâyeti üzerine Mekke kadısının istifasını istemek zorunda kalmıştı: Vekî', *a.g.e.*, s. 661. Ali b. Ebî Tâlib hakkında kötü konuşmakla itham edilenler bizzat Me'mûn tarafından sorgulanmaktaydı: İbn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 127.

Bu tavizlere, Me'mûn'un Şia'ya seleflerinden farklı bir yönetici olduğunu ispat etmek istemesinin ötesinde fazla bir anlam yüklememek gerekir. Sadece Ali b. Ebî Tâlib'in en üstün sahabe olduğunun ilan edilmesi, Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesinden sonraki ilk ve yegâne politik manevradır. Üstelik diğer bazı kararlar, (müt'a evliliğini resmîleştirme ve Muâviye'nin minberlerden lanetlenmesi) plan aşamasında kalmıştır. Şia için verdiği tavizler, halifenin Şiî inanışlara sahip biri olduğunu söylemek için yetersizdir. Bu girişimlerin hepsine de, Me'mûn'un hilafetin selameti için gerekli olduğunu düşündüğü Şia'ya yönelik uzlaşma ve açılım politikasının sonuçları olarak bakmak gerekir. Ondan önceki Abbasi halifeleri de zaman zaman bu yönde adımlar atmışlardır.⁷⁸

Me'mûn'u Şiîliğe meyleden biri olarak gösteren bakış açısının en önemli dayanağı, onun Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmiş olmasıdır. Ancak Me'mûn Ali er-Rızâ'nın ölümünden sonra benzer bir teşebbüste bulunmamıştır. Öte yandan Me'mûn'un resmî olarak *imâm* adını kullanan ilk Abbasi olduğu söylenir ve bu kullanım onun Şiîliğe ilgi duyması ile izah edilir.⁷⁹ Me'mûn gerçekten de 195/811 yılında *imâmü'l-mü'minîn* (müminlerin imamı) adını kullanmaya başlamıştır.⁸⁰ Fakat Me'mûn, *imâm* adını kullanan ilk ve tek Abbasi halifesi değildi. Ezdî (ö. 334/945-46), Mevsil'daki Büyük Cami'nin bir yerinde "el-İmâm Muhammed el-Mehdi" yazısını okuduğunu kaydetmişti.⁸¹ Hârûn, resmî yazışmalarda kendisinden "el-İmâm Emîrû'l-

Me'mûn Bağdat'a döndükten sonra güvenilir olduklarını düşündüğü için toplanan vergilerin muhafaza edilmesi işine Şiî memurlar tayin etmişti: Cehşiyârî, *Nusûs Zâ'î'a*, s. 42-44; Tenûhî, *el-Ferec Ba'de's-Şidde*, nşr. Hâlid Mustafa Tartûsî, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2008, cilt I, s. 387-388. Me'mûn'un Ali b. Ebî Tâlib'in en üstün sahabe olduğunu savunduğuna, onun cesaret ve mertliğini övdüğüne dair rivayetler için bkz. İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 45-46; ayrıca bkz. 50.

78 Örneğin Mehdi halife olur olmaz hapishanelerdeki tüm Tâlibîlerin salıverilmesini, onlara para ve erzak yardımı yapılmasını emretmişti: Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 337.

79 Sourdel, "The Religious Policy", s. 342.

80 İbn Kesir, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 661; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 239.

81 Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 470.

Mü'minîn" olarak söz ediyordu.⁸² Emîn de resmî olarak imâm adını kullandı. 193/808-809 yılında basılan bir paranın üzerinde "el-İmâm Muhammed el-Emîn" ifadesine yer verildi.⁸³ İslâm literatüründe imam ve halife kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılabiliyordu. Abbasi halifelerinden imam diye söz edilmesi ya da onların kendilerini böyle adlandırmaları alışılmadık bir durum değildi.

Me'mûn, Bağdat'a döndükten sonra daha dengeli ve ölçülü bir politika takip etti.⁸⁴ Bağdatlılardan biat aldıktan sonra Mısır valisine Ali er-Rızâ'ya dua edilen minberlerin –muhtemelen bir takdis ve saygı nişanesi olarak– yıkanmasını bildiren bir mektup gönderdi.⁸⁵ Belli ki başta benimsediği Şia'yı kazanma politikasından vazgeçmiş değildi. Belki de bu yüzden akrabalarına hiçbir zaman oğlu Abbâs'ı ya da başka bir hanedan üyesini veliaht tayin edeceğine dair herhangi bir teminat vermek istemedi. Büyük olasılıkla, imametın günün birinde başka bir Şiîye terk edilmesi ihtimalini bertaraf eden bu hamlenin Şiîleri kızdıracağını düşündü.⁸⁶ Kardeşi Ebû İshâk'ı ancak ölüm döşegindeyken halef tayin edecekti. Ne var ki o aynı zamanda akrabaları ve Bağdatlılarla da iyi anlaşmak zorunda olduğunu hissediyordu. Nitekim Bağdat'a döner dönmez muhalifleri ile arasını düzeltmiş, Bağdatlıların itaatini ve yeşil giyinmekten nefret ettiklerini gördükten sonra Abbasilerin geleneksel rengi olan siyaha geri dönmüştü.⁸⁷ Öte yandan Me'mûn Merv'i terk ettikten sonra valilikleri ya da diğer önemli pozisyonları Şiîlere teslim etme gibi bir politika benimsemedi.⁸⁸ Bağdat'a döndükten

82 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1987, cilt VI, s. 316.

83 G. Miles'in *Numismatic History of Rayy* adlı çalışmasından iktibas eden: John A. Nawas, "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Miḥna", *International Journal of Middle East Studies*, 26/4 (1994), s. 619.

84 Hamdi'ye göre Me'mûn Bağdat'a döndükten sonra Şiîlik yanlısı politikadan tamamen vazgeçmiştir: A.g.e., s. 96.

85 Kindî, *Vulât*, s. 194-195.

86 Bayhom-Daou, a.g.e., s. 9-11.

87 İbn Tayfûr, a.g.e., s. 10.

88 Tor, "An Historiographical Re-examination", s. 117.

sonra sadece bir kez, daha önce Yemen valisi olarak atadığı ve Mekke'nin kontrolünü teslim ettiği İbrahim b. Musa'nın yerine yeni bir vali atamak zorunda kaldığında tercihini bir Şiiden yana kullandı.⁸⁹ Onun en az dedeleri kadar Şiilere karşı kuşkulu ve temkinli olduğunu gösteren rivayetlerin bulunması da kayda değerdir. Me'mûn, tıpkı selefleri gibi Şiileri kontrol altında tutmak istemiş ve onların imametteki hak iddialarına ve çıkardıkları isyanlara karşı tavizsiz olmuştu. Mısır, Suriye ve Cezi-re valisi olan Abdullah b. Tâhir'in Alioğullarına ilgi ve yakınlık duyduğundan şüphelenen Me'mûn, onun Şiiliğe meyilli olup olmadığını araştırması için bir casusunu görevlendirmiş,⁹⁰ bir ara Şiilere siyah giyinmelerini emretmiş ve sarayda onların kendisi ile görüşmelerini yasaklamıştı.⁹¹

Me'mûn'un etrafının Ali b. Ebî Tâlib'i tafdil eden, başka de-yişle Ali b. Ebî Tâlib'in Peygamber'in halifesi olmaya herkesten daha layık olduğunu savunan Mu'tezililer ile dolu olması, Şia ile ilgili planlarına az çok etki etmiş olmalı. Belki de onun yakın çevresini böyle kişilerle doldurmuş olmasının nedeni, kişisel olarak Mu'tezilî doktrinlere duyduğu ilgiden başka, Şia ile uzlaşmayı öngören bir politika benimsemiş olmasıydı. Daha önce belirtildiği gibi, Me'mûn'un Şiilere verilecek tavizler listesinde imametten feragat etme eylemi yoktu. Zaten Bağdat Mu'tezilesi de, Ali b. Ebî Tâlib'i tafdil etmekle birlikte imametin onun so-yunda devam etmesi gerektiğini savunmuyordu.⁹²

Me'mûn belki de, Ali'yi tafdil eden, ama ilk iki halifenin *mef-dûl* (daha az faziletli) imam olarak meşruiyetini tanıyan ve bu yönüyle onun uyum ve uzlaşma politikasına uygun düşen Zey-dilikle ilgilenmekteydi.⁹³ Fakat burada Zeydilikle imamların-dan birinin Ali er-Rızâ olduğu İmâmîyye Şiası arasındaki gö-rüş ayrılıkları kafa karıştırır. Zeydiliğin ilk iki halifeyi tanınması,

89 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 410-411.

90 Taberî, *a.g.e.*, s. 1811; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 937; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 369; *Kitâbu'l-Mekâ'id*, s. 141.

91 Taberî, *a.g.e.*, s. 1801; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 932.

92 Bu konuda bkz. Hayyât, *a.g.e.*, s. 153-157.

93 Bu konu Onuncu Bölüm'de tartışılmıştır.

onu İmâmiyye'den ayıran en önemli özelliklerden biriydi. Öyle ki, Zeyd b. Ali; Ebû Bekir ve Ömer'in meşru imamlar olduğunu söylediğinde ondan ayrılan ve bağını koparanlar olmuş ve bu kişileri Zeydilerden ayırt etmek için *Râfızıyye* (ayrılanlar, terk edenler) terimi icat edilmişti.⁹⁴

Öte yandan Ali er-Rızâ'nın imametinin Zeydilik açısından sorunlu oluşu, halifenin Zeydilikle ilgilendiği konusunda şüphe oluşturur. Zeydi imamet anlayışına göre, Fâtıma'nın soyundan gelen birinin imam olabilmesi için kılıcını çekmesi ve insanları kendine biat etmeye çağırması gerekiyordu. Başka deyişle, imam olabilmek için Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelmiş olmak yetmiyor, kişinin imametini ilan etmesi ve kıyamda bulunması gerekiyordu.⁹⁵ Zeydiyye'nin Mansûr döneminde Muhammed b. Abdullah (en-Nefsü'z-Zekiyye) isyanına destek vermesinin nedeni buydu.⁹⁶ Zeydilik, ilk iki halifeden terberri etmeyerek Sünnî imamet anlayışına yaklaşmış olmakla birlikte, Ali soyundan gelenlerle birlikte isyan etmeyi şart koştuğundan⁹⁷ militan bir vasfa sahipti. Zeydiyye'nin Cârûdiyye kolu, Hasan veya Hüseyin'in soyundan geliyor olsa bile perdesini çekip evinde oturarak imamet iddiasında bulunan kişinin müşrik olduğunu söyleyecek kadar ileri gitti. Bu gruba göre Ali imametini ilan ettiğinde ve insanları kendisine biat etmeye çağırdığında imam olmuştu.⁹⁸ Şehristânî, Zeydiyye'nin usûl konularında amcaoğulları olan Musa el-Kâzım (İmâmiyye Şiasî'nin yedinci imamı) ve onun neslinden gelen imamlara muhalefet ettiklerini söyler.⁹⁹ Aynı yazar Zeyd ile kardeşi Muhammed el-Bâkır (İmâmiyye Şiasî'nin beşinci imamı) arasında bazı tartışmalar yaşandığını belirtir. Buna göre Muhammed, Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. 'Atâ'dan ilim tahsil eden

94 İbn Habîb, *a.g.e.*, s. 484; Hârizmî, *a.g.e.*, s. 31.

95 Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 27; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 95. Ayrıca bkz. McEoin, *a.g.e.*, s. 19-20.

96 Şehristânî, *Milel*, s. 141.

97 İbn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 35.

98 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 178-179, 184. Ayrıca bkz. Kummî, *a.g.e.*, s. 35; Taberî, *a.g.e.*, s. 1794.

99 Şehristânî, *Milel*, s. 143.

ve imam olabilmek için imamet iddiasıyla zuhur etmeyi –silaha sarılmayı– şart koşan Zeyd b. Ali'ye tepki göstermiştir.¹⁰⁰ Nevbahtî, bir grup Zeydinin, Me'mûn'un Ali er-Rızâ için biat alması üzerine görüşlerinden vazgeçerek er-Rızâ'nın imametini kabul ettiklerini, ama er-Rızâ ölünce fırkalarına geri döndüklerini söyler.¹⁰¹ Bu açıklama, söz konusu grubun Ali er-Rızâ'nın imametini kabul edebilmesi için fırkalarından kopmaları gerektiğini açıkça ifade eder.

Tüm bunlar, Me'mûn'un mezhebe itikadî olarak bağlandığı varsayıldığında sorun teşkil eder. Me'mûn, muhtemelen Zeydiliğin sadece diğer Şiî mezheplere göre mutedil sayılabilecek esasları ile ilgilendi. "Ali efdal sahabidir," demekle Şia'ya, "ilk üç halife mefdûl imamdır," demekle Sünnî cemaate uzlaşma mesajları vermeyi istemiş olması makul bir izah gibi görünür. Nitekim Me'mûn, Ali'nin en üstün sahabe olduğunu kabul ediyor, ama ilk iki halifeden teberri etmek istemiyordu.¹⁰² Me'mûn'un, Ali'yi tafdil ettiği için kendisini ayıplayanlara karşı, onun tafdil edilmesinin diğer sahabilerin değerini azaltmadığı şeklinde bir savunma yaptığı rivayet edilir.¹⁰³ Onun döneminde hiç kimse Ebû Bekir ya da Ömer'in tüm sahabilerden efdal olduğunu savunduğu için cezalandırılmış değildi. Olsa olsa Ali b. Ebî Tâlib hakkında kötü konuşmak, kişinin bir sorgu ve

100 Şehristânî, *Milel*, s. 142.

101 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 229.

102 İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 719. Onun ilk iki halifenin meşruiyetini tanımadığına işaret eden sınırlı sayıda rivayet bulunur. Bunlardan birine göre Me'mûn, kadı Ahmed b. Ebî Duâd'ı Ebû Bekir ve Ömer hakkında sorguya çeker. Kadı onların meşru imamlar olduğunu söyleyince ona, "sen kanı bana helal olan birisin," der. Ama rivayette, bu konuşma esnasında Me'mûn'un sarhoş olduğu bilhassa belirtilir. Üstelik kadı, ilk iki halife hakkında kendisi gibi düşündüğünü bildiği için halifenin verdiği tepkiye şaşırır: Vekî', *a.g.e.*, s. 678. Başka bir rivayette Me'mûn'un Ömer b. el-Hattâb için "o bizim hakkımızı gasp etti," dediği söylenir: İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 51. Me'mûn'un, Bağdat kadısı Bişr b. Velid'i, Ebû Bekir ve Ömer'e hakaret ettiği iddia edilen bir kişiye had cezası uyguladığı için sorguladığını ve ev hapsine mahkûm ettiğini anlatan başka bir rivayet vardır: Ya'kûbî, *Târih*, cilt II, s. 427-428. Ama rivayetteki ayrıntılar Me'mûn'u rahatsız eden şeyin, kadının bu kararı hiçbir hukukî dilele dayandırmadan ve şerî prosedürün dışına çıkarak vermesi olduğunu düşündürür.

103 İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 45-46.

cezayla karşılaşmasına sebep olabilir. Dönemin ediplerinden Câhız, en üstün sahâbi olması hasebiyle Ali b. Ebî Tâlib'in Peygamber'den sonra imamete en layık halef olduğu düşüncesini sorgulayan çalışmasını (*el-'Osmâniyye*) belki de Me'mûn döneminde kaleme aldı ve hatta bu çalışmayı halifeye takdim etti. Zira Câhız, imametle ilgili kitaplarının halife tarafından okunduğunu ve beğenildiğini söylüyordu.¹⁰⁴ Câhız, halife tarafından okunan kitaplar arasında *el-'Osmâniyye*'nin olup olmadığını söylemez. Onun, bu kitabı insanları Ali b. Ebî Tâlib'i tafdil etmekten meneden Mutevekkil döneminde (232-247/847-861) yazmış olma ihtimali de vardır. Ama Me'mûn, böyle bir kitabın yazılmasına müsaade etmeyecek ve yazarın yaşamını ve kariyerini sonlandıracak kadar geleneksel meşruiyet söyleminden uzaklaşmış değildi.¹⁰⁵

Bağdat muhalefetesinin durumu böyle algılamaması normaldir. Çünkü Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı onlarla mücadele ederken veliaht tayin etmiş ve büyük panik yaşayan Bağdatlılar bu kararı bir sapma olarak değerlendirmişlerdir. Gerekçesi ne olursa olsun, Me'mûn Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ederek, atalarının sadece Emevilere karşı değil Alioğullarına karşı da geliştirdikleri meşruiyet söylemiyle, yani imametın Peygamber'in en yakın akrabaları olarak Abbâs'ın soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesiyle çelişmiştir. Bu politikanın, geleneksel düşüncelere bağlı ve Ali'nin tafdil edilmesini onaylamayan kişileri neden rencide ettiği anlaşılabilir. Daha önce ifade edildiği gibi Mu'tezile'nin *nâbite* olarak isimlendirdiği grup, Muâviye ve diğer Emevi halifelerine hürmet ettiklerini beyan edecek kadar anti-Şîî eğilimlere sahiptiler.¹⁰⁶ Dolayısıyla Şîîlerin meşru imam diye lanse ettikleri birinin veliaht tayin edilmesi onlar için kabul edilemez bir şeydi. Me'mûn'un Ali b. Ebî Tâlib'in en üstün sahâbi olduğu düşüncesini savunması da ciddi rahatsızlıklara se-

104 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Derviş Cüveydî, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2001, s. 595-596. Ayrıca bkz. İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 292.

105 Mathies Zahniser, "Insights from the Uthmaniyya of Al-Jahiz into the Religious Policy of al-Ma'mun", *The Muslim World*, 69/1 (1979), s. 13-15.

106 Câhız, "Risâle fî Nâbite", s. 10.

bep oldu; çünkü bu, Abbasi hilafetinin meşruiyet temelini oluşturan argümana, yani imametın Peygamber'in en yakın akrabası olması hasebiyle amca Abbâs'ın soyundan gelenlere ait olduğu şeklindeki düşünceye tersti. Başka bir ifadeyle Ali b. Ebî Tâlib'in en üstün sahabi olduğunu söylemenin, ilk üç halife ile birlikte Abbâs'ın da değerini azaltacağı düşünüldü.

Buraya kadar anlatılanlar, Me'mûn'un Şiîliğe duyduğu ilgi ve yakınlığın ideolojik bir sapmadan ziyade politik bir proje olduğunu düşündürür. Şiî yazarların Me'mûn hakkındaki değerlendirmeleri bu olasılığı güçlendirir. Onlar, halifenin Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin edişinin arkasında birtakım siyasî hesap ve kaygılar olduğunu farkında görünürler. Şiî kaynaklarda Me'mûn'un Şiîliğe meylettiğini (*teşeyyû'*) ifade eden birtakım rivayetlerin olduğu doğrudur. Kummî'nin kaydettiği bir rivayete göre, Me'mûn daha çocukluk yıllarında babasının Musa el-Kâzım'a duyduğu hürmetten derinden etkilenir. Hârûn bir defasında oğluna, görünüşte ümmetin imamı kendisi olsa da, gerçek imamın Musa el-Kâzım olduğunu, onun bu makamı herkesten daha çok hak ettiğini söyler. Me'mûn sonradan babasının bu sözlerinden çok etkilendiğini ve aileye karşı beslediği saygı ve hürmetin buradan kaynaklandığını ifade eder.¹⁰⁷ Kummî ayrıca Me'mûn'un ağzından uzun uzadıya Ali b. Ebî Tâlib'in en üstün sahabi olduğunu anlatan bir kayıt verir. Buna göre Me'mûn, Ebû Bekir'in en üstün sahabi olduğunu savunanların getirdikleri delilleri bir bir çürütmekte, Ali b. Ebî Tâlib'in tüm sahabilerden efdal olduğunu ispat etmektedir.¹⁰⁸ İsfahânî de, Me'mûn'un *teşeyyû'* (Şiî düşünceler benimseme) eğilimine işaret eden bir rivayet verir. Rivayette Me'mûn, Ali b. Ebî Tâlib'den "bizim Ebû Bekirimiz," olarak söz etmektedir.¹⁰⁹

Bu kayıtların tarihsel gerçekliğinin şüpheli olması bir tarafa, Kummî ve İsfahânî'nin böyle rivayetlere yer vermelerinin nedeni, adı geçen Şiî büyükleri kutsamaktan ibarettir. Amaç, onların saygınlık ve faziletlerini göstermek, Abbasi halifelerinin bile on-

107 Kummî, *a.g.e.*, s. 68-70.

108 Kummî, *a.g.e.*, s. 397 vd.; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 189 vd.

109 İsfahânî, *Mekâtil*, s. 454.

ların üstün niteliklerinin farkında olduklarını anlatmaktadır.¹¹⁰ Şiî kaynaklar, Ali er-Rızâ'nın neden veliaht tayin edildiğini anlatırken de aynı noktadan hareket ederler. *Mekâtîl*'deki bir rivayete göre, Me'mûn, aralarında Ali er-Rızâ'nın da olduğu bir grup Şiîyi aralarından en mükemmel adayı seçmek üzere Medine'den Horasan'a çağırır. Çünkü zamanında kardeşi Emîn'e karşı zafer elde ederse, iktidarı Ebû Tâlib ailesindeki en üstün kişiye vereceğine dair yemin etmiştir.¹¹¹ Bu rivayetlerin vermek istediği mesaj, Me'mûn'un aslında iktidarın Şiîlerde olmasının gerektiğini bildiğidir. O, Ali'nin üstün dinî ve ahlâki niteliklerinin farkına varmış, hilafeti başka birine emanet edemeyeceğini anlamıştır.

Bu rivayetler, Şiî çevrelerde Me'mûn'un gerçekten de Şiîliğe meyleden ve hilafeti Alioğullarına geçirmeye kararlı biri olarak görüldüğü anlamına gelmez. Çünkü Ali er-Rızâ'nın Me'mûn ile olan ilişkilerini ele alan rivayetlerin büyük bölümünde Me'mûn, kurnaz, Ali er-Rızâ'yı siyasî emellerine alet eden, amacına ulaştıktan sonra ondan kurtulmaya çalışan biri olarak resmedilir. Şiî râvi ve yazarlar, Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesini siyasî bir hile olarak kabul ederler.¹¹² Onlar, Me'mûn'un gerçek maksadının imameti Alioğullarına devretmek olmadığını farkındadırlar. Ona *er-Rızâ* adını veren kişinin Me'mûn olduğu bile reddedilir.¹¹³ Ali'nin veliaht tayin edilmesinin sebebi, dünyaya meyleden biri olduğunu ispat etmek, böylece insanla-

110 Bkz. Tor, "An Historiographical Re-examination", s. 117-118; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 457.

111 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 454; Kummî, *a.g.e.*, s. 365; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 137.

112 Ebû's-Salt el-Herevî isimli bir kişiye, Me'mûn'un, teveccüh göstermesine ve halefi yapmasına rağmen neden Ali er-Rızâ'yı zehirlettiği sorulur. el-Herevî şöyle cevap verir: "Me'mûn Ali'nin gerçekte dünyevî işlerle ilgilendiğini insanlara göstermek için onu veliaht ilan etti. Böylece Ali insanların kalplerindeki yerini kaybedebilirdi": Kummî, *a.g.e.*, s. 454; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 290. Başka bir rivayete göre, Ali er-Rızâ'nın ölümünden sonra bir Şiî Me'mûn'a yazdığı bir mektupta onu Ali er-Rızâ'yı öldürmekle suçlar ve şunları söyler: "Senin ataların bizim kanımızı döktüler ve hakkımızı bizden aldılar. Onlar açık bir biçimde bizimle savaştılar. Böylece biz onlara karşı dikkatli olabiliyorduk. Ama sen onlardan daha uyanık oldun. Bizim yandaşımız gibi davrandın ve sinsice, peş peşe taraftarlarımızı yanına çektin": İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 498-499. Bu konuda ayrıca bkz. Hasan, *a.g.e.*, s. 88-89.

113 İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 88-89; Kummî, *a.g.e.*, s. 15.

rın ona olan inanç ve bağlılığını yok etmektir.¹¹⁴ Şiî kaynakların, Şia'ya verdiği onca tavize rağmen Me'mûn hakkında olumsuz imaj çizen rivayetlerle dolu olmasının birkaç nedeni vardır. Bunlardan biri, halifenin Ali'yi veliaht tayin etme gerekçesinin, Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan geliyor olması değil, "dindarlık ve takva bakımından Hâşimoğulları içinde ondan daha iyisini bulamamış olmasıdır". Me'mûn'un Ali er-Rızâ'ya imam değil veliaht olarak biat alması, muhtemelen daha önemli bir memnuniyetsizlik nedeni olmuştur. Me'mûn halifelikten feragat edip yerine Ali'yi geçirmeyi düşünmemiştir. Babası Musa el-Kâzım tarafından imam tayin edilmiş olan Ali er-Rızâ'nın¹¹⁵ şimdi Me'mûn'un halefi olması, imamlıktan çıkıp veliaht statüsüne inmesi anlamına gelir ki bu durum Şia'nın hak iddialarını karşılamaktan uzaktır.¹¹⁶ Nitekim bir grup Kûfeli, Ali er-Rızâ'nın kardeşi Abbâs'ı, Me'mûn'un halife ve kardeşinin de onun halefi olduğunu söylediği için şehirden kovmuşlardır.¹¹⁷

Gerçekten de Me'mûn Ali'yi Şiî çevrelere veliahtlık statüsüne razı olan biri olarak göstermek istemiş olabilir. Zira Şiî yazarlar, Ali'nin halifenin teklifini kabul etmekle imajını zayıflattığının farkındadırlar. Bu durum onları, Ali'nin nasıl olup da Emevi halifelerinden ayırt etmeksizin gâsıp telakki ettikleri birine veliaht olmayı kabul ettiğini açıklama sorunuyla karşı karşıya bırakmıştır. Me'mûn'un samimiyetinden o kadar şüphe edilir ki, Ali'nin onun veliahtlık teklifini kabul etmesinin arkasında olağandışı bir durum aranır. Sonunda Ali'nin bu teklifi olsa olsa halifenin baskı ya da ölüm tehditlerine maruz kaldığı için kabul ettiği öne sürülmüş ve buna uygun hikâyeler üretilmiştir. *Mekâtîl*'deki anlatıma göre Me'mûn, Fazl ve kardeşi Hasan'ı veliahtlık teklifini iletme üzere Ali'ye gönderir. Ali teklifi reddeder. Fazl ve Hasan, eğer halifenin isteğini yerine getirmezse aldıkları emre binaen onun öldürmek zorunda kalacaklarını söylerler. Ali hâlâ teklifi kabul etmeye meyilli değildir.

114 Kummî, *a.g.e.*, s. 454; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 290.

115 İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 63-64; Kummî, *a.g.e.*, s. 21 vd.

116 Hamdi, *a.g.e.*, s. 100.

117 Taberî, *a.g.e.*, s. 1787; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 922.

Bu sefer onunla bizzat halife görüşür. Me'mûn Ali'ye, Ömer b. el-Hattâb'ın ölüm döşegindeyken kendisinden sonraki halifeyi seçmek için tayin ettiği şura üyelerine aralarından halife seçecekleri kişiye içlerinden biri itiraz ederse o kişinin öldürülmesi için verdiği emri hatırlatır. Ali bu tehdit karşısında teklifi kabul etmek zorunda kalır.¹¹⁸ Bu rivayetin diğer versiyonuna göre, Me'mûn kardeşi Emîn'i yenip halife olunca Medine'de ika- met eden Ali b. Musa'ya bir mektup gönderir ve onu yanına da- vet eder. Ali bazı mazeretler ileri sürerek halifenin davetini ge- ri çevirir. Ancak halife o kadar ısrar eder ki Ali sonunda Hora- san'a gitmeye razı olur. Me'mûn önce Ali'den halife olmasını is- ter. Ali buna razı olmayınca, üzerinde baskı kurarak onu veli- aht olmaya razı eder. Ali birtakım şartlar ileri sürerek veliaht olmayı kabul eder. Buna göre, emir vermeyecek, yasak koyma- yacak, kimseyi herhangi bir göreve tayin etmeyecek, görevde olanları azletmeyecek, kendisinden hukukî kaideleri değiştir- mesi istenmeyecek ve vazifesi idarî işlerden uzak bir danışman olmakla sınırlı kalacaktır.¹¹⁹ Diğer bir kayıtta Ali, zahit olduğu- nu söylediği halde Me'mûn'un veliahtlık teklifini kabul etme- sine şaşıranlara, Me'mûn'un asıl niyetinin farkında olduğunu, ancak ölümle bu iş arasında tercih yapmak zorunda kaldığını söyler.¹²⁰ Böyle rivayetlerde verilmek istenen mesaj, Ali'nin as- lında Me'mûn'un planlarının bir parçası olmak istemediği, hali- fenin samimiyet ve iyi niyetine inanmadığı, ölüm tehdidi aldığı için takıyye yapmak zorunda kaldığı, yine de kendini olabildiği kadar Abbasi iktidarından soyutlamaya çalıştığıdır.

Şiî kaynaklarda Me'mûn hakkındaki ortak algılarından bi- ri, onun Ali'nin ilmini ve saygınlığını kıskanmasıdır. Me'mûn, insanların Ali'yi tanıdıkça onun hilafete kendisinden daha la- yık olduğunu düşünmelerinden korkmuştur. Bazı kayıtlar Me'mûn'un Ali'yi bu yüzden öldürttüğünü söyler.¹²¹ Me'mûn

118 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 454-455.

119 Küleynî, *a.g.e.*, cilt I, s. 373; İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 69-70, 89-90; Kummî, *a.g.e.*, s. 362-263; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 133-134.

120 Kummî, *a.g.e.*, s. 353-355; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 129-132.

121 İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 90.

Ali'yi o kadar kıskanmaktadır ki, sık sık onu farklı mezhep ve dinlerden alimlerle bir araya getirmekte ve yapılan münazarlarda ona üstün gelecek birinin çıkmasını ve onun bir delilinin çürütülmesini beklemekte, ilmine tanık olmasınlar diye insanları imamın meclisinden kovmaktadır.¹²² Me'mûn hakkındaki en ağır itham, onun Bağdat'a giderken yanında götürdüğü Ali'yi zehirleterek öldürttüğüdür. Kummî ve İrbilî, halifenin gerçek maksadını çok iyi bilen Ali'nin, zehirlenerek öldürüleceğini önceden haber verdiğine dair çeşitli rivayetler aktarırlar.¹²³ İsfahânî de Me'mûn'un Ali'nin ölümünde parmağı olduğuna dair birkaç rivayetten bahseder.¹²⁴ Me'mûn'un Ali'den kurtulmak istemesinin nedeni ise şöyle açıklanır: Me'mûn Ali'yi onun dünyaya meylettiğini ispat etmek için veliaht tayin etmiştir. Ancak amacına ulaşamamış, insanların Ali'ye olan sevgisi katlanmış, onun faziletleri daha da bilinir hale gelmiştir. Ali, Me'mûn'un tertip ettiği her mecliste ilmini kanıtlamış ve kendi delillerini kabul ettirmiştir. Durum böyle olunca insanlar, "Ali imamete Me'mûn'dan daha layıktır," demeye başlamış, bundan haberdar olan Me'mûn, Ali'yi daha çok kıskanır olmuştur. Me'mûn bütün hileleri sonuçsuz kalınca çareyi Ali'yi zehirletmekte bulmuştur.¹²⁵

Ali er-Rızâ'nın eceliyle ölüp ölmediğini ya da Me'mûn'un bu ölümde parmağının olup olmadığını bilmek imkânsızdır. Me'mûn'un neden bir Şiî'yi veliaht tayin ettiği sorusuna cevap ararken de ancak bazı varsayımlar ileri sürülebilir. Bunlardan en makul olanı, Me'mûn'un bu kararı alırken Alioğulları-

122 Kummî, *a.g.e.*, s. 117-121, 128-129, 384; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 177-178. Ayrıca bkz. Küleynî, *a.g.e.*, cilt I, s. 374; İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 58, 72-73; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 134-135, 171-172; Kummî, *a.g.e.*, s. 363-364.

123 Kummî, *a.g.e.*, s. 456 vd.; İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 123.

124 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 454, 457-458. Şiî yazar Küleynî, Me'mûn'u Ali'nin ölümüyle ilişkilendirmedigi gibi, onun eceliyle ölmediğine dair en ufak bir imada bulunmaz: *A.g.e.*, cilt I, s. 371, 376. Taberi aynı şekilde Ali er-Rızâ'nın eceliyle ölmediğine dair herhangi bir ifade kullanmamıştır. Şiî oldukları söylenen Mes'ûdî ve Ya'kûbî de Me'mûn'u bu ölümle ilişkilendirmezler; ama Ali'nin zehirlenerek öldürüldüğüne dair rivayetler verirler. Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 302, 318; Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 408.

125 Kummî, *a.g.e.*, s. 454; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 290.

na imametteki haklarını iade etme arzusuyla değil, Şiî muhalefetin hilafeti daha fazla yıpratmasını engelleme gayretiyle hareket etmiş olmasıdır. Me'mûn, yeni bir kriz yaratma riskini göze alarak Şiî muhalefeti yatıştırmak için seleflerinden farklı bir politika takip etmenin zaruretiine inanmış, böylece atalarının geleneksel meşruiyet söyleminden uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Ama bu, gerçek anlamda bir sapma ya da kırılma değildir. Me'mûn, Abbasi hilafetinin varlığı ve geleceği hususunda ataları ile aynı endişeleri paylaşmış, bu yüzden Şia ile gerçek bir uzlaşma sağlayamamıştır.

HALİFE VE HİLAFET

Şüphesiz halifenin soylu davranışları sürüp gider, bitmez; Allah bunu bilir ve kavimler de.

*Bu soylu davranışlar ona ve ondan öncekilerine levh-i mah-fûzda yazılmış, ta ki sonunda kalemler kurumuştur.*¹

– EBÜ TEMMÂM, *Dîvân*, 249

Hilafet/imamet kurumu yüzyıllar boyunca İslâm düşüncesinin temel tartışma konularından biri olmuş, her hizip ona dair kendi doktrinini geliştirmiştir. Bu doktrinler, söz konusu hiziplerin siyasî konum, amaç ve beklentileri doğrultusunda şekillendiğinden aralarında bariz yorum farklılıkları bulunur; ancak çoğu hilafeti dinî bir kurum olarak telakki etmek gibi ortak bir özelliğe sahiptir.² Oysa kurumun kökenlerinin dayandırıldığı Kur’ân, Müslümanlara bir devlet ve hükümet biçimi şart koşturmamakta, “halife” (ç. *hulefâ*, *halâîf*) kelimesinin³ –ya da aynı

1 Şiirde methedilen halife Me’mûn’dur.

2 Bu konuda bkz. Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fî ‘İlmî’l-Kelâm*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 267 vd. Çok az grup bu konsensüsün dışında kalmıştır. Bazı Mu’tezilî ve Haricîler, imamet gerekliliğini gösteren hiçbir hukukî şart (Allah ya da Peygamber’den gelen bir emir) olmadığını savunmuşlardır. Bu konuda bkz. Şehristânî, *Milel*, s. 145-146; Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 268-269; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 74; Mes’ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 161; İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 425; Patricia Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists”, *Past and Present*, 167 (2000), özl. bkz. s. 14-15; Van Ess, *a.g.e.*, s. 160-162. Hilafet kurumunun kökenini temel İslâmî kaynaklara götürmeme tutumu, imam nasbetmenin sadece aklen vacip olduğunu savunma şeklinde de kendini göstermiştir. Bu konuda bkz. İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 424.

3 2/30, 6/165, 7/69, 7/74, 10/14, 10/73, 27/62, 35/39, 38/26.

kökten (خ - ل - ف) türeyen kelimelerin⁴ geçtiği ayetler, yeryüzünde Allah'ın vekili sıfatıyla hükümdarlık yapacak ya da Peygamber'e halef olacak birinin bulunması gerektiğine dair herhangi bir ifade içermemektedir.⁵ Şüphesiz tefsir literatüründe bunun aksini iddia eden yaklaşımlar olmuştur.⁶ Hatta İslâm cemaatinin birden fazla imam/hükümdar tarafından yönetilemeyeceğini savunan bazı fakihler, iki ilahın mevcudiyetini tekzip eden bir Kur'an ayetini⁷ delil göstermişlerdir.⁸ Ne var ki bu tarz

4 6/133, 9/81, 9/83, 9/118, 19/59, 24/55, 43/60, 48/11, 48/15.

5 Söz konusu ayetlerin çoğunda kelime; ardıl, birinin yerine geçen, birinin arkasından gelen, [yeryüzünde] ikamet eden, arkada/geride kalan, yerinden ayrılmayan gibi anlamlara sahiptir. Tekil haliyle halife kelimesinin geçtiği iki ayette durum biraz farklıdır. Ayetlerden biri (2/30) şöyledir: "Hani Rabbin meleklerle, 'yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacağsın?' dediler. Allah, 'şüphe yok ki Ben sizin bilmediklerinizi bilirim' buyurdu." Bu ayette Âdem'in Allah tarafından yeryüzünde halife kılındığı söylenmektedir; ancak onun, Allah'ın vekili ya da O'nun tarafından tayin edilen bir yönetici olduğuna dair herhangi bir vurgu yoktur. Üstelik Taberî, Âdem'in meleklerin ya da cinlerin yerini almasından yola çıkarak kelimenin bu ayette "ardıl" anlamına geldiğini söyler. Diğer ayette (38/26) halife kelimesi şöyle geçmektedir: "Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet." Burada da halife kelimesinin "ardıl" anlamında kullanılmış olması mümkündür. Dâvûd'un, kim olduğu belirtilmemekle birlikte kendinden öncekinin yerine getirildiği, yani ardıl yapıldığı kastediliyor olabilir: Rudi Paret, "Signification coranique de ḥalifa et d'autres dérivés de la racine ḥalafa", *Studia Islamica*, 31 (1970), s. 215; Watt, "God's Caliph", s. 566. Bu ayetteki halife kelimesine "hükümdar" anlamını veren aksi görüş için bkz. Fritz Steppat, "God's Deputy: Materials on Islam's Image of Man", *Arabica*, 36/2 (1989), s. 164; Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 55. Erken müfessirlerden çok azı 38/26 ayetinde geçen halife kelimesini, "[Allah'ın kendisine verdiği yetkiyle] yöneten, idare eden, hükümdar" olarak izah etmiştir. Burada halife kelimesinden kastedilen şey "hükümdar" olsa bile, tekil bir örnek söz konusudur. Ayette hükümdar tayin edilen kişi, sadece Dâvûd peygamberdir: Wadâd Al-Qadi, "The Term 'Khalifa' in Early Exegetical Literature", *Die Welt des Islams*, 28 (1988), s. 408.

6 İbn Haldûn bazı müfessirlerin 2/30 ve 6/165 (Sizi yeryüzünün halifeleri kılan ... O'dur) ayetlerini delil getirerek devlet başkanından *halifetullâh* olarak söz etmenin mümkün olduğunu savunduklarını, ama cumhurun buna itiraz ettiğini belirtir: A.g.e., cilt I, s. 424.

7 21/22: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, muhakkak ikisinin de düzeni bozulurdu."

8 İbn Haldûn, a.g.e., cilt I, s. 427. Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948?) bu kişilerden biriydi: bkz. a.g.e., s. 436-437.

yorumların, hilafet kurumu hakkında standart Sünnî doktrinin biçimlenmesinden sonra oluştuğunu bilmek önemlidir. Nitekim İbn Haldûn “tek Allah, tek halife” düşüncesini savunan hukukçuların *müteahhirûn* (sonrakiler) olduğunu özellikle belirtir.⁹ Muhtemelen Emevi ve Abbasi halifelerinin kendilerini *halifetullâh* olarak gösterme çabalarını hatırlayan ya da “Allah’ın halifesi” fikrine giderek daha da aşına hale gelen sonraki kuşaklar, doğal olarak kurumun kökenlerini Kur’ân’da bulmayı mümkün görmüşlerdir.¹⁰ Başka deyişle İslâm hükümdarı ile Kur’ân ayetlerinde geçen halife arasında köprü kurmak zamanla olağan bir uğraşa dönüşmüştür. Oysa Abbasi döneminin başlarına kadar tefsirciler, Kur’ân’da geçen halife kelimesiyle hilafet kurumu ve onu yöneten kişi arasında bağlantı kurmamışlar ya da çok az bağlantı kurmuşlardır.¹¹ Fakihlerin devlet başkanının görev ve yetkilerinden söz ederken *halife* yerine, “cemaate namaz kıldırın”, “namazda kendisine uyulan” kişi anlamına gelen, dolayısıyla daha dinsel bir tonu olan *imâm* sözcüğünü tercih etmelerinin¹² sebebi muhtemelen budur.

İlk Müslümanlar için devletin/hilafetin gerekliliği, sıradan bir topluluğun yasaklayıcı, cezalandırıcı ve organize edici güç olarak devlete duyduğu ihtiyaçtan farklı değildi.¹³ Müslümanlar şerî bir gereklilik olduğunu düşündükleri için değil, basitçe cemaatin birlik, uyum ve muhafazası için devletleştiler. İlk halifeler Peygamber ile tanışık ve dost olmak gibi bir özellik taşımalarına rağmen dinsel otorite iddiasında bulunmadılar. Zımnî olarak böyle bir otoriteleri olsa bile, bu konuda diğer sahabilerden daha ayrıcalıklı değildiler. Ömer b. el-Hattâb’ı bir fıkıh otoritesi addedenler, kendi dönemindeki dindaşlarından çok, daha sonraki kuşaklardı. “Allah’ın halifesi”nden bahsetmek de ancak zamanla mümkün hale geldi. Ebû Bekir’in Pey-

9 İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 427.

10 Steppat, “God’s Deputy”, özl. s. 165-166.

11 Al-Qadi, “The Term”, s. 404 vd.

12 Lewis, *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, s. 42.

13 Zerrin Kurtoglu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 73.

gamber'in ölümünden sonra ümmetin başına geçtiğinde insanların kendisine "Allah'ın halifesi" (*Halifetullâh*) diye hitap etmelerini tasvip etmediği ve bunun yerine "Allah'ın Resulü'nün halifesi" (*halifetu Resûlillâh*) olarak çağrılmayı istediğini söyleyen bir rivayet vardır.¹⁴ Bu muhtemelen uydurma bir rivayettir. Ama yönetici için "Allah'ın halifesi" sıfatını tasvip etmeyen çevrelerin olduğunu¹⁵ düşündürmesi bakımından önemlidir. Üstelik rivayet, Ebû Bekir'in Allah'ın değil Peygamber'in halifesi olarak çağrıldığı gerçeğine göndermede bulunur. Muhtemelen Peygamber'in vefatından sonraki liderlik tartışmalarında Allah'ın halifesinin olup olamayacağı tartışılmamış, Ebû Bekir Peygamber'den sonra onun siyasî liderlik konumunu dolduran kişi olarak basitçe ya "halife" ya da "Allah'ın Peygamber'in halifesi" olarak çağrılmıştı. Ona halife denmesinin nedeni, Müslümanların Kur'an'da devlet/cemaat başkanı için böyle bir kulla-

- 14 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 52; Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 425. *Halifetullah* isminin yakışıklılığının vurgulandığı başka bir rivayette bu şekilde çağrılmayı tasvip etmeyen kişi Ömer b. el-Hattâb'dır. Ömer kendisine *halifetullah* diye seslenen kişiye kızar ve "o dediğin Dâvûd idi," der. Bunun üzerine muhatabı ona *halifetü Resûlillâh* (Allah'ın Peygamberinin halifesi) şeklinde hitap eder. Ömer "o dediğin de Ebû Bekir idi," karşılığını verir. Bu kez kendisine *halifetü halifeti Resûlillâh* (Allah'ın Peygamberinin halifesinin halifesi) diye seslenilir. Ömer bu ismin çok uzun olduğunu düşünür ve Müslümanların komutanı olmasından yola çıkarak *emîrû'l-mü'minin* (inanananların emiri) isminde karar kılar: Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 55.
- 15 Watt, "God's Caliph", s. 572; Lambton, *a.g.e.*, s. 48; Patricia Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 27. Memnuniyetsizliğin sebebi belki de Emevilerde halifelerin Allah indinde meleklerden ve peygamberlerden efdal olduğuna dair bir düşüncenin olması ya da daha büyük bir ihtimalle onlar hakkında böyle bir söylentinin olmasıydı. Emevileri gözden düşürmek için icat edilip edilmediği bilinmemekle birlikte bir rivayet, Emevi valisi Haccâc'ın böyle düşündüğünden söz eder. Rivayete göre Haccâc, halife Abdülmelik b. Mervân'a gönderdiği bir mektupta Bakara suresinin 30. ayetine dayanarak efendisinin melek ve peygamberlerden daha üstün olduğunu savunmuştur: Ibn 'Abdirabbih, *a.g.e.*, cilt V, s. 310; Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 144; D. S. Margoliouth, "The Sense of the Title Khalîfah", *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, ed. T. W. Arnold ve R. A. Nicholson, Cambridge University Press, 1922, s. 327. Crone ve Hinds, bu ve buna benzer kayıtlardan yola çıkarak Emevi halifelerinin Peygamber'inkiyle yarışır bir dinsel otorite iddiasında bulunduklarını, bu nedenle kendilerini "Peygamber'in halifesi" değil de ısrarla "Allah'ın halifesi" olarak takdim ettiklerini iddia etmişlerdir: *a.g.e.*, s. özl. 24 vd.

nım ile karşılaşmış olmaları değildi. Ebû Bekir, vahiy ya da hadis kanalıyla ulaşan ilahî bir buyrukla değil, pratik nedenlerden dolayı cemaatin başına geçti. İslâm'ın iki temel kaynağı, siyasî otorite sorununa net bir çözüm getirmiş olsaydı, Peygamber'in ölümünden sonra *Ensâr* ve *Muhâcirûn* arasında liderlik yarışı ortaya çıkmayacak, ilk dört halifenin işbaşına getirilişinde birbirinden farklı yöntemler uygulanmayacak ve imametinin şerî olarak zaruri bir kurum olup olmadığı konusunda hiçbir tartışma yapılmayacaktı.¹⁶

Hilafetin ortaya çıkışı dogmatik bir mesele olmamakla birlikte, sonradan onu saf dinî bir kurum olarak gören bir anlayış gelişti. Bu anlayışın, hükümdarın ilahî onaya sahip olduğu Mezopotamya ya da daha spesifik olarak antik İran krallık geleneğinden devralındığı sıkça zikredilir ve bunun bilhassa Abbasi hilafeti için geçerli olduğu düşünülür.¹⁷ Gerçekten de İslâm yazınında din ve siyaset arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği sorusuna verilen en yaygın cevaplardan biri (din ve devlet ikiz kardeşlerdir) gerekçesiyle birlikte eski İran siyaset düşüncesinden ödünç alınmıştır. Sâsânî hükümdarı Erdeşîr'e (ö. 242?) atfedilen ve devlet yönetimi ile ilgili nasihatler içeren eski İran edebiyatına ait meşhur vasiyetnamede (ya da siyasetname) din ve devletin ikiz kardeşler olması şöyle izah edilir:

Mülk ve din ikiz kardeşlerdir. Bunlardan biri, diğeri yoksa eksiktir. Çünkü din, mülkün temeli ve direğidir. Mülk de dinin koruyucusudur. Temelsiz mülk, koruyucusuz din olmaz.

-
- 16 Athamina, "The Pre-Islamic Roots", s. 1-2; Franz Rosenthal, "Political Justice and the Just Ruler", ed. Joel L. Kraemer ve Ilai Alon, *The Israel Oriental Studies, X: Religion and Government in the World of Islam*, 1980, s. 93; Asma Afsaruddin, "The Islamic State: Genealogy, Facts and Myths", *Journal of Church and State*, 48/1 (2006), s. 163-164, 172-173; Manzooruddin Ahmed, "The Classical Muslim State", *Islamic Studies*, 1/3 (1962), s. 100-101.
- 17 Ringgren, a.g.e., s. 737-748; Bertold Spuler, "Iranische Einflüsse auf das abbasidische Chalifat", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen 1974)*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1976, s. 343 vd.; Stefan Sperl, "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century", *Journal of the Arabic Literature*, 8 (1977), s. 21; Shaul Shaked, "From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), s. 75; Afsaruddin, "The Islamic State", s. 157.

Çünkü koruyucusu olmayan şey zayıdır. Temeli olmayan şey ise yıkılmaya mahkûmdur.¹⁸

Bu sözler din ve devlet arasında nasıl bir ilişki olması gerektiği üzerine düşünen Müslüman yazarlara ilham vermiştir.¹⁹ Müslümanların bilerek ya da bilmeyerek eski İran hükümdarlık geleneklerinin etkisinde kaldıkları açıktır. Ancak hilafet kurumunun kazandığı dinsel boyutu yalnızca İran etkisine bağlamak yanlış olur. Eğer bünye müsait olmasaydı Müslümanlar bu dış etkiye kendilerini kapatır ya da en azından direnç gösterirlerdi. Vahyin değil ama tarihsel koşulların bir gereği olarak Peygamber'in dinî otoritesine siyasî otoritenin de eklenmesi, sonraki süreçte din ile siyaset arasındaki ilişkilerin tanımlanmasında belirleyici oldu. Onun dinî otoritesi, peygamber olmasından kaynaklanıyordu ve ondan sonra hiç kimse nübüvvet iddiasında bulunamazdı. Ancak İslâm'ın, örneğin Roma İmparatorluğu gibi güçlü bir devlet örgütlenmesinin olmadığı bir coğrafyada ortaya çıkması ve buna bağlı olarak Peygamber'in bu yeni dini Araplara kabul ettirme konusundaki erken başarısı, dine siyasî ve askerî alanda belirli bir yer açtı.²⁰ Uzunca bir süre Roma İmparatorluğu'nun baskı ve takibatına maruz kalan ilk Hristiyanlar, ister istemez tüm ilgi ve dikkatlerini öteki dünyaya vermişler, devlet ve siyaseti gereksiz, hatta bulaşıl-maması gereken birer kötülük olarak görmüşlerdi. Hristiyanlık dünyasında devlete meşru bir olgu olarak bakılması ve siya-

18 Melik Erdeşir, '*Ahdü Erdeşir*, nşr. İhsân Abbâs, Dârü Sadır, Beyrut, 1967, s. 53. Ayrıca bkz. Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt I, s. 168. Benzer düşüncelerin dile getirildiği başka Pehlevîce metinler için bkz. Shaul Shaked, "From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), s. 38-39.

19 Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s. 436; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 191-192; Mâverîdî, *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, çev. Bergamalı Cevdet Efendi, haz. Yaşar Çalışkan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 361.

20 Bu konuda bkz. Mohammed Arkoun, "Hristiyanlık ve İslâm'da Manevî/Yüce Otorite ile Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni", *İslâmî Araştırmalar*, çev. İlhami Güler, 8/3-4 (1995), s. 173-176; Mohammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, s. 28-31; Heribert Busse, "The Arab Conquest in Revelation and Politics", *Israel Oriental Studies*, X (1980), s. 15; Lewis, "On the Revolutions", s. 215-216; Ahmed, a.g.e., s. 86-87; Kurtoglu, a.g.e., s. 34-35.

sal kurumlara olumlu değerler atfedilebilmesi için çok uzun bir süre beklemek gerekecekti. Hristiyanlığın devletten bağımsız kökenlerine karşılık, içinde bulundukları sosyal ve politik şartlar Müslümanların –kilise yerine– devlet çatısı altında örgütlenmelerine izin verdi. Onlar için siyaset, iman bilinsin ve yayılsın diye Allah tarafından buyurulmuştu, bu bakımdan insanı Allah’a yaklaştıran ilahî bir lütuftu.²¹ Fetihlerin başarısı, Müslümanları din ve siyasetin ayrılmaz bir bütün olduğuna daha da inandırdı. Halifenin, cemaatin sadece siyasî değil aynı zamanda dinî lideri olarak algılanması kaçınılmazdı.

Emevi ve Abbasi halifeleri, böyle bir algının oluşması için bizzat çaba sarf ettiler; çünkü meşruiyet tartışmalarındaki temel referans noktası dindi. Bilhassa Abbasiler bu konuda oldukça gayretliyidiler. Onlar, Emevi iktidarına son vermek için silahlı direnişin yeterli olmadığını farkındaydılar. Yapılması gereken şey, askerî müdahaleyi haklılaştıracak ideolojik gerekçeler hazırlamaktı. Böylece onlar, Emevileri dinsiz bir rejim ihdas etmekle suçladılar ve Peygamber’in en yakın akrabaları olarak ayrıcalıklı bir statüye sahip olduklarını, onun imamet de dahil olmak üzere bıraktığı mirası korumanın en çok ya da sadece kendilerine düştüğünü iddia ettiler.²² Hatta bazı Kur’ân ayetlerine göndermede bulunarak mülkün kendilerine Allah tarafından bağışlandığını savundular.²³ Bu ayetlerin

21 Lewis, *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, s. 34-35; Henry Siegman, “The State and the Individual in Sunni Islam”, *Muslim World*, 54/1 (1964), s. 21-22.

22 Ya’kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 384.

23 Mansûr’un Bağdat şehri kurulurken ilk tuğlayı şu Kur’ân ayetini (7/128) okuyarak koyduğu söylenir: “Şüphesiz ki yeryüzü Allah’ındır. Ona, kullarından dilediğini mirasçı kılar. [Güzel] sonuç, Allah’a karşı gelmekten sakınanlarındır”: İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 72. Başka bir örnekte, Kûfe valisi İsa b. Musa, Şîî imam Muhammed b. Abdullah’ın Allah’ın ona bahşetmediği bir şey için isyan ettiğini anlatırken şu Kur’ân ayetini (3/26) zikreder: “De ki: Ey mülkün sahibi olan Allah’ım! Mülkü dilediğine verir, dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini alçaltırsın. Her türlü iyilik, senin elindedir. Senin her şeye gücün yeter”: Taberî, *a.g.e.*, s. 1534-1535. Emîn ile Me’mûn arasındaki iç savaşta kazanan taraf, sonucu Allah’ın takdiri olarak değerlendirdi. Me’mûn adına savaşan Tâhir b. Hüseyin’in, Emîn’in başı önüne getirildiğinde yukarıdaki ayeti zikrettiği rivayet edilir: Mes’ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 299. Mansûr’a “bana kalsa kendimi azlederdim, ama Allah imameti bana vermiştir”, Me’mûn’a “Allah beni işlerinizi görmem ve gözetmem için size ço-

bazılarında mülkün verildiği kişiler olarak peygamber isimleri zikredilmekteydi. Dolayısıyla Abbasiler, hükümdarların görevlerinin peygamberlerinkiyle benzeştğine dair bir algıya sahiptiler. Onların kendilerini Peygamber'in halifesi olmaktan Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olmaya terfi ettiren anlayış buydu. Câhız, Kur'an'dan delil getirdiği ayetlerle hükümdar (halife) ile Peygamber arasında benzerlik kurarak insanları yöneticiye itaat etmeye davet ediyordu:

Allah şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinden fazla çıkarmayın. Birbirinize bağırdığınız gibi Peygamber'e bağırmanın. ... Allah'ın elçisinin huzurunda seslerini kısınlars, Allah'ın gönüllerini takva konusunda sınadığı kimselerdir.” Hükümdara hürmet etmek, kalkıp gidene kadar huzurunda ses kısmayı gerektirir.²⁴

Abbasiler açık bir şekilde Müslüman cemaatin karizmatik liderliğinin peşindeydiler. Bilhassa Şia ile olan rekabet başka faktörlerle birlikte onları halifenin dinî konumunu güçlendirecek yeni formüller aramaya itti. Abbasiler ilk olarak, Sünnî konsensüse göre *nass* ile değil, cemaatin seçimiyle göreve gelen halifeden “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” veya “Allah'ın sultanı” olarak söz etmeye başladılar.²⁵ Bu isimler halifenin Müslümanları yönetme işini Allah'ın irade ve takdiri ile üstlendiğini ima ediyordu. Abbasiler, Allah tarafından vekil tayin edilmek dışında, O'nun kendilerini özel bir ilim ve hikmetle donattığını, yaptıkları işlerde ve elde ettikleri başarılarında ilahî esin ve reh-

ban yaptı,” sözleri atfedilir: (sırasıyla) Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 406; Ya'kübî, *Tarih*, cilt II, s. 389. Başka örnekler için bkz. Zaman, “Some Considerations”.

24 Câhız, *Kitâbu't-Tac*, s. 152-153. Ayetler: 49/2-3.

25 Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 367; Taberî, *a.g.e.*, s. 159; Belâzürî, *Ensâb*, s. 268; Kalkaşendî, *a.g.e.*, cilt I, s. 472; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 212-213; Ibn Kesir, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 543. Aslında her iki kullanım da yaygın değildi. Erken Abbasi döneminde halifelerden genellikle *müminlerin emiri* (*emîrû'l-mü'minin*) olarak söz ediliyordu: A. Marsham ve C. F. Robinson, “The Safe-conduct for the Abbasid 'Abd Allâh b. 'Alî (d. 764)”, *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 70/2 (2007), s. 262. Zaman zaman “Allah'ın emanetçisi” (أمين الله), “doğru yol önderi” (إمام الهدى) gibi alternatifler tercih edildi. Bunlar Abbasi icadı yakıştırmalar değildi. Pek çok konuda olduğu gibi burada da Emevi halifeleri onlar için örnek oluşturdu.

berliğe mazhar olduklarını söylüyor, misyonlarını dogmanın korunması ve dinin ihya edilmesi olarak tanımlıyorlardı.²⁶ İlahî rehberliğe mazhar halife düşüncesini en güzel işleyen Abbasi halifelerinden biri Me'mûn'du. O, kendini ümmeti aydınlatmak ve kendisine bahşedilen bilgiyi ümmete iletme üzere Allah tarafından görevlendirilen ve Allah'tan gelen ilhamla hareket eden biri olarak takdim etmekteydi.²⁷ Şu sözler Me'mûn'a aitti:

Onun ehl-i beytine nübüvvet mirası veren, onlara bilgi ve hikmet bağışlayan, onları imamet ve hilafetin mahzeni yapan, onlara sadakati zorunlu kılan ve onların mertebesini şereflendiren Allah'a hamdolsun. Allah Peygamberi'ne ümmetinden onları sevmelerini istemesini emretmiş ve bu yüzden demiştir ki “de ki, ben buna karşı yakınlıkta sevgi dışında sizden hiçbir ücret istemiyorum.” Allah bütün pislikleri onlardan uzaklaştırması ve onları arındırması hakkında şöyle demiştir: “Ey ehl-i beyt! Allah sizden kırı (günah ve çirkinliği) gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”²⁸

Me'mûn, Ali er-Rızâ için hazırlattığı atama mektubunda da sahip olduğunu düşündüğü Allah'tan ilham alma özelliğine bilhassa değindi. Mektupta halifelerin kendilerinden sonra ümmetin başına geçecek kişiyi belirlerken Allah'tan gelen ilham ve telkinle hareket ettiklerini iddia etti. Bu durumda Me'mûn Ali'yi Allah'ın yönlendirmesi ile veliaht tayin etmiş oluyordu. Ali'ye neden *er-Rızâ* adını verdiğini de aynı argümanla açıkladı: Onun için bu ismi seçmiş; çünkü “onda Allah'ın rıza ve onayını görmüştü”.²⁹

Halifenin Allah tarafından görevlendirildiği iddiasındaki maksat, Şii imam karşısında onun güç ve saygınlığını takviye etmek ve içtihat yapma ehliyetine ya da belirli bir fikhî hükmü tüm imparatorlukta geçerli hale getirme yetkisine sahip olmamasından

26 Örnekler için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1599, 1600, 1604; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 212, 218; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 221.

27 Kalkaşendî, *a.g.e.*, s. 381-382; Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 157-158.

28 Kummî, *a.g.e.*, s. 367. Ayetler: 42/23 ve 33/33.

29 Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 150-151.

kaynaklanan otorite eksikliğini onarmak dışında, bu örnekte de görüldüğü üzere ülke ya da hanedan içindeki hoşnutsuz unsurları dağıtmaktı. Mansûr'un veliahtlıktan feragat etmesi için bas-kıda bulunduğu İsa b. Musa,³⁰ ona Allah'ın bu görevi kendisine verdiğini ileri sürerek karşı koymaya çalışmış,³¹ Mansûr aynı argümanla karşılık vermişti. İsa'ya yazdığı bir mektupta, Allah'ın kullarının başına geçecek kişiyi belirlediğini ve o kişinin oğlu Muhammed (Mehdi) olduğunu söylüyordu.³² Daha evvel isyankâr amcası Abdullah b. Ali için yazdığı eman mektubunda da açık bir şekilde Müslümanları ve zimmileri yönetme işinin kendisine Allah tarafından verildiğini, O'nun kendisini imam ve uyarıcı sıfatıyla yeryüzünde rehber kıldığını ve bu sayede dinini güçlendirdiğinden bahsetmişti.³³ Onun, muhtemelen ganimet dağıtımında adaletsizlik olduğunu düşünenlere cevap olarak benzer minvaldeki şu sözleri sarf ettiği kayda geçirildi:

Ey insanlar! Ben Allah'ın yeryüzündeki sultanıyım ve size O'nun yardım ve nezaretiyle rehberlik ediyorum. Ben O'nun fetihlerinin hazinedarıyım; O'nun istediği gibi hareket ediyor, O'nun dileğine göre bu toprakları bölüştürüyor ve O'nun izniyle bunları paylaşıyorum. Allah beni bu topraklar üzerine bir kilit yaptı: eğer O sizin ganimetinizi ve nafakanızı size vermek ve paylaşmak için beni açmayı isterse açar, kapatmak isterse kapatır.³⁴

“Allah tarafından tayin edilen halife” düşüncesinin en büyük faydası, muhaliflerine karşı harekete geçme hususunda halife-ye dinî ruhsat veriyor olmasıydı. Halifeye karşı ayaklanmak, dini ifsat etmek ve Allah'a itaatsizlikle bir tutuldu³⁵ ve bastırılan her ayaklanma, siyasi birer başarıdan çok din adına kazanılmış

30 Mansûr'un yeğeni olan İsa b. Musa, Seffâh döneminden beri Kûfe valisi olarak görev yapmaktaydı ve yerine Mehdi geçene kadar Mansûr'un veliahtıydı.

31 Taberî, *a.g.e.*, s. 1569.

32 Belâzürî, *Ensâb*, s. 253.

33 Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 368.

34 Taberî, *a.g.e.*, s. 1599; Belâzürî, *Ensâb*, s. 268; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 212.

35 Örnekler için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1534-1535, 1597; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 218.

bir zafer olarak değerlendirildi. İtaatsizlik edenler, isyana kalkışanlar ya da biatlerini bozanlar, Allah'ın katledilmesine izin verdiği kişilerdi. Mansûr, Muhammed b. Abdullah isyanı sürerken Horasanlılara Allah'ın imamet için Alioğullarını değil Abbasoğullarını tercih ettiğini, Peygamber'den kalan mirası ve imameti onlara iade ettiğini, Allah'ın kararını sorgulayanların kanlarının helal olduğunu söylüyor ve bir Kur'an ayetiyle (34/54) bu kişilerin amaçlarına ulaşmalarının mümkün olmadığını ima ediyordu: "Tıpkı daha önce benzerlerine yapıldığı gibi, kendileriyle arzuladıkları arasına bir engel konmuştur. Çünkü onlar derin bir şüphe içindeydiler."³⁶ Halife Ebû Müslim hakkında verdiği ölüm emrini, benzer şekilde, Allah'ın itaatsizlik edenler için verdiği hükmün tatbik edilmesi olarak izah etmiş³⁷ ve taraftarlarının taşkınlık yapması halinde onlara karşı cihat ilan edeceğini duyurmuştu.³⁸ Oğlu ve halefi Mehdi'ye bıraktığı vasiyette yine bir Kur'an ayetinden iktibas yaparak Allah'ın, vekil ve koruyuculuğunu yapmakla görevlendirdiği halifeye karşı gelen kişiler için uygun gördüğü ölüm cezasından söz ediyordu.³⁹

Bil ki Allah'ın gazabı, O'nun egemenliğine karşı hareket eden kişileri bulur; çünkü Allah kitabında bozgunculuk yapmakta acele eden kişiler için pek çok ceza buyurmuştur: Sadece Allah'a ve Peygamberi'ne savaş açan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak için uğraşanların cezası öldürülmeleri veya asılmaları yahut çapraz olarak ellerinin ve ayaklarının kesilmesi veya hut da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir.⁴⁰ Egemenlik Allah'ın güçlü ipidir ve birleştirici bir bağıdır ve Allah'a gerçek hizmettir. Bu yüzden ona nezaret et, onu koru ve güçlendir; onun düşmanlarını defet, ona dil uzatanlara saldır, ondan

36 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 217-218.

37 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 796.

38 Taberî, *a.g.e.*, s. 1501. Emîn ile Me'mûn arasındaki iç savaşta da taraflar birbirlerine karşı cihat ilan ettiklerini duyurdular. Me'mûn'un Emîn'in ordusu ile savaşması için görevlendirdiği Tâhir b. Hüseyin, yenildiği takdirde şehit olacağını düşünüyordu: İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 895.

39 Taberî, *a.g.e.*, s. 1604; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 837.

40 5/33.

sapanları hizaya getir ve ona karşı isyan edenleri buna uygun düşen ibret verici ceza ile öldür.⁴¹

Sonra gelen halifeler de İslâm dini ve onun siyasi hâkimiyetinin varlık ve devamını cemaatin birlik, uyum ve itaati ile ilişkilendirmeyi sürdürdüler. Mehdi Hâricî isyancı Abdüsselâm b. Hâşim'e gönderdiği mektupta hilafet ordusunu Allah'ın askerleri ve hizbi olarak tanıtıyor, bu ordunun Allah'ın hidayetine nail olduğunu, Abdüsselâm ve taraftarlarının ise Allah'a itaatsizlik etmekle O'ndan gelen intikamı hak ettiklerini söylüyordu.⁴² Benzer şekilde Me'mûn, isyan eden Bağdat halkını gerçekte İslâm dini ve ehlini hedef almakla suçlamış, onları Kureyşli kâfirlere ve yeryüzünde bozgunculuk yaptıkları ve Allah'a sırt çevirdikleri için helak olan kadim topluluklara benzetmişti.⁴³ Me'mûn, Emîn taraftarı olan, o öldürülünce isyan bayrağını kaldıran Nasr b. Şebes'e gönderdiği mektupta şöyle diyordu:

Sen otoriteye itaati, onun gücünü, gölgesinin serinliğini ve çayırının tatlı kokusunu biliyorsun. Bu otoriteyi reddetmekten kaynaklanan pişmanlık ve mahrumiyeti de biliyorsun. ... Allah'ın ikazları; [itaatsizlikte] ısrar ve [intikam] hak etme derecelerine göre başkaldıranları can evinden vurur. ... Sen İnananların Emiri'nin malını-mülkünü ele geçirebilir ve Allah'ın ona verdiği otoriteyi kendine mal edebilir misin?⁴⁴

Abbasi halifeleri, sahip olduklarını düşündükleri ilahî misyonun ifadesi olarak resmî hükümdarlık isimleri kullanma uygulamasını başlattılar. Amaç, bu iddialı isimler üzerinden insanlara hak ettiklerine inandıkları dinsel saygınlığı telkin etmektir. Taraftarları kendisine biat ettikten sonra *İmâm* adını aldığı söylenen İbrahim b. Muhammed,⁴⁵ muhtemelen sonraki

41 Taberî, a.g.e., s. 1604.

42 Halife b. Hayyât, a.g.e., s. 361.

43 Meclisî, a.g.e., cilt XLIX, s. 213-214.

44 Taberî, a.g.e., s. 1804.

45 Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 309; Hilâl al-Sâbî, *Rusûm Dâr Al-Khilâfah (The Rules and Regulations of the 'Abbâsid Court)*, Ing. çev. Elie A. Salem, American University of Beirut Press, Beyrut, 1977, s. 106.

uygulamalar için örnek oluşturdu. İlk Abbasi halifesi Ebû'l-Abbâs'a, dinsel ve mesiyanik karakter taşıyan birden fazla isim verildiği rivayet edilir. Mes'ûdî, *el-Mehdi* olarak adlandırılan ilk kişinin Ebû'l-Abbâs olduğunu söyler.⁴⁶ Hilâl es-Sâbî ise onun, *el-Kâ'im* (ayakta duran, mevcut; mehdi), *el-Mühtedî* (hidayete eren, hak dini seçen), *el-Murtazâ* (beğenilmiş, seçilmiş, Allah'ın rızasını almış) gibi farklı isimlerle tanındığını belirtir.⁴⁷ Zalim idarecileri yok edip adil bir düzen getirmesi ümit edilen devlet başkanı profiline uygun düşmesi bakımından ilk Abbasi halifesi için böyle isimlerin kullanılmış olması muhtemeldir. Ne var ki o, “kan dökücü” anlamına gelen ve görünürde hiçbir dinî ya da mesiyanik çağrışımı olmayan *es-Seffâh* adıyla tanınmıştır.⁴⁸ Tarihçi İbn A'sem el-Kûfî, Ebû'l-Abbâs'ın *es-Seffâh* diye anılmasını “Emevileri cezalandırmak için Allah tarafından gönderilen cezalandırıcı olmasına” bağlamıştır.⁴⁹ Belki bu isimle verilmek istenen mesaj gerçekten de buydu.

Hükümdarlık alameti olarak ikinci bir isim belirleme uygulaması, Ebû Ca'fer ile birlikte başladı. O, “Allah'ın yardımı ile zafer elde eden kişi” anlamına gelen *el-Mansûr* adını seçti. A. Has-suri, Abbasilerin pek çok hükümdarlık ismini İran dilinden aldıklarını iddia etmiştir. Ona göre Abbasi halifelerinin isimlerine hükümdarlık isimleri eklemeleri, İran kültürünün etkisiyle izah edilebilir, çünkü bu isimlerin bazıları, Sâsâni hüküm-

46 Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 308.

47 Hilâl al-Sâbî, *a.g.e.*, s. 106. Ayrıca bkz. Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 88.

48 *es-Seffâh* adı, ona başkaları tarafından ve belki de o öldükten sonra verilmiştir. İsim, halifenin 132/750 yılında Küfe mescidinde yaptığı meşhur konuşmadan çıkarılmış olabilir, zira bu konuşmada halifenin kendisinden *es-Seffâh* olarak bahsettiği söylenir: bkz. İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 777. Bu ismin aslında hiçbir negatif çağrışım içermeyen, aksine “cömert, eli açık” anlamına gelen bir övgü sıfatı olduğu iddiası için bkz. H. F. Amedroz, “On the Meaning of the Laqab 'al-Saffâh' as Applied to the First Abbasid Caliph”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1907), s. 660-663; Hasan el-Bâşâ, *el-Elkâbu'l-İslâmiyye fi't-Târih ve'l-Vesâik ve'l-Âsâr*, ed-Dârü'l-Fenniyye, Kahire, 1989, s. 60.

49 Farouk Omar, “A Note on the Laqabs (i.e. Epithet) of the Early Abbasid Caliphs”, *Abbâsiyyat: Studies in the History of the Early Abbasids*, University of Baghdad, 1976, s. 141.

darları, prensleri veya memurları tarafından kullanılan isimlerin Arapçaya tercüme edilmiş halidir. Hassuri, örnek olarak *el-Mansûr* ismini göstermiş ve bunun Farsçada “galip, fatih” anlamına gelen ve bir Sâsânî hükümdarı tarafından kullanılan *peroz* kelimesinin Arapçadaki karşılığı olduğunu savunmuştur.⁵⁰ Hassuri’nin varsayımı doğru olsun ya da olmasın, söz konusu isimleri dönemin siyasî olayları ve güncel meşruiyet tartışmaları ile ilişkilendirmeyi gerektiren malzemeyi gözden kaçırmamak gerekir. Örneğin Ebû Ca’fer’in *el-Mansûr* adını alması, yüksek ihtimalle Şia ile olan mücadeleye alakalıydı. Nitekim Mes’ûdî, Ebû Ca’fer’in Muhammed b. Abdullah’a karşı kazandığı zaferden sonra bu ismi aldığını söyler.⁵¹ Ebû Ca’fer yeni adıyla pekâlâ Allah’ın “mehdi rolü oynayan” rakibini değil kendisini muzaffer kıldığı mesajını vermek istemiş olabilir.

B. Lewis ve F. Omar,⁵² tamamen farklı bir değerlendirme yapıp *el-Mansûr* adının seçilmesini mesihanik inanç ve beklentilerle ilişkilendirmişler, bu ismin Ebû Ca’fer’in iki halefinin kullandığı isimlerle (*el-Mehdi* ve *el-Hâdi*) benzer bir hüviyete sahip olduğunu söylemişlerdir. Lewis’e göre, hem selefi hem de iki halefi mesihanik isimler kullanmışken Ebû Ca’fer’in seçimi bu çizginin dışında kalmış olamaz; kelime, “Allah’ın zafer kazanmasına yardımcı olduğu kişi” anlamına gelen edilgen bir sıfattır ve “Allah’ın doğru yola sevk ettiği, rehberlik ettiği kişi” anlamına gelen *el-Mehdi* kelimesi ile hem anlam hem de gramer bakımından benzer. Lewis ve Omar, kaynaklarda *el-Mansûr* kelimesinin mesihanik bir yan anlamla kullanıldığına delil oluşturduğunu iddia ettikleri örnekler gösterirler. Bunlardan biri Kûfe’deki Muhtâr ayaklanmasında isyancıların savaş sloga-

50 Ali Hassuri, “On the Epithet of the ‘Abbasid Caliphs”, *Der Islam*, 59/1 (1982), s. 112. Hükümdarlık ismi benimseme pratiğinin İran mirası ile izah edilmesi hususunda ayrıca bkz. el-Bâşâ, *a.g.e.*, s. 59.

51 Mes’ûdî, *et-Tenbih*, s. 311.

52 Bernard Lewis, “The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs”, *Dr. Zakir Husain Presentation Volume*, New Delhi, 1968, s. 16-18 ve “On the Revolutions”, s. 226; Omar, “A Note on the Laqabs”, s. 142-143. Ayrıca bkz. C. E. Bosworth, “Laqab”, *The Encyclopaedia of Islam*, cilt V, ed. C. H. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis ve Ch. Pellat, Brill, Leiden, 1986, s. 620.

nının *yâ mansûr*, *emit* (ey muzaffer, öldür) olmasıdır.⁵³ Lewis'e göre, Muhtâr isyanının mesihanik karakteri ve isyancılar arasındaki güçlü Yemen unsuru ile savaş sloganı arasında güçlü bir bağlantı vardı ve bu slogan, Yemen'e ait mesihanik iştiafın bir ifadesiydi. Diğer örnek, Şiilerin isyan çıkarmak üzere Zeyd b. Ali'ye başvurdıklarında ona, "biz senin mansûr olmanı istiyoruz ve bunun Emevilerin yok olacakları zamanda olmasını diliyoruz," demeleridir.⁵⁴ Son örnek ise Emevilerin devrilmesi ve Abbasilerin iktidara gelişi ile sonuçlanan 129/747 yılındaki isyanla ilgili bir kayıttır. Buna göre Abbasi dâileri Abbasi ailesinin o zamanki lideri Muhammed b. Ali'ye Mansûr adını verirler⁵⁵ ve bu isim *da'vet* sloganlarından birinin parçası olur: *Yâ Muhammed, yâ Mansûr*.⁵⁶

Yâ mansûr, *emit* ifadesinin, daha Peygamber zamanında savaş şiarı olarak kullanıldığını söyleyen rivayetler, kelimeyi mesihanik çağrışımından uzaklaştırır. Örneğin Şeybânî, Peygamber'in de katıldığı bir gazvede savaş şiarının, *yâ mansûr*, *emit* olduğunu söyleyen bir rivayet aktarır ve şiarın "sen düşmana [Allah'ın yardımıyla] galip geldin, onlardan kimi istersen öldür" manasına geldiğini, Peygamber'in Bedir savaşında da bu sloganı kullandığını söyler.⁵⁷ Eğer bu rivayetler doğruysa, Muhtâr ve Zeyd b. Ali isyanlarında *yâ mansûr*, *emit* sloganının kullanılması, Peygamber zamanındaki bir uygulamanın tekrarı olarak değerlendirmek icap eder. Emevi valileri Haccâc b. Yûsuf ile Abdurrahman b. Muhammed adına basılan paralarda bu kelimenin geçtiği,⁵⁸ Me'mûn'un Mısır valisi tayin ettiği Abdullah b. Tâhir'e *el-Mansûr* lakabını verdiği,⁵⁹ ona isyancı Nasr b. Şebes ile savaşmasını emrettiğinde üzerinde *yâ mansûr* yazan bayraklar hazırlattığı,⁶⁰ *el-*

53 Ibnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 560.

54 Taberî, *a.g.e.*, s. 1371.

55 Lewis, "The Regnal Titles", s. 17.

56 Ibn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 458.

57 Şeybânî ve Serahsî, *a.g.e.*, cilt I, s. 54-55.

58 Hassuri, *a.g.e.*, s. 112.

59 Nâsir es-Seyyid Muhammed en-Nakşibendî, *ed-Dinâru'l-İslâmî fî'l-Mathafî'l-İrâkî ed-Dinâru'l-Emevî ve'l-Abbâsî*, Dâru'l-Vesâik, Dimaşk, 2001, s. 45.

60 *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 362.

Mansûr adının Endülüs Emevi, Sâ mânî, Gaznelî, Memlûklü idarecileri tarafından da hükümdarlık lakabı olarak kullanıldığı⁶¹ söylenir ki, bütün bu örneklerde mesîyanîk mana bulmak imkânsızdır. Tüm bunlar bir yana, kelimenin sözlük manası (düşman karşısında Allah'ın yardımıyla zafer elde eden kişi) onu mesîyanîk beklentilerle ilişkilendirmeyi zorlaştırır.

Mansûr'un oğlu ve halefi Muhammed için seçilen *el-Mehdi* ve ondan bir sonraki halife Musa için seçilen "hidayete erdiren, yol gösteren" anlamındaki *el-Hâdi* isimleri, gerçekten de mesîyanîk inanç ve beklentilerin ilham verdiği tercihlerdi.⁶² O dönemde adalet ve bolluk getirecek, zulmü ortadan kaldıracak bir liderin geleceği ile ilgili yaygın bir beklenti vardı. Kendilerini Allah tarafından tayin edilmiş kurtarıcılar olarak gören ve ya gösteren popüler dinî lider ve isyancılar hiç eksik olmadı. Nitekim Mansûr'u uzun süre meşgul eden Muhammed b. Abdullah'ın onun mehdi olduğuna inanan geniş taraftar kitleleri vardı. Bazı Abbasi halifeleri de rakiplerinin izinden gittiler ve popüler kehanetlerden yola çıkarak mesîyanîk çağrışımı olan isimler benimsediler. Amaç, Emevîlerin devrilmesi ile birlikte yaşam koşullarının iyileşeceğini ümit eden, ama hayal kırıklığına uğrayan insanların yeni bir kurtarıcının gelmesini beklerken siyasî bağlılıklarını diğer hiziplere kaydırmalarını engellemkti. Bu bakımdan Muhammed'in *el-Mehdi* adını tam da en-Nefsü'z-Zekîyye isyanının çıktığı 145/762 yılında alması manidardır. Mansûr bu hamleyle rakibini yalancılıkla itham etmekte ve gerçek mehdinin oğlu olduğunu ilan etmekteydi.⁶³ Mansûr, insanları buna inandırmak için saray şairlerinden Mutî' b. İyâs'tan oğlunun beklenen kurtarıcı olduğuna delalet eden bir hadis uydurmasını bile istemişti.⁶⁴

61 Oliver Codrington, *A Manual of Musalman Numismatics*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1904, s. 73; Kuteybe eş-Şihâbî, *Mu'cemu Elkâbî Erbâbî's-Sultân fi'd-Düveli'l-İslâmîyye*, Vezâretü's-Sekâfe, Dımaşk, 1995, s. 172-179.

62 İbn Kesîr, a.g.e., cilt IX-X, s. 576.

63 İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 212; ayrıca bkz. 218.

64 İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, nşr. Ahmed eş-Şenkîti, Matba'atü't-Tekaddüm, Kahire, ty., cilt XII, s. 96. Mansûr'un gerçek mehdinin Abbasi ailesinden çıktığını propaganda etmeye neden ihtiyaç duyduğu ve bunun için uydurma hadis-

Böyle isimlerin, umutlarını her defasında başka bir kurtarıcıya erteleyen insanları mehdinin gelişi ile ilgili kehanetlerin gerçekleştiğine inandırıp inandırmadığı bilinemez. Kesin olan şey, bu isimlerin rastgele seçilmediğidir. Bunlar, Müslümanların İslâm ümmetinin başkanında görmek istedikleri dinî hususiyetler dikkate alınarak belirlenmiştir. Hârûn için seçilen *er-Reşîd* ismi, bunun en güzel örneklerden biridir. Kelime, “doğru/hak yolu izleyen, gerçek inanç sahibi kişi” anlamına gelir ve meşru halife olduğu iddiasında bulunan biri için kusursuz bir tercihtir. Halife Mehdi’nin, Konstantinopolis’e kadar ilerleyen ve Bizans’ı üç yıllığına vergiye bağlayan bir anlaşma yapma başarısını gösteren oğluna seferden döndükten sonra bu adı verdiği söylenir.⁶⁵ Yazılı kaynaklar, resmî hükümdarlık adı olarak sadece *er-Reşîd*’i gösterirler. Ancak Hârûn *er-Reşîd* döneminin başında Hârûniyye’de basılan dirhemlerde halife için “memnun edici, seçilmiş, tercih edilmiş” anlamına gelen *el-Merdî* adının kullanıldığı görülür.⁶⁶ M. Bonner bu durumu, halife Mehdi’nin iki oğlu arasında geçen uzun çekişmeyle ilişkilendirir. Buna göre Hârûn, kendisini veliahtlıktan azletmek isteyen kardeşi ve onun destekçilerine Allah katında makbul biri olduğu mesajını vermek istemiş, *el-Merdî* adıyla hem bölünmüş bir ümmeti yeniden birleştirecek bir imama atıfta bulunmuş hem de meşruiyet vurgusu yapmıştır. Kimin halife olacağı ile ilgili kriz geçtikten sonra bu isim yerini *er-Reşîd*’e bırakarak ortadan kaybolmuştur. Eğer Bonner’in söyledikleri doğruysa, Hârûn’un bir dönem *el-Merdî* adını kullanması, sadece Abbasi yönetiminin meşruiyetini sorgulayan çevrelere karşı geliştirilen savunmada değil, aynı zamanda hanedan içi iktidar mücadelelerinde de bu tür isimlere müracaat

lerden nasıl yararlandığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammaç Qasim Zaman, “Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the ‘Abbâsîd Caliphs al-Manşûr and al-Mahdî”, *Islamic Studies*, 29/3 (1990), s. 253 vd.

65 *el-‘Uyûn ve’l-Hadâ’ik*, s. 279.

66 *el-Merdî* lakabı ve onun seçiliş nedeni hakkındaki tartışma için bkz. Bonner, “Al-Khalîfa Al-Mardî”, s. 79-91. Ayrıca bkz. İbrahim Artuk ve Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu I*, Milli Eğitim Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 1970, s. 71; Stanley Lane-Poole, *Catalogue of the Collection of the Arabic Coins Preserved in the Khedivial Library at Cairo*, Londra, 1897, no. 397.

edildiğine dair güzel bir örnek oluşturur ve bununla ilgili başka örnekler de vardır. Mansûr oğlu için *el-Mehdi* adını seçmekle Şia'nın yanı sıra hanedan içindeki rakiplerine karşı hem kendisinin hem de oğlunun durumunu güçlendirmeyi ümit etmiş olabilir. Zira Muhammed, *el-Mehdi* adını aldığı anda Mansûr'un veliahdı İsa b. Musa idi. Mansûr İsa'yı veliahtlıktan çekilmeye ikna etmek için uzun süre çabaladı. Kimin halife olacağı konusunda aile içi çekişmelerin yaşandığı bir ortamda adayın dinsel forma sahip bir isimle takdim etmek, onun müstakbel halife olarak prestijini ve kabul edilirliliğini arttırmanın yollarından biri olabilirdi. Muhammed'in *el-Mehdi* adını alması, onun gelecekteki imametinin Allah tarafından onandığını ima ediyordu.⁶⁷ Başka bir örnek, kardeşlerini veliahtlıktan azledip oğlu Musa'yı halif tayin etmek isteyen Emîn'in, 194/810 yılında Şam'da üzerinde Musa'ya atfen *en-nâtık bi'l-hakk* (hep doğruyu konuşan) lakabının bulunduğu dirhemler bastırmasıdır.⁶⁸ Hilafetin torunlarına geçmesini garanti altına almak için diğer oğlu Abdullah için de biat almış ve ona da bir lakap bulmuştur: *el-kâ'im bi'l-hakk* (doğrulukla ayakta duran).⁶⁹

Görüldüğü üzere hükümdarlık isimleri, Abbasilerdeki halife ve hilafet tasavvurunu anlamaya yardımcı olacak ipuçları içeriyor. Aynı şeyin özellikle nümizmatik metinler için de geçerli olduğunu söylemek mümkün. Sürekli dolaşım halinde ve günlük hayatta kullanılması kaçınılmaz olan paraların politik mesajlar ulaştırmak için en kullanışlı araçlardan biri olduğunu tahmin etmek zor değil. Üstelik para basmak hilafet imtiyazları arasında yer alıyor, dolayısıyla paraların dizaynına ve üzerinde ne yazacağına halife karar veriyordu.⁷⁰ Bu yüzden paralarda üzerinde titizlikle düşünülmüş ve belirli bir amaca hizmet eden ifade ve metinler bulunmaktaydı. Paranın politik ve dinî bir sembol olma özelliğini keşfeden ilk halife Abdülmelik

67 Omar, "A Note on the Laqabs", s. 144.

68 Ibn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 216.

69 Ibnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 894.

70 Jere L. Bacharach, "Laqab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid al-Mahdî", *Journal of the American Oriental Society*, 113/2 (1993), s. 271.

b. Mervân oldu. Onun dönemine kadar Bizans ve Sâsâni paraları tedavüldeydi. Üzerinde dinî ifadeler taşıyan ilk sikkeler onun zamanında basıldı. Abbasiler bazı değişikliklerle birlikte para dizaynı konusunda Emevi pratigini sürdürdüler. Emevi döneminde standart hale gelen modele göre Abbasi dirhemlerinin ön yüzünde “bir olan Allah’tan başka ilah yoktur, O’nun ortağı yoktur” (لا اله الا الله وحده لا شريك له) sözleri, arka tarafında ise bir Kur’ân ayeti (9/33) geçer: “Bütün dinlerin üzerinde yerini alsın diye Resulünü doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O’dur; müşrikler hoşlanmasalar da.” Me’mûn dönemine kadar Abbasi paralarında başka bir Kur’ân ayeti gözüküyor. Me’mûn döneminde paralarda yeni bir Kur’ân ayetine yer verilmesi,⁷¹ başka birtakım değişikliklerle birlikte halifenin bir para reformuna gittiği şeklinde yorumlanır.⁷² Reformun ilk adımı, 198/813’te Me’mûn’un Merv’de halife ilan edilmesinden hemen sonra gerçekleşir. Bu tarihte Merv’de basılan paraların ön yüzüne söz konusu Kur’ân ayetine yer vermek üzere ikinci bir dairesel yazı eklenir ve daha sonraki tarihlerde diğer eyaletlerde de aynı yeniliğe gidilir. Seçilen Kur’ân ayeti (30/4) manidardır: “Önce de sonra da emir Allah’ındır. O gün Allah’ın zafer vermesiyle müminler sevineceklerdir.” Me’mûn hilafetin başına kardeşi ile yaşadığı uzun bir kriz sürecinden sonra geçmişti. Dört yıl süren bir iç savaştan sonra Emîn yenildi ve öldürüldü. Bu ayetin seçilmesinin muhtemel nedeni, Me’mûn’un kardeşine karşı kazandığı zaferi hatırlatmaktı. Ayet, Bağdat’ın Moğollarca işgal edilmesine kadar Abbasi paralarının daimî bir özelliği olsa da, başlangıçtaki niyet Me’mûn’un zaferini kutlamakla sınırlıydı.⁷³

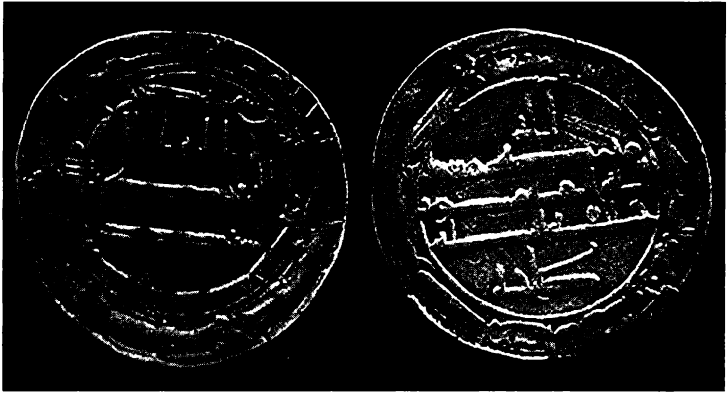
Abbasi sikkelerinde geçen Kur’ân ayetleri çeşitlilik göstermese de, onlar üzerinde dua ve halifenin dindarlığı veya Allah’ı övgü formunda pek çok dinsel ifade bulunuyordu.⁷⁴ Ancak halife-

71 Lane-Poole, *a.g.e.*, no. 548.

72 Tayeb El-Hibri, “Coinage Reform under the ‘Abbâsid Caliph Al-Ma’mûn”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 36/1 (1993), s. 58-83.

73 El-Hibri, “Coinage Reform”, s. 65.

74 Örnekler için bkz. en-Nakşibendî, *a.g.e.*, no. 112, 114; Artuk, *Istanbul Arkeoloji Müzeleri*, no. 272, 280; Fuat Sezgin (ed.), *Numismatics of the Islamic World* (cilt 41: *Umayyad and ‘Abbâsid Coins*), Institute for the History of Ara-



Me'mûn için *halîfetullâh* adının kullanıldığı bir dirhem.

ler şaşırtıcı şekilde hükümdarlık isimleri dışındaki dinsel lakaplarını paralar üzerinde kullanmaktan imtina ettiler. Allah'ın halifesi olduklarını ve Allah tarafından tayin edildiklerini ileri süren Abbasi halifeleri, bastırdıkları paralarda kendilerinden *halîfetullâh* olarak söz edebilirlerdi. Üstelik Emeviler, Bizans stili bakır *fûlûsta* (t. *fels*) *halîfetullâh* unvanını kullanarak bir örnek oluşturmuşlardı.⁷⁵ Ne var ki sadece 201/816-817 ve 202/817-818 yıllarında bazı darphanelerde “el-Me'mûn halîfetullâh” ibaresini taşıyan paralar basılmış⁷⁶ ve Me'mûn'dan önceki Abbasi halifeleri paralarda bu unvana yer vermeyi düşünmemişlerdir. Mehdi dönemine kadar paralarda *halîfe* kelimesine bile yer verilmemiş ve Me'mûn döneminin sonuna kadar bu kelime dü-

bic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2004, s. 275, 277, 279; P. Balog, “Pious Invocations Probably Used as Titles of Office or as Honorific Titles in Umayyad and ‘Abbâsid Times”, *Studies in Memory Gaston Wiet*, ed. Myriam Rosen-Ayalon, Institute of Asian and African Studies, The Hebrew University of Jerusalem, 1977, s. 63-68; Codrington, *a.g.e.*, s. 30 vd. Abbasi halifelerinin yüzüklerine naksettirdikleri dinsel ifadeler için bkz. Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 310, 312-314, 316, 318, 321; Kalkaşendî, *a.g.e.*, cilt VI, s. 341; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 538; Taberî, *a.g.e.*, s. 1695.

75 Bacharach, *a.g.e.*, s. 273; Miles, *a.g.e.*, s. 337. Ayrıca bkz. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 56.

76 Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri*, no. 305; El-Hibri, “Coinage Reform”, s. 67.

zenli olarak değil, belirli aralıklarla paralarda geçmiştir. Bundan sonra ise halife kelimesi paralardan tamamen çıkarılacak ve sadece halifenin adına yer verilecektir.⁷⁷ İslâm yazınında sık sık halife yerine kullanılan ve dinsel tonu daha belirgin olan *imâm* kelimesi için de benzer bir durum söz konusudur. Me'mûn Emîn'le olan taht savaşı devam ederken ilk defa üzerinde *imâm* kelimesinin geçtiği paralar bastırmıştır.⁷⁸ Emîn öldükten sonra bazı darphaneler bu türde para basmaya devam etmiş,⁷⁹ ancak halifeden *imâm* olarak söz etmek, onun döneminde basılan dinar ve dirhemlerin daimî bir özelliği olmamıştır.

Abbasiler, hilafetin dinî bir kurum olduğu üzerinde gidecek artan bir ısrar göstermiş olsalar da bu konuda Şiî imamet düşüncesinin geldiği uç noktayı zorlamadılar. Sünnî konsensus onlar için daha bağlayıcıydı. Şiî imâmlara atfedilen otorite, Sünnî hukukçular için bir hayli problematiktir. Şiî imamet nazariyeleri, imamın kutsal/aşkın bir statüye sahip olduğu inancı üzerine temellenmekteydi. *Gulât* ya da *Gâliyye* diye tabir edilen aşırı Şiî fırkalar bir yana, Şiîliğin ılımlı kanadını oluşturan İmâmiyye Şiası'nın tasarladığı otorite modeli bile Sünnî düşünceye oldukça yabancıydı. İmâmiyye, imamın Allah'ın insanlara gösterdiği ilahî bir hüccet olduğuna, doğuştan gelen bu ayrıcalıklı statünün kalıtsal olarak imamın soyunda devam ettiğine,⁸⁰ imamet silsilesinin Allah tarafından önceden belirlendiğine inanıyordu.⁸¹ Onlara göre imamın statüsü iki kaynaktan besleniyordu: İmama biat etmeyi emrettiği farz edilen Kur'ân ve Peygamber'den tevarüs ettiğine inanılan ve imamı mutlak tefsir otoritesi yapan dinî bilgi. Teoriye göre imam *nass* ile tayin edilmiş olmanın yanında, Peygamber'den devraldığı özel bir bilgi (*ilm*) ve sezgiye sahipti. Bu ilim ve sezgi sayesinde gelecekte haber verebilmekte, Allah'ın iradesini keşfedebilmekte ve şerî

77 Miles, *a.g.e.*, s. 337.

78 en-Nakşibendî, *a.g.e.*, no. 114; Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri*, no. 274, 284, 301, 312; Lane-Poole, *a.g.e.*, no. 537, 570; Sezgin, *a.g.e.*, s. 272, 274.

79 Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri*, no. 302.

80 Kummî, *a.g.e.*, s. 21, 35.

81 Kummî, *a.g.e.*, s. 35, 39.

hükümler koyabilmekteydi. Onunla Allah arasında nurdan bir sütun vardı ve bu yolla Allah'ın yardım ve hidayeti onu bulur, duaları kabul olurdu.⁸²

Sünnî siyaset düşüncesinde halifenin dinî mertebesi, Şîî imamının altında tutuldu. Kuşkusuz o, Müslümanların öteki dünyaya en iyi şekilde hazırlanmalarını sağlayan toplumsal-siyasî düzeni sağlamakla görevli olması bakımından dinî bir misyon ve karizmaya sahipti. Sünnî ulema, hilafet kurumunun dinselliğini ve halifenin dinî misyonunu asla sorgulamadı. Ondan müşriklere boyun eğdirmesi, Kur'ân ve sünneti muhafaza etmesi, Müslümanların ibadetlerini –bilhassa hac– rahatça yapabilecekleri koşulları hazırlaması bekleniyordu. Bunların hepsi dinî sayılabilecek vazifeler olsa da halife dini tanımlamakla görevli değildi. Nass ile tayin düşüncesi, Şîî imamlara dinî-hukukî konularda çok geniş bir otorite vermektedir. Abbasi halifesinin dinî görev ve yetkileri ise sınırlandırmaya tâbiydi. Çok azı istisna halifelerin içtihat ve istinbat⁸³ ehliyetleri yoktu, üstelik onların kutsal hukuka uygun hareket etme yükümlülüğü, sıradan bir Müslümanınkinden daha hafif değildi. Halife olacak kişinin ümmeti idare edebilmek için dinî bir eğitimden geçmesi gerektiği düşünülürdü. Bu, halife adayının Peygamber'den tevarüs eden ilahî bir bilgi ile donatılmadığı ve ancak sonradan ve alacağı eğitimin kalitesine bağlı olarak dinî konularda bilgi sahibi olabileceği anlamına geliyordu. Halife dindarların ve fakihlerin nasihatine muhtaçtı. İdeal hükümdarın en önemli özelliklerinden biri, tek başına karar almaması, fakihleri devamlı olarak etrafında tutması ve onlarla istişare etmesiydi. Bu hususu teyit etmek için yöneticilere Peygamber'in bile vahyin müdahale etmediği konularda sahabesine danışmadan karar almadığı ve meşhur “din nasihattir” hadisi hatırlatılır.

82 İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 82-83; Kummî, *a.g.e.*, s. 411; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milal ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed es-Seyyid Seyyid Ahmed Ali, Mektebetü'l-Tevfikîyye, Kahire, 2003, cilt III, s. 14. Ayrıca bkz. Hayyât, *a.g.e.*, s. 225-226, 235; Macid Hadduri, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1999, s. 49. Şîî imam tasavvurunun daha aşırı versiyonları için bkz. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 72-73, 76.

83 Şerî bir mesele hakkında Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarma.

di.⁸⁴ Kısacası halife olmak, onu herhangi bir din aliminden daha nitelikli bir müçtehit yapmaya yardımcı olacak hiçbir unsur içermemekteydi. Benzer şekilde dinî konularda derinlikli olmak da halife olmaya giden yolu açıyor değildi. Halifeler veliaht seçimlerinde bir adayın diğerinden daha üstün dinî bilgi ve meziyetlere sahip olması noktasından hareket etmemekteydiler. Me'mûn'un oğlu yerine Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin edişi tek istisnai örnekti. Me'mûn, Bağdatlılara neden oğlunu veliaht tayin etmediğini açıklarken, "onun henüz haramla helali birbirinden ayıramayacak bir yaşta olmasını ve Müslümanları idare etme sorumluluğunu üstlenmek için yetersiz olan cılız bir bilgi dışında dinî eğitiminin olmamasını" gerekçe gösterdi; oysa Ali, takva ve ilim bakımından en üstün, Allah'ın emirlerini yerine getirme hususunda en çok ümit vaat eden kişiydi.⁸⁵ Ne var ki Me'mûn, Ali'nin ölümünden sonra yeni bir veliaht seçmek durumunda kaldığında geleneksel kriterlere geri döndü. Kardeşi tarafından veliaht tayin edilen Mu'tasım, dinî bilgi ve karizmasıyla değil, iyi bir savaşçı ve komutan olma özelliğiyle bilinirdi.⁸⁶

Sünnî konsensüs, Allah'ın iradesini somut kurallar şeklinde formüle etme işinin resmî bir teşebbüs olmasına gerek görmedi. Temel kaynaklara vakıf ve içtihat yapmaya ehil olmak kaydıyla her din alimi, devletten bağımsız bir uğraş olarak bu sorumluluğa ortak olabilirdi. Bu anlayış, Abbasi yönetimi tarafından sorgulanmadı. Halifenin tartışmalı dinî konularda son sözü söyleyen merci olması, teoride olduğu kadar uygulamada da olağandışıydı. Hükümet, hukuku kodifiye etme işini kendisine tahsis etmek yerine kadılık kurumu vasıtasıyla sürece katkıda

84 Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 31; Şeybânî ve Serahsî, *a.g.e.*, s. 47-48. Ömer b. el-Hattâb'a atfedilen "imamet meşveretledir," sözleri aynı mesajı veriyordu: Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 237. Halifenin din alimlerine danışması ve onlardan nasihat beklemesinin gerekliliğine dair bkz. Câhız, *Kitâbu't-Tâc*, s. 108, 156; Taberî, *a.g.e.*, s. 1796-1799 (Me'mûn'un komutanlarından Tâhir b. Hüseyin'e atfedilen ve siyaset, devlet adamlığı ve ahlâk konularında nasihatler içeren mektuptan çeşitli pasajlar); Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, s. 447-449, 451, 469-470, 473, 476.

85 Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 211-212.

86 Ibn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 741.

bulunmayı tercih etti. Kuruluş döneminin meşhur edip ve kâtiplerinden İbnü'l-Mukaffa'nın (ö. 142/759) Mansûr'a hitaben yazdığı bir risalede (*Risâle fî's-Sahâbe*), hukuk alanındaki keyfilik ve karışıklık sorununa çözüm olarak halifenin farklı fikhî hükümlerden hangisinin doğru ve geçerli olduğunu belirleme ayrıcalığına sahip olması önerisi⁸⁷ ne Mansûr ne de halefleri tarafından ciddiye alındı.

Abbasi halifesinin Allah'tan ilham alma durumu, Şîî imamınkinden farklıydı. Abbasi halifeleri bu fikri doktrin haline gelecek kadar olgunlaştırmadılar ve sadece ihtiyaç duyduklarında gündeme getirmeyi tercih ettiler. Hutbelerde⁸⁸ ve saray meclislerinde sözlü, vasiyetname gibi dokümanlarda yazılı olarak halifenin –veya veliahdın– Allah yolundan ayrılmaması için edilen dua ve temenniler, onun Allah'ın rehberliğine mazhar olmasının imam oluşundan kaynaklanan ayrıcalıklı bir durum olmadığı anlamına geliyordu. Halifenin ilahî rehberliğin aracı olması, tamamen halifenin davranışlarına ve daha da önemlisi Allah'ın iradesi ve takdirine bağlıydı. Mansûr vasiyetinde oğlu Mehdi'ye halife olduğunda Allah'ın nezaretine mazhar olacağını, Allah'ın zor zamanlarda ona rehberlik edeceğini söylüyor, ama bunu bir şarta bağlıyordu: Allah'tan korkma ve günah işlemekten sakınma.

Sana teslim ettiğim şeyde, benden sonra Müslümanların yönetiminde Allah'tan kork. Seni üzen ve endişelendiren konularda Allah sana çıkış yolu gösterecektir. Allah, tahmin etmediğin şekillerde seni barış ve başarı ile besleyecektir. ... Yasak kanın akıtılmasından kaçın; çünkü bu Allah katında en büyük günahlardan biri ve bu dünyada bâki kalacak bir utançtır. Helal olana tutun. Bu senin öbür dünyada kazancın ve bu fânî dünyada huzurun olacaktır.⁸⁹

Sünnî doktrin, hilafeti ilahî bir nimet ya da ayrıcalıktan çok taşıması zor bir yük olarak değerlendirildi. Üzerine düşen gö-

87 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 316-317. Ayrıntılı bilgi için Sekizinci Bölüm'e bkz.

88 Hilâl al-Sâbî, *a.g.e.*, s. 111.

89 Taberî, *a.g.e.*, s. 1604. Mansûr'a ait benzer içerikli başka bir nasihat örneği için bkz. Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 212.

revleri hakkıyla yerine getirmeyen halifeyi cehennemde büyük bir azabın beklediği düşünöldü. Halife, Allah'ın emir ve yasaklarının askıya alınmasına sebep olmamak için her daim tetikte olmalı, eğer öbür dünyada Allah'ın gazabına maruz kalırsa, bunun dünyada işlediği günahlardan dolayı olduğunu bilmeliydi. Dolayısıyla o, Şiî imamdan farklı olarak yanılmaz ve günahsız değildi. Sünnî yazında, muhtemelen mevcut halife ve sonrakilere örnek olsun diye Ebû Bekir'in halife olduğunda şöyle bir konuşma yaptığı kayda geçirildi:

Ey insanlar! En hayırlınız olmadığım halde sizi idare etmekle görevlendirildim. ... Ben [Peygamber'in] bir takipçisiyim. Yani bir yol ihdas edemem. Eğer işimi iyi yaparsam bana yardımcı olunuz. Şayet hak yoldan saparsam beni doğrultunuz. Diyeceklerim budur. Hem kendim hem de sizler için Allah'tan mağfiret diliyorum.⁹⁰

Abbassiler, halifenin yanılmaz ve günahsız olmadığı hususunda da ehl-i sünnetin hatlarını çizdiği teorik çerçeveye sadık kaldılar. Ümmeti yönetme sorumluluğunu üstlenenlerin öteki dünyadaki ebedi kurtuluşu tehlikeye attıklarının bilincindeydiler⁹¹ ve kaygılarını çeşitli şekillerde dile getirdiler. Bu düşünce, Mansûr'un, oğlu Mehdi'ye bıraktığı vasiyette⁹² ve Me'mûn'un komutanlarından Tâhir b. Hüseyin'in oğlu için yazdığı devlet yönetimine ilişkin dinî-ahlâki nasihatler içeren mektupta etraflıca işlendi.⁹³ Tâhir'in mektubundaki nasihatler, halife ya da halife adayı için de uygundu. Çünkü rivayete bakılırsa mektuptan haberdar olan Me'mûn, Tâhir'in siyaset konusunda yerinde tespitler yaptığına kanaat getirmiş ve oradaki na-

90 Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 35. Ömer b. Abdülaziz'e atfedilen benzer bir konuşma için bkz. İbn Sa'd, *a.g.e.*, cilt V, s. 262.

91 Örnek rivayetler için bkz. Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 219; Ella Almagor, "The Pious Man and the Ruler: A Literary Form in the Service of Government", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 33 (2007), s. 182-188.

92 Vasiyet metni için bkz. Ya'kübî, *Târih*, cilt II, s. 334-336. Vasiyet hakkında bir değerlendirmek için bkz. Albert Dietrich, "Das politische Testament des zweiten 'Abbâsidenkalifen al-Mansûr", *Der Islam*, 30 (1952), s. 133-165.

93 Mektup için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1796-1800.

sihatlere uymak için özel bir gayret göstermiştir.⁹⁴ Her iki metinde de en çok üzerinde durulan husus, yöneticinin tebaanın çıkarlarını gözetmemesi ve Allah'tan sakınmaması durumunda öteki dünyada göreceği azaptır. Mansûr halefine durmadan Allah'a karşı olan sorumluluklarını hatırlatır ve onu Allah'ın kendisine tevcih ettiği hükümdarlık işinde iyi amellerle bu dünyadan ayrılması gerektiği hususunda uyarır:

Allah korkusu, istediğin şey ve O'na itaat, endişen olmalı. Allah'tan dinin için yardım iste ve o din vasıtasıyla Efendine yaklaşmaya gayret et. Kendine hâkim ol ve ihtirasa teslim olma. Bir zalim gibi davranmamalısın. Çünkü ağır günahların ve ezdiren amellerin yüzünden senden daha günahkâr, daha cani ve daha bedbaht biri olamaz. ... [Yönettiğin insanlar] kıyamet günü senden, onlardan esirgediklerini ve ellerinden aldıklarını talep edecekler. ... Allah der ki: "Şüphesiz sen de öleceksin ve onlar da ölecekler. Sonra siz kıyamet gününde Rabbinizin huzurunda birbirinizi dava edeceksiniz." O zaman benim başıma gelenler senin de başına gelecek ve sen Allah'ın huzuruna getirileceksin. Yardımcılar seni yüzüstü bırakacak, hizmetkârlar seni satacaklar. Suçlar senin üzerinde ağır bir yük oluşturacak. Günahlar sana yapışıp kalacak. Korku, içine yerleşecek. ... Bu dünyaya karşı dikkatli ol, çünkü o yanıltıcıdır.⁹⁵

Me'mûn da benzer bir bakış açısına sahipti:

Allah'ın yeryüzünde vekil tayin ettiği kişinin, Allah için çaba sarf etmesi, O'nun hoşnutluk duyduğu şeyi tercih etmesi, O'na itaat etmesi, Allah'ın ... onu, hakkında sorgulayabileceği şeylerde adil şekilde davranması vaciptir. Büyük ve yüce olan Allah'tır. Allah peygamberi Dâvûd'a demiştir ki: "Ey Dâvûd! Seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Nefsin arzusuna uyma ki seni Allah'ın yolundan saptırmasın. Kuşkusuz Allah'ın yolundan sapanlar için hesap günü-

94 Taberî, *a.g.e.*, s. 1800.

95 Ya'kûbî, *Târih*, cilt II, s. 334-335. Ayrıca bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1604. Ayet: 39/30-31. Mektupta benzer uyarıların yapıldığı başka pasajlar da vardır.

nü unutmalarından dolayı şiddetli bir azap vardır.” Ve Allah dedi ki, “Rabbine and olsun ki, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız.” Bize Ömer b. el-Hattâb’ın şöyle dediği bildirildi: “Bir kuzu Fırat nehrinin yanında sürüden ayrılrsa, Allah’ın beni bu yüzden hesaba çekmesinden korkarım.”⁹⁶

Görünen o ki Abbasi halifeleri, Allah tarafından onları günah işlemekten alıkoyan bir ayrıcalıkla donatılmadıklarını kabul ediyorlardı. Onların kendileri için tasavvur ettikleri görev, yetki ve nitelikler toplamı, Şiî imamlara atfedilen dinsel otoriteyi karşılamamaktaydı. S. D. Goitein, Abbasilerin en uç tanrısallık teorilerini benimsediklerini ve böylece ihtilali gerçekleştiren Horasan ordusunun önderlerine doğal ve geleneksel bağlarla değil, dinî itaat duygusuyla bağlı olduklarını ileri sürmüştür.⁹⁷ F. Omar da, Abbasilerin imamlarını tanrısallaştıran Şiîlerle rekabet edebilmek için Râvendiyye⁹⁸ fanatizmini kullandıklarını iddia etmiştir.⁹⁹ Gerçekten de Horasan ordusunda İbnü’l-Mukaffa’ın deyimiyle, “halife dağlara yürümelerini emretse dağların yürüyeceğine inanacak ve kıblenin yönünü değiştirse buna itaat edecek”¹⁰⁰ bir topluluk (Râvendiyye) vardı. Ne var ki Abbasi halifeleri, Şiî imamlara atfedilen karizmatik liderlik vasıflarının kendileri için uygulanabilir olmadığını farkındaydılar. Şiî imama Peygamber’inkiyle yarışır bir dinî otorite atfedilmesi, Şia’nın yüzyıllar boyunca iktidarın dışında kalmasıyla yakından ilgiliydi. Bu durumda Şia, cemaat dayanışmasını muhafaza edebilmek için zamanını imamın otoritesini kutsallaştıran ve ona

96 Meclisî, a.g.e., cilt XLIX, s. 149-150. Ayetler (sırasıyla): 38/26; 15/92-93.

97 S. D. Goitein, “A Turning Point in the History of the Muslim State (Apropos of Ibn al-Muqaffa’s Kitâb as-Sahâba)”, *Islamic Culture*, 23 (1949), s. 123.

98 Keysâniyye Şiası’nın Ebû Hâşim’in imametini Muhammed b. Ali’ye (Abbasiilere) devrettiğine inanan kolu. Horasan kökenli olan Râvendiyye’den bazen Ebû Müslim taraftarları olarak söz edilir. Bu topluluk erken Abbasi döneminde ruh göçüne ve halife Mansûr’un tanrı olduğunu inanmalarıyla gündeme gelmiştir: İbnü’l-Esir, a.g.e., s. 802; İbn Tıktakâ, a.g.e., s. 160. Râvendiyye’nin Ebû Müslim’i de “rab edindikleri” söylenir: Dîneverî, a.g.e., s. 554. Bu inançlar onların İranlı mühtedilerden müteşekkil olduklarını düşündürür. Zira eski İran’da hükümdarlar tanrı olarak görülmekteydi: Se’âlibî, *Âdâb*, s. 38.

99 Omar, “Some Aspects”, s. 177.

100 İbnü’l-Mukaffa’, a.g.e., s. 311.

itaat etmeyi imanın şartlarından biri olarak takdim eden teoriler üretmekle değerlendirdi. Oysa aktif politik yaşam, Şii imam için tasarlanan dinî, siyasî ve toplumsal gerçeklikten kopuk uç otorite modellerinin Sünnî halifeye uyarlanmasına izin vermemekteydi. Nitekim Mansûr, kendisine ilahlık atfeden Râvendîye ile savaşıp ve onları şiddetli şekilde cezalandırmıştı.¹⁰¹ Abbasiler halifenin günahkâr, doğru ile yanlış ayırt edemeyen, Allah'ın emrettiği bir şeyi yasaklayan ve yasakladığı bir şeyi helal kılan biri olma ihtimalinden bahsedebiliyor, isyan iması içermek kaydıyla başkalarının da bu ihtimalden bahsetmesine müsaade ediyorlardı. Başkadı Ebû Yûsuf, Hârûn er-Reşîd'in isteği üzerine kaleme aldığı *Kitâbu'l-Harâc*'da, halifenin Allah'a karşı olan sorumluluklarını yerine getirmediği takdirde kıyamette nasıl bir akıbetle karşılaşacağını anlatmakta hiçbir sakınca görmemişti. O, halifeye şöyle seslendi:

Allah'tan kork! ... Kim Allah'tan korkarsa Allah onu korur. İyi bir akıbet isteyerek, takip edilmesi gereken güzergâhtan çıkmayarak, tutulan yoldan şaşmayarak ve varış yerini düşünerek amel et. Şüphesiz bu varış noktası gerçektir ve kalplerin hopladığı çok büyük bir yerdir. ... Kıyamet gününde tüm insanlar Allah'ın huzurunda dururlar, Allah'ın kendileri hakkındaki hükmünü beklerler ve O'nun vereceği cezadan korkarlar. ... Bunları bilip de salih amel işlemeyen kişiyi, o gün bu büyük yerde keder ve nedamet bekler.¹⁰²

Halifenin görevi, Müslümanları ebedi kurtuluşa eriştirecek dinsel bir rehberlik sunmaktan ziyade, onların emniyet içinde Allah'ın emir ve yasaklarına uygun bir yaşam sürdürmelerini sağlamaktı. Mansûr'un bir halife olarak şu işlerle meşgul olduğu kayda geçirildi: İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak (*emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*), atama yapmak ve azletmek, sınırlarda ve eyaletlerde garnizon kurmak, yolların gü-

101 Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1985, s. 86; Taberî, a.g.e., s. 1507; Belâzürî, *Ensâb*, s. 235; *Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 227-228.

102 Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 14. Daha önce kadı 'Ubeydullah b. Hasan el-'Anberî, Mehdi için kaleme aldığı tavsiyelerde benzer uyarılarda bulunmuştu: Vekî', a.g.e., s. 296-297.

venliğini temin etmek, vergi hususunda tahkikat yapmak, reayanın geçim kaynaklarını iyileştirmek.¹⁰³ Başka bir rivayette Mansûr, reayanın sadece üç şeye ihtiyaç duyduğunu, bu ihtiyaçları gideren bir hükümdardan daha fazlasını beklememesi gerektiğini söylüyordu: İnsanların hukukî sorunlarıyla ilgilenen kişiler atamak, yolları güvenilir hale getirmek, sınırları ve Müslümanların yaşadıkları bölgeleri düşmanın giremeyeceği şekilde güçlendirmek.¹⁰⁴ İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak ile cihat istisna, seküler tarafı daha baskın olan bu görevlere halifenin dinî otoritesini takviye eden iki önemli vazife eklendi: Hac yaptırmak ve ibadet başkanlığı (namaz imamlığı). Câhız, namaz imamlığının halifelere tahsis edilmiş bir görev olduğunu şu sözlerle ifade etmişti:

Namaz kıldırmak hükümdarın haklarındanandır. Namaz vakti geldiğinde hükümdar cemaate imamlık yapmaya daha layıktır. Zira o, imam; raiyye ise imama uyandır. O, mevlâ (koruyucu, efendi); raiyye ise kuldur. Meclisinde insanların en zahidi ve en alimi bulunsa bile, ülkesinin her tarafında ve halısına ayak basılan her yerde hükümdar namaz imamlığında daha evladır.¹⁰⁵

Hac başkanlığı, namaz imamlığı¹⁰⁶ ve cihat, ümmetin dinî ihtiyaçlarının önemli bir kısmı din alimleri tarafından gideriliyorken, halifeye tekeline alabileceği ve dinî otoritesini besleyebileceği bir alan yarattı.¹⁰⁷ Aynı şey, kısmen iyiliği emretme ve

103 Taberî, *a.g.e.*, s. 1592; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 839.

104 Taberî, *a.g.e.*, s. 1597. Ayrıca bkz. Lambton, *a.g.e.*, s. 18-19.

105 Câhız, *Kitâbu't-Tâc*, s. 160.

106 Hac başkanlığı çoğunlukla halife adına başka kişiler tarafından ifa edilirdi. Halife o yıl hacca gitmeyecekse, genellikle bir valisini hac emiri (*emîr li'l-mevsim* ya da *emîr-ül-hac*) olarak görevlendirirdi. İbadet başkanlığından kasıt, Cuma ya da cenaze namazı gibi toplu ibadetlerde cemaate namaz kıldırma, hutbe verme ya da bu işi yapacak imamlar atama yetkisiydi. Halife bu yetkiyi de genellikle valileri aracılığıyla kullanırdı. Böylece valiler, hükümetin askerî-idarî kadrosuna dâhil olmakla birlikte dinî görevler de üstlenebildiler: Paul G. Forand, "The Governors of Mosul According to Al-Azdî's Ta'rikh Al-Mawşil", *Journal of the American Oriental Society*, 89/1 (1969), s. 90, 102.

107 Bu vazifeler halifenin sahip olduğu dinî-siyasî otoriteyi daha görünür ve hissedilir kılmaya yarıyordu. Seffâh, Ebû Müslim 136/753-754 yılında hacca gitmek

kötülüğü yasaklama vazifesi için de geçerliydi. Ancak Allah'ın iradesini somut kurallara dönüştürme işi halifenin görev alanı dışında kaldığı sürece bu vazifeler onu mutlak bir dinî otorite yapmaya yetmezdi. Başka deyişle [Sünnî] halife dinî bir otoriteye sahipse de bu otoriteye çok belirgin sınırlar konuldu. Bu anlayış, onun göreve geliş prosedüründe bir kez daha Şii imamet teorisiyle uyuşmayan farklı bir düzenleme yapılmasını gerektirdi. Şiilik, imamet gibi önemli bir konuda beşerî muhakeme ve seçime güvenilemeyeceğini ve meşru imamın Allah tarafından seçildiğini savunuyor, dinî bir hüccet olduğu için imama kayıtsız şartsız itaat etmeyi şart koşuyordu. Sünnî konsensüse göreyse, halifeye itaat etmek için bazı şartların oluşması ve bu şartların devamlılık göstermesi gerekiyordu. Biat (*bey'at*), sadece bağlılık yemini veren kişiye değil, aynı zamanda yöneticiye de sorumluluklar yükleyen bir tür sözleşmeydi. Hükümdar Allah'ın emirlerine uyacak, böylece uyrukların ona itaat etme yükümlülüğünü hak etmiş olacaktı. Başka deyişle, halifeye itaat mecburiyeti, onun Allah'ın emirlerini çiğnememesi şartına (*lâ tâ'ate li mahlûkin fî ma'siyeti'l-Hâlık*)¹⁰⁸

için kendisinden izin istediğinde bu talebi hayra yormamış, onun gerçek niyetinin insanlara hac yaptırmak ve bu sayede etki alanını genişletmek olduğunu düşünmüştü. Buna mahal vermemek için hemen bir mektupla kardeşi Ebû Ca'fer'e (Mansûr) kendisinden hacca gitmek için izin istemesini, Mekke'de bulunması durumunda Ebû Müslim'in insanlara hac yaptırmaya cesaret edemeyeceğini bildirdi: Taberî, *a.g.e.*, s. 1496. Daha geniş anlamda ibadet başkanlığı, yönetme hakkının alametlerinden biri olarak kabul edilmekteydi. Peygamber'in ölüm döşegindeyken Ebû Bekir'i cemaatin ibadet başkanı olarak kendi yerine geçirdiğini söyleyen rivayetler, Sünniler tarafından Ebû Bekir'in halife tayin edildiği şeklinde yorumlandı. Böylece ibadet başkanlığı devlet başkanlığı ile bir tutuldu. Halife ya da temsilcisi tarafından kıldırılan Cuma namazına katılmamak itaatsizlik işareti olarak yorumlandı. Bu konu hakkında bkz. Afsaruddin, "In Praise of the Caliphs", s. 337; Asghar Fathi, "The Social and Political Functions of the Mosque in the Muslim Community", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, cilt XVII, ed. Mohamed Taher, Anmol Publications, New Delhi, 1998, s. 336-337. Halife olabilmek için taht adayının hac, ibadet ve savaş liderliğini üstlenebilecek durumda olması şarttı. Yahya b. Hâlid el-Bermekî, kardeşi Hârûn'u veliahtlıktan azledip yerine henüz bir çocuk olan oğlunu geçirmek isteyen Hâdî'ye, insanların henüz ergenliğe ulaşmamış, dolayısıyla hac, ibadet ve savaş liderliğini üstlenemeyecek durumda olan birine biat etmeyeceklerini hatırlatmıştı: Taberî, *a.g.e.*, s. 1647; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 241.

108 Yaratan'a itaatsizlikte yaratılana itaat yoktur.

bağlıydı.¹⁰⁹ İktidarı hedef alan isyanların çıkış noktası genellikle bu oldu.¹¹⁰

Abbasi halifeleri, teorik olarak cemaati halifeyi iktidara getiren sürecin bir parçası olarak gördüler ve içerdiği tehlikeye rağmen Allah'a itaatsizlik eden yöneticiye itaat etme yükümlülüğünün olmadığını kabul ettiler. Buna göre aday, ancak cemaatin genel rızasını aldıktan sonra işbaşına gelebilir, Allah'ın emirlerine itaat ettiği sürece görevde kalabilirdi. Medine Mescidi'nde Me'mûn tarafından yaptırılan ilave bölümde ona ait olan şu sözler yazılıydı:

Allah'ın kulu Abdullah (Me'mûn), Allah'tan korkmayı ve çekinmeyi ... Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünneti ile amel etmeyi, zorbaların Allah'ın hukukunda küçülttükleri şeyleri büyütmeyi, adalette öldürdükleri şeyleri diriltmeyi, düşmanlık ve cebirde büyüttükleri şeyi küçültmeyi, Allah'a itaat etmeyi, Allah'a itaat edene itaat etmeyi, itaatsizlik edene itaatsizlik etmeyi emreder. Çünkü Yaratana itaatsizlikte yaratılan itaat yoktur.¹¹¹

Erken Abbasi döneminde Allah'a itaatsizlik eden halifenin görevden alınma ihtimalinden bahseden iki resmî vesika olduğu söylenir. Bunlar Mansûr tarafından, biri son Emevi halifesi Mervân'ın Irak valisi İbn Hübeyre, diğeri amca Abdullah b. Ali'ye verilen emanlardır. Mansûr her iki vesikada da Allah'ı şahit tutarak eman verdiği kişiye günün birinde zarar verirse –ki bu onun Allah'a verdiği sözden dönmesi anlamına geliyordu– insanların kendisine itaat etme yükümlülüğünün ortadan kalkacağını bildirmişti. İbn Hübeyre'ye verilen emanda şöyle denmekteydi:

Ben size ... Allah adına bir eman veriyorum. ... Sen ve onlar (yanındakiler) Allah'ın emanıyla güvendesiniz. Sana bir had (ceza) yoktur. İşlediğin bir suçtan ... sorumlu tutulmayacaksın. ... Ben Allah'ı, O'nun meleklerini ve peygamberlerini ve

109 Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 36; Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 52-55; Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 70-71, 83-84.

110 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 312.

111 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 313.

bu vesikanın okunduğu ... kişileri, bu taahhütlere şahit tutuyorum. Kendim de bunları ikrar ve teyit ediyorum. ... Abdullah b. Muhammed (Mansûr) bu emanda size verdiği sözleri tutmaz, ahdini bozar, size ihanet ederse ... o zaman Allah ondan kefarete ve karşılık kabul etmesin. [Bu durumda] O, [babası] Muhammed b. Ali'den kopacak, Müminlerin Emiri olarak ona yapılan biat bozulacak ve ona itaat etme mecburiyeti ortadan kalkacaktır. ... Allah'a ve Peygamberi'ne vahyettiği kitabına küfretmiş olacaktır. ... Şahit olarak Allah yeter.¹¹²

Mansûr'un isyancı amcası Abdullah b. Ali'ye verdiği emanda da¹¹³ halifeye itaat, aynı spesifik koşula bağlanır. Kâtip İbnü'l-Mukaffa'ın kaleminden çıktığı söylenen metinde şu ifadeler geçer:

Şayet Abdullah'a ya da onunla birlikte hareket edenlerden birine büyük veya küçük menfur bir şey yaparsam ya da onlardan birine gizlice ya da aleni olarak, her ne şekilde ve her ne sebeple olursa olsun, kasten ya da dolaylı olarak veya herhangi bir hile ile zarar verirsem, o zaman Muhammed b. Ali b. Abdullah tarafından [evlatlıktan] reddedilmiş ve gayrimeşru şekilde doğmuş [biri] olayım. Muhammed'in bütün ümmeti için bana itaat etmemek, benimle savaşmak ve [bana karşı olan sorumluluktan] kurtulmak meşru olsun. Müslümanların boynunda bana biat [borcu] olmasın. ... Bana itaatten vazgeçmek ve tüm mahlûkat içinden bana karşı çıkan kişiye yardım etmek onlara vacip olsun. Benimle herhangi bir Müslüman arasında hiçbir velayet [anlaşması] olmasın. ... Ben [bunu] kendi elimle ve başka bir niyet taşımaksızın yazdım. Allah yalnız onu benden kabul buyursun. [Onun] tatbiki Allah iledir.¹¹⁴

Vesikanın tam metni *Târîhu'l-Mevsıl*'da yer alır. Mansûr'un ettiği yemine Allah'ı şahit tuttuğunu gösteren ifadeler bu veriyonda geçer:

112 İbn Kuteybe, *el-İmâme*, s. 301-303.

113 Ezdi, *a.g.e.*, cilt I, s. 367-370.

114 Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, s. 104.

O, Allah'ı, O'nun meleklerini, peygamberlerini, Resulünü ve kitaplarını, ona (Abdullah b. Ali) söz verdiği, akdettiği ve bahşettiği şeyler üzerine şahit göstermiştir. ... Eğer Emîrül-Mü'minîn Abdullah b. Muhammed (Mansûr), Allah için ona verdiği şeylere sadık kalmaz, [emanı] çiğner, ihlal eder, bozar veya [emana] aykırı davranır ve karşı gelirse ... Allah ondan tövbe ve fidyeye kabul etmesin.¹¹⁵

Her iki vesikaya göre de Mansûr verdiği yeminden dönerse Allah ile olan muahedesini bozmuş ve dinden çıkmış olacak, dolayısıyla Müslümanların ona yaptıkları biat geçersiz hale gelecektir. Ne var ki Mansûr'dan aldıkları eman ne İbn Hübeyre ne de Abdullah b. Ali'yi korumaya yetmiştir ki her ikisinin de Mansûr'un emriyle öldürüldüğü söylenir.¹¹⁶ Mansûr "Allah ile yaptığı muahedeyi" ihlal etmiş, ama Müslümanlardan aldığı biat fesholmamıştır. Bu iki vesika, halifenin görevde kalışını belirli şartlara bağlayan doktrinin pratikte hiçbir anlam taşımadığını, Abbasilerin halifeye yapılan biatin belirli koşullar altında geçersiz olabileceğini sadece teorik olarak kabul ettiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Mansûr'un metne çok ağır şartlar koyduğu için emanı kaleme alan İbnü'l-Mukaffa'ı öldürttüğü bile söylenir.¹¹⁷ Bu rivayet doğruysa, halifenin görevde ka-

115 Ezdî, a.g.e., cilt I, s. 368-369.

116 İbşihî, *el-Müstetraf fî Külli Fennin Müstezraf*, nşr. Muhammed Hayr Tu'me el-Halebî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 2008, s. 116-117.

117 Seffâh'ın ölümünden sonra Abdullah b. Ali, meşru halefin kendisi olduğunu iddia ederek yeğeni Mansûr'a karşı ayaklanmış, yenilince Basra'da bulunan kardeşleri Süleyman ve İsa'ya sığınmıştır. Süleyman b. Ali, Mansûr'dan kardeşi Abdullah'a eman vermesini istemiş, Mansûr Abdullah'ın kendisine iade edilmesi şartıyla bunu kabul etmiştir. Ceşşiyârî'nin anlatımına bakılırsa, eman metninin hazırlanması Mansûr'a bırakılmaz, İsa b. Ali bu iş için İbnü'l-Mukaffa'ı görevlendirir. İsa, İbnü'l-Mukaffa'a, Mansûr sonradan bir açık bulup hileye başvurmasın diye metni başka hiçbir okumaya mahal vermeyecek kadar bağlayıcı bir dille yazmasını emreder. Mansûr metni okuyunca durumun farkına varır. Amcasının yeni bir karışıklığa sebep olmasından korktuğu için hiçbir itirazda bulunmaz, ama metni hazırlayan kişinin İbnü'l-Mukaffa' olduğunu öğrenince ilk fırsatta ondan kurtulmaya karar verir: Ceşşiyârî, *Kitabu'l-Vüzerâ'*, s. 103-105. Ayrıca bkz. Ya'kübî, *Târih*, cilt II, s. 305; İbn Hallikân, a.g.e., cilt II, s. 152-153; İbn Nedîm, a.g.e., s. 190; Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ, Gurerü'l-Fevâ'id ve Dürerü'l-Kalâ'id*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2004, cilt I, s. 152.

lîşını resmî yollarla şarta bağlamak, Abbasi sarayında tasavvur edilmeyen bir şeydi.

İmamın liderliğini tanrısâl seçime dayandıran Şîî imamet nazariyesinin aksine Sünnî siyaset düşüncesinde halifenin seçimle iktidara geldiği farz edildi. Ama seçimi yapanlar *ehlü'l-hall ve'l-'akd* denilen kurulla sınırlandırıldı. Bu sözde seçici kurulun tarihsel varlığı şüphelidir; en azından devlet işlerinde hiçbir tesir ve yetkisinin olmadığı ve varlığının formaliteden ibaret olduğu kesindir.¹¹⁸ Halife tahta çıktığında onunla yönetilenler arasında yapılması gereken biat sözleşmesi de işlevsellikten uzaktır. "Cebir ve ikrahla" biat yaptırıldığına, hatta Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) bu yolla alınan biatin geçersiz olduğuna dair fetva vermesi üzerine baskı ve işkence gördüğüne dair rivayetler,¹¹⁹ biatin her zaman gönüllü bir eylem olmadığını gösterir. Üstelik yöneten ve yönetilenler arasında yapılan bir sözleşme olarak düşünülen biatin uygulamada sadece tek bir taraf üzerinde yaptırım gücü vardı. Bir kez biat eden kişi başkaldırması durumunda sadece itaatsizliğinden dolayı değil, aynı zamanda yeminini bozduğu için cezalandırılmayı hak etmiş olurdu. Ne var ki biatin geçerliliğini halifenin şeriata bağlı kalması şartına bağlayan prensip pratikte terk edilmişti. Şerî emirlere karşı gelen bir yöneticinin azledilmesini sağlayacak hukukî bir prosedür mevcut değildi.¹²⁰ Halifenin dinden saptığına kimin karar vereceği sorusu cevaplanmadı. Muhtemelen pek çok kişi, ihmal edilmesi halifeye itaatsizliği gerektiren şeyleri, namaz, oruç, hac gibi temel farizaların yasaklanması, *hudûdun* (cezaî müeyyideler) engellenmesi ve haram ve helale riayet edilmemesi ile sınırlandırdı.¹²¹ İslâm'ın ana rûkûnlerini

118 İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 466.

119 İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 449; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, s. 210.

120 Noel J. Coulson, "The State and the Individual in Islamic Law", *The International and Comparative Law Quarterly*, 6/1 (1957), s. 56-57; Lambton, *a.g.e.*, s. 19.

121 Dîrâr b. Amr bu düşüncede olanların kaynak olarak gösterdiği bazı hadisler nakletmiştir: "Benden sonra sünnetimi takip etmeyen ve hidayetime uymayan bir kavim olacaktır. Sizi beş vakit namazdan alıkoymadıkları müddetçe onları bırakınız." Konuyla ilgili bu ve başka hadis örnekleri için bkz. *a.g.e.*, s. 67-68.

oluşturan bu kuralların halife tarafından askıya alınması, örneğin onun Müslümanları hac yapmaktan alıkoyması veya domuz eti yemeyi helal sayması beklenmeyecek bir durumdu. Bu yüzden Sünnî ulema –genellikle– isyan etmeye cevaz vermemekte ve halifeye itaati telkin etmekteydi. Siyasî otorite de aynı itaat telkininde bulunuyordu. İtaatin neden gerekli olduğu sorusuna farklı cevaplar verildi. Bunlardan biri, hilafetin Abbasi ailesine Allah tarafından bağışlandığı, dolayısıyla halifeye itaatsizliğin Allah’a itaatsizlikle aynı manaya geldiği idi.¹²² Allah’ın halifesi olduğunu iddia etmek, halifenin hiç kimseye değil, sadece O’na karşı sorumlu olduğu ve kimsenin onu sorgulamaya kalkışmaması gerektiği mesajını veriyordu. Başka deyişle tanrısal bir atamayla iş başına gelen birinin adalet ya da adaletsizliği onunla Allah arasındaki bir meseleydi. Hiç kimsenin bu ilişkiye karışma hakkı yoktu. Öte yandan isyan, zulmü ortadan kaldırmakla mükellef olan idareciyi meşgul edip bu görevi yerine getirmekten alıkoyacağı, dolayısıyla şerî kaidelerin askıya alınmasına sebebiyet vereceği için, isyancılar ellerine kılıç alarak sadece halifeye değil Allah’a da karşı gelmiş olurlardı.¹²³

[Yeni kurulan bir hanedanlık yönetiminde istikrarı temin ettikten sonra] hanedan mensuplarına boyun eğmek ve teslimiyet göstermek dinî bir inanç haline gelir. Halk hanedan mensupları ile beraber onların hâkimiyeti için tıpkı imani akideler üzerine savaştıkları gibi savaşır. ... O hanedana itaat Allah’tan gelen değiştirilemez ve aksi düşünülemez bir ferman gibi telakki edilir. Böyle bir sebepten olacak ki kelâm/akaid kitaplarında imani akidelerden bahsedilirken imamet hakkındaki görüşler de ortaya konur.¹²⁴

Ibn Haldûn burada tüm açık sözlülüğüyle okuyucuya Şîî imamet nazariyesini hatırlatacak şekilde imama/hükümdara itaatin bir iman meselesine dönüştürüldüğünü söyler. Burada ilginç olan şey, Sünnî ulemanın yöneticinin Allah’a itaatsiz-

122 Taberî, *a.g.e.*, s. 1534-1535; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 794; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 153.

123 Siegman, *a.g.e.*, s. 17, 20; Câhız, *Kitabu't-Tâc*, s. 231.

124 İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 374.

liğı durumunda şerî bir hak olarak yönetilene verdiği itaat etme muafiyeti üzerinde ısrarcı davranmaktan vazgeçip iktidara karşı olan mesafeli tutumuna rağmen kayıtsız şartsız itaat doktrinine geçiş yapmasıdır. Onlar cemaatin birliğinin, toplum ve devleti Allah'ın iradesine uygun şekilde yönetme ve kâfirlere karşı muvaffak olmanın ön şartı telakki ettiler.¹²⁵ Osman b. 'Af-fân'ın öldürülmesiyle başlayan iç savaş, bölünen bir cemaatin ne gibi yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini göstermişti. Aradan geçen uzun süreye rağmen *fitne* tabiriyle ifade edilen bu ilk iç savaş ve bunun sebep olduğu hizipleşmenin Müslümanlar üzerindeki kötü etkileri hâlâ hissediliyordu. Yaşananlar ve ardı arkası kesilmeyen isyanlar, Müslümanların tek bir ümmet oluşturmaları hususunda din alimlerini o kadar duyarlı hale getirdi ki, onlar cemaatin birliğine katkıda bulunmayı idarecilerin adaletsizliği ya da zulmünü engellemeye tercih eder hale geldiler.¹²⁶ Bu yüzden her ne olursa olsun, halifeye itaatsizlik edilemez ve o yaptıklarından dolayı sorgulanamazdı. İtaatsizlik etmek, ideal İslâm toplumunun (*el-cemâ'a*) dışına çıkmak, dolayısıyla ilahi kurtuluşu tehlikeye atmak demekti. Siyasî otoriteye karşı ilk ve en güçlü ayaklanma hareketlerinden birine bu düşünceye uygun olarak "dışarıya çıkanlar" anlamına gelen *havâric* adı verilmişti. Dolayısıyla itaatsizlik edenlere yapılan biat çağrısı, "cemaate girme" ya da "cemaate geri dönüş"

125 Bu konuda bkz. Câhız, *Kitâbu't-Tâc*, s. 89; İbşîhî, *a.g.e.*, s. 134; Hadduri, *a.g.e.*, s. 25-26, 87.

126 Bu konu hakkında bkz. M. J. Kister, "Social and Religious Concepts of Authority in Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18 (1994), s. 99 vd. Yöneticilere itaatın gerekliliği konusunda Peygamber'e atfedilen bazı hadisler delil gösterilmiştir: "Köyde veya çölde üç kişi bir araya gelir de namazı cemaat halinde kılmazlarsa şeytan muhakkak onlara galip gelir. O halde cemaati bırakma. Kurt ancak sürüden ayrılan koyunu yer": Abdullah b. el-Mübârek, *a.g.e.*, s. 461 (no. 1306). "Emîre isyan edene cennet helal değildir": Şeybânî ve Serahsî, *a.g.e.*, cilt I, s. 48. "[Fâsık ya da adil] her imamın arkasında namaza durulur, [fâsık ya da adil] her emir ile cihada gidilir" ve "Allah bu dini fâcir (günahkâr) biriyle de kuvvetlendirir": Şeybânî ve Serahsî, *a.g.e.*, cilt I, s. 110-111. İtaat telkin eden başka tavsiye ve hadisler için bkz. Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 19-20; Abdullah b. el-Mübârek, *a.g.e.*, s. 234 (no. 669), 237-238 (no. 681); Se'âlibî, *Âdâb*, s. 33-36, 40-43; Siegman, *a.g.e.*, s. 17. Yöneticilere itaat etme mecburiyetinin gerekçeleri ve bu gerekçelerin tebaaya nasıl sunulması gerektiğine dair uzunca bir açıklama için bkz. Kalkaşendî, *a.g.e.*, cilt VIII, s. 255-256.

sözleriyle ifade edildi.¹²⁷ Câhız, halife ve emirlerin başlarına bir iş geldiğinde minberlere koşup insanları itaate ve cemaatten ayrılmamaya çağırdıklarından söz ediyordu.¹²⁸ Belli ki yöneticiler de ulema gibi insanları cemaatin birliği konusunda duyarlı olmaya davet ederek itaat yaptırımını güçlendirmek istiyorlardı. Me'mûn'a göre, Müslümanlar halifeye itaat ederlerse "adalet ve eşitliğin tesisine, kan dökülmesini engellemeye, yolların güvenliğini temin etmeye, cemaatin birlik ve uyumunu sağlamaya" katkıda bulunmuş olurlardı. Halifeye itaat etmenin mükâfatı, adaletin ve asayişin muhafaza edilmesi idi. Eğer Müslümanlar itaat vazifelerini ihmal ederlerse, bundan zarar görenler yine kendileri olacak, ümmet ihtilaf ve kargaşaya sürüklenecek, kâfirlere İslâm dinini boyunduruk altına almak için fırsat doğacak ve nihayetinde hem bu dünya hem de öteki dünya kaybedilecektir.¹²⁹ İdeal yönetimi tanımlarken hükümdarı çoban (râ'î: gözeten, himaye eden) yönetilenleri sürü (ra'iyye) olarak betimleyen Müslüman yazarlarda da,¹³⁰ sürüden ayrılanın canını tehlikeye attığını ima etmeleri bakımından cemaat hassasiyetinin izleri görülür. Tüm bunlar gösteriyor ki halifeye sunulan biat, onun göreve geliş seremonisinin sembolik bir parçası olmanın ötesine geçemedi. Halifenin cemaatin rıza ve onayı ile iktidara geleceği ve günahkâr bir hükümdara itaat mecburiyetinin olmadığı düşüncesinin uygulamada hiçbir karşılığı yoktu. J. Van Ess'in mükemmel tespitiyle, "Şiî imam uygulamada değil ama tanım gereği, Sünnî halife ise tanım gereği değil ama uygulamada tam bir otokrattı."¹³¹

127 İbn 'Abdirabbih, *a.g.e.*, cilt V, s. 343.

128 Câhız, *Kitabu't-Tâc*, s. 242. Ayrıca bkz. Cehşiyârî, *Kitabu'l-Vüzerâ'*, s. 209.

129 Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 149.

130 Câhız, *Kitabu't-Tâc*, s. 108, 214, 237; Tâhîr'in mektubu: Taberî, *a.g.e.*, s. 1798.

131 Van Ess, *a.g.e.*, s. 157. Meşru şekilde iktidara gelme sorununun zamanla daha az önemli hale gelmesi ve reayanın itaat yükümlülüğünün artırılması hakkında bkz. Bernard Lewis, "On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49/1 (1986), s. 141 vd.

HİLAFETİN DİNSELLİĞİ BAĞLAMINDA EMEVİLERDEN ABBASİLERE GEÇİŞ

*Beni Ümeyye uyanın, uykunuz çok uzun sürdü.
Şüphesiz halife Ya'kûb b. Dâvûd'tur.
Sizin hilafetiniz kayboldu ey kavim, şimdi arayın
Allah'ın halifesini def ve ud arasında.¹*

– ŞERİF EL-MURTAZÂ, *Emâli'l-Murtazâ*, I, 156-157

Tarihçi Ya'kûbî'ye göre, “hilafet Peygamber'in amcası Abbâs'ın soyundan gelenlere geçince, onlar anlayış kabiliyetleri, sağlıklı düşünme becerileri ve olgun görüşleriyle Irak'ın üstünlük, görkem, bolluk ve merkeziliğinin farkına varmışlardır; zira burası Şam gibi havası sıhhsiz, evleri dar, arazisi engebeli, vebalı eksik olmayan ve halkı zalim bir yer değildir”.² Ya'kûbî bu sözlerle coğrafi ve iklimsel bir karşıtlık üzerinden Abbasilerin iktidara gelişini kutlarken Emevilere zımnen saldırır. Ya'kûbî'nin tipik bir örneğini teşkil ettiği Emeviler hakkındaki bu menfi tutum, bazen din eksenli bir dönemlendirmede ifadesini bulur. Buna göre, Peygamber'in ölümünden sonraki ilk otuz yılı kapsayan dönem, Kur'ân ve sünnete uygunlukla karakterize olan *hilâfetü'n-nübüvve*'dir. Bu “altın çağ”ı önce “seküler Emevi mülkü” –ya da krallığı– ve daha sonra “Abbasi İslâm İmparatorluğu” izler. Bu dönemlendirme biçimi, hilafetin otuz yıldan son-

1 Dönemin şairlerinden Beşşâr b. Bürd'ün halife Mehdi'nin kendini eğlenceye verip devlet işlerini veziri Ya'kûb b. Dâvûd'a bırakmasını hicveden şiiri: Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, cilt I, s. 156-157.

2 Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 19.

ra dünyevi bir krallığa dönüştüğünü, ama Abbasilerin iktidara gelişiyle yeni bir altın çağa geçilmese bile Emevilerin yeteri kadar ciddiye almadıkları İslâm'ın hak ettiği saygınlığa kavuştuğunu ima eder.³ İslâm tarihinin ilk yüzyıllarını bu dönemlendirmeyi baz alarak anlatma girişimi bazı modern araştırmalarda da görülür. Örneğin I. Goldziher, Emevilerin seküler idareciler olarak din ile değil siyaset ile meşgul olduklarını, benimsedikleri yaşam biçiminin İslâm devlet başkanından beklenen davranış normlarına uymadığını ve bu yüzden dindarları hiçbir zaman memnun edemediklerini söylemiş, din-siyaset birlikteliğine geri dönüşü ve fıkhnın gelişimini Abbasi hanedanının iktidara gelişi ile ilişkilendirmiştir. Ona göre Abbasileri iktidara taşıyan ayaklanma sadece siyasî değil, aynı zamanda dinî bir ihtilaldir; çünkü Abbasi halifeleri teokratik bir rejim tesis etmiş ve buna uygun olarak kilise-başı gibi davranmışlardır.⁴

Bu görüş tartışmaya açıktır. Abbasiler din ile uyumlu bir iktidar görüntüsü verme hususunda Emevilere nazaran daha titiz davranmış olabilirler; ama bu farklılık, ilk dört halifeden sonra Emevilerin yerle bir ettiklerini iddia ettikleri ideal İslâmî yönetime geri döndükleri anlamına gelmez, dinî ilke ve değerleri ne ölçüde içselleştirdiklerini açıklamaz. Üstelik Emeviler en az Abbasiler kadar hükümetin dinî meşruiyet standartlarının farkındaydılar ve bu meşruiyeti elde etmenin yollarını arayıp durdular. Aşağıda görüleceği üzere onların, başvurdukları yöntemlerle Abbasilere örnek teşkil ettiklerini söylemek bile mümkündür.⁵ Abbasi devletinin, fıkhnın gelişimine önyak olduğu

3 Bu yaklaşımın eleştirisi için bkz. S. D. Goitein, "A Plea for the Periodization of Islamic History", *Journal of the American Oriental Society*, 88/2 (1968), s. 224-228; Michael G. Morony, "Bayn Al-Fitnatayn: Problems in the Periodization of Early Islamic History", *Journal of Near Eastern Studies*, 40/3 (1981), s. 247-251.

4 Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, İng. çev. Andras ve Ruth Hamori, Princeton University Press, 1981, s. 37, 44-46, 70. Benzer bir yaklaşım için bkz. Julius Welhausen'ın *Das arabische Reich und sein Sturz* (Türkçe tercüme: *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963).

5 Fred M. Donner, "Umayyad Efforts at Legitimation the Umayyads' Silent Heritage", *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut ve Paul M. Cobb, Brill, Leiden-Boston, 2010, s. 202-203; Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics Under the Early 'Abbāsids: The Emergence*

tezine gelince; bu, hukuk alanındaki ilmî ve yazınsal gelişmenin büyük ölçüde devletten bağımsız bir süreç olduğu gerçeğiyle tezat teşkil eder.⁶ Öte yandan Abbasilerde yönetim şeklinin teokrasi olduğu tezini, onların, selefleri zamanında yozlaştırılan dini restore etme kararlılığına ve bilhassa kralların tanrı kabul edildikleri Sâsânî modelini örnek almalarına dayandıran yaklaşım da⁷ yeteri kadar ikna edici görünmüyor. Sâsânî mirası, din ve devlet arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği konusunda Abbasilere örnek teşkil etmiş olsa da, bu durum din ve devletin iç içe olduğu yeni bir süreç başlatmaktan ziyade olsa olsa bu iki alan arasında öteden beri var olan yakınlığı güçlendirmiş olabilir. Emevi ve Abbasi rejimleri arasındaki ideolojik devamlılığı müşahade etmek zor değildir. Emevilerin, imametnin kendilerine Allah tarafından bahşedildiğini propaganda ettiklerine ve hatta yönetilenler tarafından böyle görüldüklerine dair işaretler vardır.⁸ Bu ve buna benzer iddiaların Abbasilere ilham vermiş olması çok olasıdır. Örneğin İslâm literatüründe insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, dolayısıyla insanın amellerinde özgür olmadığı görüşü (*Cebriyye*) genellikle Emevilerle ilişkilendirilir.⁹ Oysa Abbasiler de yapıp ettiklerini Allah'ın yazdığı kaderin gereği ya da tezahürü olarak lan-

of the Proto-Sunnî Elite, Brill, Leiden - New York - Köln, 1997, s. 212; Crone-Hinds, *a.g.e.*, s. 81. Lambton, *a.g.e.*, s. 46.

6 Bu konu Sekizinci Bölüm'de tartışılmıştır.

7 Ringgren, *a.g.e.*, s. 744-745.

8 İbn Ebî'd-Dünyâ, *Kitâbu Hilmi Mu'âviye*, s. 33; Dîneverî, *a.g.e.*, s. 334; Watt, "God's Caliph", s. 570-571; Frye, *Islamic Iran*, s. 10-11; Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 45. Emevilerin saray şairi Ferezdak'ın Emevi halifeleri için yazdığı şiirler, onların kendilerini nasıl gördükleri ya da göstermek istediklerini ortaya koyan ifadelerle doludur. Ferezdak bu şiirlerde Emevi halifeleri için mehdî, Allah'ın halifesi, Allah'ın yeryüzündeki çobanı, Allah'ın yeryüzündeki emîni, Allah'ın valisi, hidayete ulaştıran imam gibi ifadeler kullanmıştır ki [*Dîvân-ı Ferezdak*, nşr. Ali Fâ'ûr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 129, 221, 231-232, 255, 299, 370-371, 438, 446-447, 482, 647] bunlar, aynı ya da benzer formlarla Abbasiler tarafından miras alınmıştır. Örnekler için bkz. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, cilt II, s. 112, 237.

9 Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 143; *Ahbâr*, s. 177-178; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 251; Irit Bligh-Abramski, "The Judiciary (Qādīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35/1 (1992), s. 64.

se etmiş, aldıkları karar ve uyguladıkları politikaları ilahî iradenin tecellisi olarak sunmuşlardır.

Emevi hilafetinin, onu İslâmî bir rejim olmaktan uzaklaştırdığı iddia edilen özellikleri, Emevi halifelerinin “dinsizlikleri” ile değil, İslâm devletinin gelişme çizgisiyle ilişkiliydi. Emeviler, İslâm’ı temsil eden kurum ve kuralların henüz biçimlenmediği bir zamanda iktidara geldiler. Bu dönemde fetihlerin muazzam hızı nedeniyle İslâmî prensiplerin işlevsel olmasını sağlayacak kurum ve mekanizmaları süratle devreye sokmak mümkün olmadı. Üstelik Emeviler yönetim ve siyaset konusunda tecrübesizdiler. Devlet deneyimleri olmadığı için ister istemez yabancı kültürlerin etkisine açık kaldılar ve böylece İran ve Bizans geleneklerinden birçok usul devşirdiler. Emevilerin iktidara gelişi ile birlikte yönetici imgesinde radikal bir değişikliğin olduğu doğrudur. Emevi halifeleri ilk dört halifeden farklı olarak cemaat lideri değil de imparator gibi görünürler. Artık halifeye doğrudan ulaşmak eskisi kadar kolay değildir. Onun bir sarayı, muhafız birliği, polis gücü vardır ve saray protokolü denen şöyle tanışılmıştır. Ne var ki, ilk dört halifenin mütevazı yaşam biçimleri ile tezatlık oluşturan tüm bu yenilikleri dönemin koşulları ışığında değerlendirmek gerekir. Halife şimdi kabileleri sevk ve organize eden bir lider olmanın ötesinde sınırları sürekli genişleyen ve nüfusu giderek artan bir imparatorluğu yönetme sorumluluğu ile karşı karşıyadır. Öte yandan ilk dört halifeden üçünün suikaste kurban gittiği unutulmamıştır. Dolayısıyla yönetici için giderek artan bir güvenlik ihtiyacı ortaya çıkmış, bu da haliyle halife ile reaya arasındaki mesafenin açılmasına sebep olmuştur. *Hares* adı verilen koruma biriminin oluşturulması ve *hâcib* adı verilen saray memurunun kontrolünde bir huzura kabul prosedürünün uygulanması, mescit mimarisine *maksûre* adı verilen yeni bir ögenin eklenmesi, tamamen devlet başkanının güvenliğini ilgilendiren konulardır.¹⁰ Emevi aleyhtarı propagandanın beşerî bir yönetim biçimi ola-

10 Bu konuda bkz. Morony, “Bayn Al-Fitnatayn”, s. 250; Dîneverî, *a.g.e.*, s. 317. Aklı gerekçeleri ile birlikte Emeviler tarafından getirilen bu yenilikler hakkında bkz. İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve’l-Mülk*, s. 46-47.

rak krallık (*mülk*) ile en çok ilişkilendirdiği yönetimin babadan oğula geçmesi kuralına gelince; Müslüman toplumun iç savaş nedeniyle bölündüğü ve diğer seçim prosedürlerinin istikrar vaat etmediği bir ortamda böyle bir kararın alınmasında şaşılacak bir şey yoktur. Üstelik Abbasiler, hilafetin babadan oğula geçmesi de dâhil Emevilerin eleştirisi konusu olan pek çok uygulamasını aynen devam ettirmişlerdir. Mehdi'nin, Emeviler tarafından ihdas edildiği ve bidat olarak gördüğü için *maksûrenin* cami mimarisinden çıkarılmasını ve Muâviye tarafından sonradan eklemeler yapıldığı için Peygamber'in Medine Câmisi'ndeki minberinin kısaltılmasını emrettiği söylenir.¹¹ Abbasiler, bu iki önemsiz teşebbüs dışında, Emevilerle anılan başka "bidatlerin" meşruiyetini sorgulamaya gerek görmediler. Bu yüzden onlar, bilhassa antik İran geleneğinden saray yaşamı ve protokolüne dair miras aldığı unsurlarla¹² Muâviye ve ardıllarına yapıştıran monarşi etiketine hiç de uzak değildiler.

Daha önce ifade edildiği gibi, Sünnî yazın Emevilerin hilafeti mülke dönüştürdüğü konusunda ittifak halindedir. Ama bu yenilik genellikle onların meşruiyetine gölge düşüren bir unsur olarak ele alınmaz¹³ ve Abbasilerin iktidara gelişi mülkten hilafete geri dönüş olarak değerlendirilmez. Bu durum, Abbasilerin İslâm tarihyazıcılığına kendilerini ümmetin meşru liderleri olarak gösterecek şekilde yön verdikleri iddiasını tartışmalı hale getirir.¹⁴ Onların bu yönde hiçbir müdahalede bulunmadıkları söylenemez. Ancak bu müdahalenin boyutunu abartmamak gerekir. "Emevilerin dinsizliği" fikrinin, Şia'nın da katkılarıyla Abbasi propagandacıları tarafından işlenip geliştirildiği çok açık-

11 Taberî, *a.g.e.*, s. 1615, 1617.

12 Tenûhî, *a.g.e.*, cilt II, s. 142; Spuler, *a.g.e.*, s. 346; Shaked, "From Iran to Islam: On Some", s. 76 vd.; Crone, *Slaves on Horses*, s. 62; Lewis, "On the Revolutions", s. 231.

13 Bu konuda bkz. İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve'l-Mülk*, özl. s. 24-25, 31-32; İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 439-447.

14 Dönemin tarihçilerinin Abbasilere ait kültürel ve dinî normları meşrulaştırmak üzere müşterek bir anlatı ürettikleri iddiasının eleştirisi için bkz. A. Azfar Moin, "Partisan Dreams and Prophetic Visions: Shi'i Critique in al-Mas'ûdî's History of the Abbasids", *Journal of the American Oriental Society*, 127/4 (2007).

tır.¹⁵ Bu özenli çabaya rağmen, *Ahbâr* gibi ideolojik mesajlar verme kaygısıyla kaleme alınan az sayıdaki çalışma bir kenara konduğunda, Ortaçağ kaynaklarının Abbasilerin dizayn ettiği Emevi aleyhtarı kampanyaya sıkı sıkıya bağlı kalmadığı, Emevi halifelerini dini ciddiye almayan yöneticiler olarak toptan kınamadıkları görülür. Örneğin Yezîd b. Muâviye kötü bir şöhrete sahiptir; ama diğer birçok Emevi halifesi iyi amellerle ve yararlı işlerle hatırlanır ve çoğunun ümmeti idare etmek için gerekli vasıflara sahip olduğu düşünülür.¹⁶ Emevilerin dinsizliğini konu alan bazı yazılar kaleme alınmışsa da bunlar toplumun ancak belirli bir kesiminin düşüncelerine tercüman olur. Üstelik Abbasiler de yönetimde dinî ilke ve değerlere riayet konusunda çoğu zaman aynı eleştirilere maruz kalırlar. Ortaçağ müellifleri, Abbasileri daha ortodoks idareciler olarak tanıtmak için yoğun çaba harcamadıkları gibi, onların zulüm ve adaletsizliklerinden bahseden haberler aktarmakta hiçbir sakınca görmemişlerdir. Abbasi halifelerinin dönemin din alimleri tarafından Kur'ân ve sünnete uygun davranmaya davet edildiklerinden söz eden pek çok haber bulunur.¹⁷ Örneğin Gazzâlî *Ihyâü 'Ulûmi'd-Dîn*'de Abbasi halifelerinin selefleri gibi zalimlikleri ve sorumsuz idarelerinden dolayı dindarların tepki ve uyarılarına maruz kaldıklarına dair çeşitli hikâyeler aktarır.¹⁸ İbn Haldûn ise Abbasilerin Hârûn er-Reşîd döneminden sonra mülke hakkını verip dini arkalarına aldıklarını, bu yüzden Allah'ın gazabını üzerlerine çektiklerini ve ceza olarak hâkimiyetin onların elinden çıkıp başka kavimlere –muhtemelen Türkler– geçtiğini söyler.¹⁹ Benzer şekilde tarihçi Makrizî, Emevileri yerden yere vurduğu *en-Nizâ' ve't-Tehâsüm*'de Ab-

15 Morony, “Bayn Al-Fitnatayn”, s. 247; Fred M. Donner, “The Formation of the Islamic State”, *Journal of the American Oriental Society*, 106/2 (1986), s. 295; Donner, “Umayyad Efforts”, s. 187; Khalil Athamina, “The ‘Ulamâ’ in the Opposition: The Stick and Carrot Policy in Early Islam”, *Studies in Early Islamic History: Socio-Political and Religious Aspects in Medieval Islamic Society*, Mediterranean Studies Unit, Palestine, 1998a, s. 157; Ringgren, *a.g.e.*, s. 738.

16 Bkz. dn. 245.

17 Konu ve örnekler Dokuzuncu Bölüm'de ele alınmıştır.

18 Gazzâlî, *Ihyâ-u Ulûmiddîn*, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2002, cilt II, s. 377-391.

19 İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, 444.

basileri de sert şekilde eleştirmekten geri kalmaz, onları zalimlik, adaletsizlik ve sünnete saygısızlıkla suçlar.²⁰

Hilafet onların eline, din işleri zayıfladıktan, dinin temelleri sarsıldıktan, insanların ümmetin işini güç kullanarak elde etmelerinden sonra geçti. O vakit Benü'l-Abbâs, Horasan'ın Acem halkının yardımıyla hilafeti ele geçirdi. Kuvvet, devletlerin mukavemeti ve krallarla müşavere yoluyla hilafeti elde ettiler. Böylece Horasan Acemleri, Beni Ümeyye devletini ortadan kaldırdı ve itibar kazandılar. [Bundan sonra da] ümmetin işi adalet ve doğruluk ehline ulaşmadı, ümmeti züht ve ibadet ehli idare etmedi; takva ve emanet erbabı yönetmedi. Aksine hilafet kısıralığa ve kayserliğe dönüştü.²¹

Makrizî, başka bir risalesinde (*Kitâbun fî Zikri ma Verede fî Benî Ümeyyete ve Benî'l-Abbâs*) Abbâs b. Abdülmuttalib'i övüyor, Peygamber'in onu babası gibi gördüğünü, yaşayan bir oğul bırakmadığı için amcasının soyundan gelenlerin onun en yakın akrabaları olduğunu, amca çocukları Abdullah b. Abbâs ve Ali b. Abdullah b. Abbâs'ın dindarlık ve takvaları ile temayüz ettiklerini söylüyordu.²² C. E. Bosworth'a göre Makrizî'nin bu iki risalesi birbiriyle zıtlık içindedir; çünkü birinde Abbasoğulları Peygamber'in en yakın akrabaları olarak yüceltilirken, diğesinde Abbasi halifeleri kötü fiillerinden dolayı eleştirilirler. Bosworth, *Kitâbun fî Zikr*'in Abbasilerin soyundan gelen bir kişinin isteği üzerine yazılmış olabileceğini düşünür ve çelişkinin nedenini bu ihtimalde arar.²³ Ne var ki görünürdeki bu zıtlığa daha makul bir açıklama getirilebilir: Makrizî, Abbasoğullarının hilafete Ümeyyeoğullarından daha layık olduklarını düşünüyor, ama Abbasi halifelerinin bu görevi hakkıyla yerine getiremediklerine inanıyordu. Nitekim her iki risalede de onun Abbasoğullarından övgüye layık gördüğü kişiler, Peygamber'in amcası Abbâs, amcaoğulları Abdullah b. Abbâs ve Ali b. Abdullah b. Ab-

20 Makrizî, *en-Nizâ'*, s. 66-82.

21 Makrizî, *en-Nizâ'*, s. 66.

22 Bosworth, "Al-Maqrîzî's Epistle", s. 42-43.

23 Bosworth, "Al-Maqrîzî's Epistle", s. 45.

bâs ile sınırlıdır. Makrizî, Abbasoğullarını methederken, Abbasi halifelerini işin içine katmamıştır. Ona göre, Peygamber'in yakın akrabaları olmaları bakımından Abbasoğullarının hilafetteki hak iddiaları meşrudur. Ama Abbasi halifeleri taşıdıkları sorumluluğu yerine getirememiş, Emevilerden pek de farklı olmayan bir siyaset izlemişlerdir. Bu, erken Abbasi dönemine tanıklık eden ya da bu dönem hakkında fikir beyan eden pek çok müellifin ortak görüşüdür. Onlar Makrizî'den farklı olarak kendi düşüncelerini alenen dile getirmemekle birlikte eserlerine dâhil ettikleri rivayetler üzerinden Abbasi halifelerinin pek de iyi bir şöhrete sahip olmadıkları algısı yaratırlar. Söz konusu rivayetlerde Abbasi halifelerinin ilk dört halife ya da Ömer b. Abdülaziz gibi birer dindarlık ve takva örneği olmadıkları, hatta İslâm devlet başkanına yakışır bir yaşam sürdürme konusundaki isteksizlik ve başarısızlıklarından dolayı kınandıkları görülür. Şiî imamlarla yapılacak bir kıyaslamada da aynı sonuç çıkar: Abbasi halifelerinin yaşam tarzı, Ca'fer es-Sâdık ya da Musa el-Kâzım'a atfedilen mütedeyyinliğin çok uzağındadır.²⁴ Örneğin Mansûr içki ve eğlenceden hazzetmez;²⁵ ama zalimdir, kan dökmeyi sever, vefasızdır ve verdiği sözleri tutmaz.²⁶ Mehdi tam bir sefahat düşkünüdür: İçki, müzik ve saray eğlencelerine bayılır. Hazineyi bu yüzden boşaltmış, devlet işlerini veziri Ya'kûb b. Dâvûd'a yıkmıştır. Ya'kûb, halifeyi işlemekte olduğu günahlardan dolayı uyarıp durmaktadır.²⁷ Hâdi vaktini nedimleri ve şarkıcıları ile geçiren, içki içmeyi seven sorumsuz biridir.²⁸ Gaza ve hacca olan düşkünlüğü, Hârûn er-Reşid'i içki meclisleri tertip etmekten alıkoymaz.²⁹ Emîn, yönetim işlerinden anlama-

24 Bu konuda bkz. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 874-875; İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 281-282; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 251; Tenûhî, *a.g.e.*, cilt I, s. 331-332.

25 Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 115; Belâzûrî, *Ensâb*, s. 264-265; Taberî, *a.g.e.*, s. 1589.

26 Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 90-91; Taberî, *a.g.e.*, s. 1602-1603; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, s. 215-216.

27 Taberî, *a.g.e.*, s. 1627-1628; Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 160; İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 273; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 572-573.

28 *Kitâbu'l-Mekâ'id*, s. 106; Taberî, *a.g.e.*, s. 1650.

29 Taberî, *a.g.e.*, s. 1685; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 267; Câhız, *Kitâbu't-Tâc*, s. 123; ayrıca bkz. 225.

yan, despot, iradesiz, riyakâr, nefesine düşkün, kan dökmeyi seven, günahkâr biridir.³⁰ Me'mûn'a gelince; o, *mihne* gibi dine zarar veren kerih bir işe kalkışmıştır.³¹

Abbassilerin Emevilerin aksine gerçek bir İslâm imparatorluğu kurdukları varsayımı pek çok açıdan tartışmaya açıktır. Öncelikle Emevi ve Abbasi dönemleri arasında çok bariz kurumsal ve ideolojik bir devamlılık söz konusudur. Emevi dönemi, onu ilk dört halifenin iktidarda olduğu dönemden farklılaştıran yeniliklerle doludur. Aynı şey, Abbassilerin iktidara gelmesi ile başlayan süreç için de geçerlidir. Ancak tarihi hanedan değişikliklerini esas alarak okumaya çalışmak veya özel bir zaman aralığının kendi içinde sergilediği tutarlılığa odaklanmak, devamlılıkların farkına varamama riski taşır. Bu yüzden tarihsel bir süreci dinastik bir düzenlemeye tâbi tutarak incelerken dikkatli olmak, böyle bir dönemlendirmenin sosyal, ekonomik ve hatta siyasi kriterlerle üretilebilecek dönem tasarımları ile birebir uyuşmasını beklememek gerekir.³² Goitein'in de dediği gibi "dönemleştirme, onun sınırlı geçerliliğinin farkında olduğumuzda değer kazanır".³³ İslâm tarihinin ilk yüzyıllarını incelerken bu bakış açısına özellikle ihtiyaç vardır. Çünkü Abbassilerin Sâsânilerin devlet teşkilatını örnek aldıkları sıkça zikredilmesine rağmen, Emevilerden onlara kalan mirasa pek temas edilmez. Oysa kurumsal, kültürel ve hatta ideolojik devamlılık kendini fazlasıyla hissettirir.³⁴ Bu bakımdan Abbassilerin iktidara gelişi, Emevi deneyiminden tam bir kopuş anlamına gelmemektedir. Devamlılıktan kasıt, elbette tekdüzelik değil, Abba-

30 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 281, 287-288; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 909; İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 288; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 242.

31 Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, s. 118.

32 Morony, "Bayn Al-Fitnatayn", s. 248-249. Ayrıca bkz. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ ve Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 34; S. N. Eisenstadt, "Religious Organizations and Political Process in Centralized Empires", *The Journal of Asian Studies*, 21/3 (1962), s. 276.

33 Goitein, "A Plea for the Periodization" s. 224.

34 Bu konu hakkında bkz. Elad, "Aspects of Transition", Irit Bligh-Abramski, "Evolution Versus Revolution: Umayyad Elements in the 'Abbâsid Regime 133/750-320/932", *Der Islam*, 65/2 (1988).

si hilafetinde siyasete ve topluma yön veren dinamiklerin kökenlerini veya evveliyatını Emevi deneyiminde aramanın gerekli olduğudur. Devamlılığın en açık göstergesi, Abbasi yönetiminin Emevilerin hizmetinde çalışan devlet memurlarını bütünüyle tasfiye etmemesidir. Seffâh halife olduktan sonra, kardeşi Ebû Ca'fer'in (Mansûr) Emevi komutanlarına yüksek mevki vaadinde bulunarak onları kendilerine iltihak etmeye davet ettiği söylenir.³⁵ Kaynaklarda daha evvel Emevilerin hizmetinde çalışıp Abbasiler iktidara geldikten sonra kadı, kâtip ve hatta vali veya vezir olarak çalışma hayatına devam eden çok sayıda isim zikredilir.³⁶ Asıl ilginç olan şey, Emevilerin dinî açıdan

35 Dîneverî, *a.g.e.*, s. 538.

36 Haccâc b. Ertat, Emevi döneminde polis şefi (*sâhibu's-şurta*) olarak çalışmış, Abbasiler iktidara gelince Seffâh'ın Basra kadısı ve Mansûr'un kâtibi olmuştur: Crone, *Slaves on Horses*, s. 157. Babası, Emevi valisi Haccâc b. Yûsuf'un komutanlarından biri olan Mâlik b. Edhem, Mansûr'un maiyetine girmiştir: Ibn Hazm, *Cemhere*, s. 247. Abdullah b. Yezîd el-Hakemî, Emevi halifesi Abdûlmelik b. Mervân'a polis şefi olarak hizmet etmiş, Abbasiler iktidara geldikten sonra Mansûr'un maiyetine katılmıştır: Crone, *Slaves on Horses*, s. 156. Emevi halifesi Ömer b. Abdûlaziz'in oğlu ve Mervân b. Muhammed'in Mekke ve Medine valisi olan Abdûlaziz b. Ömer, Mansûr'un maiyetine girmiştir: Ibn Hazm, *Cemhere*, s. 106. Ebû Eyûb el-Muriyânî, Emevi döneminde Fars ve Ahvaz valisi Süleyman b. Habîb'in kâtibi iken Abbasi döneminde Mansûr'un veziri olmuştur: Ibn Hallikân, *a.g.e.*, cilt II, s. 410. Mehdi'nin veziri olan Ya'kûb b. Dâvûd, Mervân b. Muhammed'in kâtibi olan ve efendisiyle birlikte öldürülen Abdülhamîd b. Yahya'nın emrinde kâtiplik yapmış ve mesleğini ondan öğrenmiştir: Ibn Hallikân, *a.g.e.*, cilt III, s. 228-231. Babası ise Emevilerin Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın kâtibi olarak çalışmıştır. Abbasiler iktidara geldikten sonra Ya'kûb, Mansûr tarafından hapse atılmış, ama halife ölünce Mehdi onu hapisten çıkarıp vezirliğe kadar yükseltmiştir: Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 155; Ibn Hallikân, *a.g.e.*, cilt VII, s. 20-21. Emevilerin Basra valisi olan Selm b. Kuteybe, Süleyman b. Ali tarafından bağışlanıp görevine iade edilmiştir: Dominique Sourdel, "La biographie d'Ibn al-Muqaffa d'après les sources anciennes", *Arabica*, 1 (1954), s. 310-311. Hârûn er-Reşîd'in Hims valisi olan Ebû Sevr b. Ebi Cemel'in babası, Hişâm b. Abdûlmelik'e Endülûs kadısı, Mansûr'a ise Basra valisi olarak hizmet etmiştir: Ibn Hazm, *Cemhere*, s. 430. 'Ubeydullah b. Abbâs el-Kindî, Emevi döneminde vali ve kadılık yapmışken ihtilalden sonra Abbasilerin hizmetine girmiş ve Seffâh'ın Kinnesrin ve Mansûr'un Ermeniyeye valisi olmuştur: Ibn Hazm, *Cemhere*, s. 427. Mervân b. Muhammed'in komutanlarından biri olan İsa Ebû Cemel, ihtilalden sonra Mansûr'un Basra valisi olmuştur: Crone, *Slaves on Horses*, s. 99. Babası ve dedesi Emevilerin hizmetinde çalışmış olan Abbâs b. Züfer, Hârûn'un Ermeniyeye valisi olarak görev yapmıştır: Crone, *Slaves on Horses*, s. 66. Emevilerin Irak valisi olan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin oğlu Muhammed b. Hâlid, Mansûr tarafından Medine va-

eleştiri konusu olan uygulamalarının, halefleri tarafından ay-
nen devam ettirilmiş olmasıdır. Abbasi halifeleri, seçim prose-
dürüne benzer bir yolla değil de Emevilerde olduğu gibi vera-
set yoluyla iktidara gelmiş, dindar insanların beklentilerini kar-
şılama hususunda Emevilerden daha başarılı olamamış, Emevi-
lerin meşruiyetini sorgulayan hizipler benzer ithamlarla onla-
ra da muhalefet etmişlerdir. Öte yandan Abbasi ihtilalinin Arap
üstünlüğüne tamamen son verdiği düşüncesini de sorgulamak
gerekir. Mevâlinin durumu ile ilgili bir düzelmenin olduğu ke-
sindir.³⁷ İran kökenli Bermekîlerin ve daha sonra Sehloğulla-

lisi tayin edilmiştir: *el-'Üyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 235. Emevilerin hizmetinde çalış-
san komutanlardan biri olan Ma'n b. Zâ'ide, ihtilalden sonra Mansûr'dan eman
almış ve Yemen valisi tayin edilmiştir: Taberî, *a.g.e.*, s. 1508. Mervân b. Mu-
hammed'in Musul valisi olan Hişâm b. 'Amr, Mansûr tarafından Sind valisi tay-
yin edilmiştir: Crone, *Slaves on Horses*, s. 167-168. Emevi valilerinden Kutey-
be b. Müslim el-Bâhili'nin oğul ve torunları, uzun yıllar Abbasilerin hizmetin-
de çalışmışlardır. Emevi döneminde Buhara valisi olan Katan b. Kuteybe, Man-
sûr tarafından Rey ve Basra valisi tayin edilmiştir: Crone, *Slaves on Horses*, s.
137-138. Mervân b. Muhammed'in Ermeniye valisi olan İshâk b. Müslim el-
Ukaylî, Mansûr tarafından atfedilmiş ve onun sahabileri arasına girmiştir: Ta-
berî, *a.g.e.*, s. 1550; Se'âlibî, *Tuhfe*, s. 197. Aynı şekilde kardeşi Bekkâr b. Müs-
lim, Abbasilere karşı savaşmış, ama atfedilip Mansûr'un Ermeniye valisi ol-
muştur: Crone, *Slaves on Horses*, s. 106. Başka örnekler için bkz. İbn Hallikân,
a.g.e., cilt II, s. 415; İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 188, 193, 196-197; Ceşşiyârî, *Kitâbu'l-
Vüzerâ'*, s. 80; Crone, *Slaves on Horses*, s. 98-165 arası muhtelif yerler; Forand,
a.g.e., s. 97-98; Hugh Kennedy, "Central Government and Provincial Élites in
the Early 'Abbâsîd Caliphate", *Bulletin of the School of Oriental and African Stu-
dies*, 44/1 (1981), s. 36; Sourdel, "La biographie", s. 310-311. Adliye teşkilatın-
daki devamlılığa dair örnekler için bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt IV, s. 179, 181;
İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 277; Vekî', *a.g.e.*, s. 585, 645; İbn Sa'd, *a.g.e.*, cilt V,
s. 424 ve cilt VI, s. 341; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 140; Zübeyrî, *a.g.e.*, s. 290; İb-
nû'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 154; İbnü'l-Mülakkın, *Nüzhetü'n-Nüzzâr
fî Kudâti'l-Emsâr*, nşr. Mediha Muhammed eş-Şerkâvî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-
Diniyye, Kahire, 1996, s. 113; Kindî, *Ahbârü Kudâti Mısır*, nşr. Hüseyin Nassâr,
Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iku'l-Kavmiyye, Kahire, 2005, s. 65-66; Crone, *Slaves
on Horses*, s. 171; İbn Sa'd, *a.g.e.*, cilt VI, s. 341.

- 37 Abbasiler iktidara gelir gelmez mevâlî için kariyer yapma olanaklarının iyileşti-
rildiği görülüyor. Mansûr'un "azatlıları Araplara tercih eden ilk halife olduğu"
(Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 217; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kül-
tür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev.
Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 67-68) ve istihbarat işlerinde
bilhassa mevâlinin çalıştırılmasını istediği (İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 840) söylenir.
Abbasiler iktidara geldikten sonra "Arap kelimesi divandan düşmüş" (Süyûtî,
Târihu'l-Hulefâ', s. 208) ve binlerce Acem askeri orduya alınmıştır (İbn Kesîr,
a.g.e., cilt IX-X, s. 599). Daha sonraları yoğun olarak Türkler orduya alınacak

rının önemli mevkilere yükselmeleri, siyasî kariyer için kabile bağı ve soyluluğun artık daha az gerekli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Başarının anahtarı bundan böyle halifenin desteğidir ve bu destek gitgide sıradan ve yabancı kökenli kişilere kaydırılmıştır.³⁸ Asıl şaşırtıcı olan şeyse, hanedan içi aristokratik soy prensibinin tamamen olmasa da büyük ölçüde terk edilmiş olmasıdır. Son birkaçı hariç³⁹ Emevi halifelerinin hepsi özgür Arap kadınlarının çocuklarıydı. Köle bir kadının oğlu hilafet için muhtemel bir aday olarak düşünülüyordu bile. Abbasi hanedanı ise daha en başta içinden köle kadınlardan doğma halifeler (ilk örnek Mansûr idi) çıkardı.⁴⁰ Öte yandan erken Abbasi döneminde kendilerinden Şu'ûbiyye⁴¹ olarak bahsedilen bir grup İranlının –Araplar karşısındaki– edebî ve kültürel üstünlük iddialarını rahatlıkla ifade edebilmeleri, hatta resmî himaye görmeleri İslâm devlet ve toplumunun daha eşitlikçi olmaya evrildiğinin başka bir göstergesidir.⁴² Aynı şey mevâlinin cizye ile ilgili şikâyetlerinin sona ermesi için de geçerlidir. Cizye muafiyeti, Abbasi hükümetinin Emevilerin aksine İslâm hukuku ile daha uyumlu bir politika takip ettiği an-

ve böylece Türk komutanların hâkimiyet dönemine giden yol açılacaktır. Öte yandan Bermekilerin on yedi yıllık vezaret dönemi, mevlâ olmanın artık bürokraside yükselmeye engel oluşturmadığının en iyi örneğidir. Bermekilerin düşüşü, ordu, bürokrasi ve sarayda mevâlinin yükselme imkânlarını sekteye uğratmamıştır. İleride Me'mûn, mevâliyi (İranlıları) Araplardan üstün tutmakla suçlanacaktır: İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 913, 945; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 578, 653.

38 Lewis, "On the Revolutions", s. 226-227.

39 Yezîd b. Velîd ve Mervân b. Muhammed cariyelerden doğma halifelerdi. Fakat her ikisi de hanedan içi bir taht kavgası ve ayaklanma neticesinde halife olmuş, Emevi ailesi ve taraftarlarından herkesin onayını alamamıştı.

40 Lewis, "On the Revolutions", s. 226.

41 Literal anlamı "kavmiyetçilik" olan kelime, başta İranlılar olmak üzere gayri-Arap toplulukların Araplardan bilhassa kültürel olarak daha üstün olduğunu savunanlar için kullanılıyordu.

42 Mahmood Ibrahim, "Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the Zanadiqa in the Early Abbasid Caliphate", *Arab Studies Quarterly*, 16/2 (1994), s. 70. İbn Kuteybe (ö. 276/889), muhtemelen Abbasi halifelerine hizmet eden İran asıllı bürokratları kastederek, Arapları hakir görmelerine ve Arapların sahip oldukları değerler karşısında eksiklik hissine kapılmalarına rağmen şu'ûbilerin eşrafla bir araya gelmelerini ve halifeyle yakınlık kurmalarını kınamaktaydı: "Kitâbu'l-'Arab evî'r-Red 'ale's-Şu'ûbiyye", *Resâ'ilü'l-Buleğâ*, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dârü'l-Kütübî'l-'Arabîyyetî'l-Kübrâ, Kahire, 1913, s. 270.

lamına gelir. Emevi döneminde sahipleri ihtida etmiş oldukları için öşür arazisi olması gereken toprakların statüsünün değiştirildiğini, Mehdi'nin emriyle bu toprakların haraç arazisinden öşür arazisine dönüştürüldüğünü,⁴³ ayrıca vergilendirme sistemini düzenlemek için yapılan tadil çalışmalarına fakihlerin dâhil edildiğini de⁴⁴ not etmek gerekiyor.

Tüm bunları, Abbasi hilafetinin dinî ülkülerine (Arap üstünlüğüne son verme, yeni mühtediler kazanma vb.) atfetmeden önce, değişen şartları değerlendirmek iyi olacaktır. M. G. Morony, tarih araştırmalarında yöneticileri değişen sosyal ve ekonomik koşullardan sorumlu tutmak yerine, onların değişen şartların etkisinde kaldıklarını ve hatta bu şartlar tarafından ortaya çıkarıldıklarını kabul etmeyi önerir.⁴⁵ Bu yöntem erken Abbasi dönemine uygulandığında ilginç sonuçlar ortaya çıkar. Örneğin Mansûr döneminde, Emevilerin ekim yapılsın ya da yapılmasın ve ürün miktarı ne olursa olsun işlenebilir durumdaki arazilerden sabit vergi alma uygulamasının terk edilip mahsulden belirli oranda pay alma (*mukâseme*) esasına dayalı bir vergilendirme usulüne geçilmesi, vergiyi karşılamaya yetmeyen düşük hasatlar nedeniyle köylülerin şehirlere kaçması ve tarım arazilerinin harap olmasıyla yakından ilgiliydi.⁴⁶ Yine örneğin, Abbasilerle birlikte mevâlî için bir Arap kabilesinin himayesine başvurma (*velâ*) mecburiyetinin ortadan kalkmaya başlaması, İslâm toplumunun etnik kimliğinin değişmesiyle alakalıydı. Çünkü Arap olmayan Müslümanların sayısı arttıkça kabilevi gelenekten gelen bu himaye sistemi gereksizleşti. Değişen şartlardan söz ederken erken Abbasi döneminde kutsal hukuku detaylandırma ve standart hale getirme çabalarının hız kazandığını belirtmek icap eder. Emevi döneminde fıkıh, Abbasi döneminde kaydettiği teknik gelişimin epey gerisindeydi. Bu yüzden Emeviler, Kur'ân ve

43 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 414.

44 Mustafa Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 337, 341.

45 Morony, "Bayn Al-Fitnatayn", s. 249.

46 Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi*, s. 85, 152-153. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İslâm Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi (Tahrîrû's-Sülûk fî Tedbiri'l-Mülûk)*, inc., çev. ve nşr. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul, 2016a, s. 72-73.

sünnette çözümünü olmayan hukukî sorunların çözümünde ister istemez örfe müracaat ettiler. Abbasiler ise politikalarını belirlerken kaçınılmaz olarak şeriatın günden güne genişleyen kuşatıcılığını dikkate almak zorunda kaldılar. Uzunca bir süre “normatif pratik ya da taklit edilmesi gereken örnek davranış” demek olan *sünnet* şimdi “Peygamber’in söylediği ve yaptığı şeyler”le sınırlandırılarak daha dinsel bir içerik kazanmış, Kur’ân gibi yaptığı her şeyde mümine rehberlik etsin diye detaylı tetkik ve ihtisas gerektiren bir çalışma alanı haline gelmişti.⁴⁷ Hadis çalışmaları ile takviye olan şeriat, hayatın her alanına giderek daha çok nüfuz etmekteydi. Abbasilerin, İslâm hukukunun ihtida edenlere sağladığı maddi ve sosyal imkânlardan yararlanmalarına izin vermelerinin en önemli nedeni buydu. Dahası, artık Arap olmayan Müslümanların sayısı küstürülmeleri halinde devlet için ciddi bir tehdit oluşturacak düzeye gelmişti ve Abbasiler, Emevîlerin sonunu hazırlayan şeyin ne olduğunu çok iyi biliyorlardı. İmparatorluğun Arap etnik hâkimiyetine dayanarak varlığını devam ettiremeyeceğini anlayan Abbasiler, mevâlî ile iyi geçinmeye ve onların haklarını tanımaya mecburdular.

Tüm bunlara rağmen Abbasiler, İslâmî eşitlik ilkesine harfi harfine bağlı kalamadılar ve mevâlinin çeşitli alanlarda maruz kaldığı ayrımcılık ve bu durumdan duyduğu rahatsızlık kaynaklara yansdı.⁴⁸ Bu dönemde mevlâ olmak, bir Arabın koru-

47 Bu konuda bkz. Lambton, *a.g.e.*, s. 6-7. Sünnet kavramının, başlangıçta Arap örf ve âdetini de içinde alan geniş kapsayıcılığı ve sonradan anlam bakımından geçirdiği dönüşüm hakkında bkz. Hadduri, *a.g.e.*, s. 40; Schacht, *a.g.e.*, s. 40, 44-45, 56-57, 62-63.

48 Hârûn er-Reşid döneminde Mısır’da Kıptî kökenli *ehl’l-hares* (?), kadiya başvurarak neseplerinden dolayı aşağılandıklarını ve eziyet gördüklerini söylemiş, ondan kendilerini Araplara ilhak etmesini istemişlerdir. Kadı, aldığı rüşvet karşılığında bu talebi gerçekleştirmiştir. Emîn halife olunca kadının yaptığından haberdar olmuş, bunun üzerine yeni kadiya *ehl-i haresi* eski statülerine döndürmesini emretmiştir: Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 99, 111-112. Bir başka rivayette, Mehdi döneminde ganimet dağıtımında mevâlinin maruz kaldığı eşitsizlik anlatılır. Buna göre Mehdi, Kûfe kadısı Şerik b. Abdullah’ı ganimet paylaşırma işine tayin eder. Şerik mevâlîye Araplardan daha düşük bir ödeme yapar. Mevâlî duruma itiraz etse de değişen bir şey olmaz. Şerik ile birlikte dağıtım işinde görevli olan biri, “bu zulümdür ve bu zulme dâhil olmayacağım,” diyerek vazifeden çekilir: Vekî, *a.g.e.*, s. 591. Mansûr, Medine valisine Muhammed b. Abdullah isyanına katılanları soruşturmasını, bunlar içinde mevâlden

ma ve himayesine girildiğini göstermesi bakımından hâlâ kişiyi şeref kazanmaya götüren yollardan biri,⁴⁹ dolayısıyla bir eşitsizlik ifadesiydi. Öte yandan Abbasiler seleflerinin vergi sahasındaki tüm haksız uygulamalarına son veremediler.⁵⁰ İhtida edenlerin hangi vergileri ödeyecekleri ile ilgili karışıklık devam etmekteydi ya da en azından yekpare bir uygulamaya geçilmiş değildi. Bu yüzden Hârûn er-Reşîd başkadı Ebû Yûsuf'a ihtida edenlerin durumunun ne olacağını sorma gereği duymuştu.⁵¹ Ebû Yûsuf halifeye vergi tahsilatı konusunda çeşitli tavsiye ve uyarılarda bulunmakta, onu “mazlumların bedduasından sakınmaya” davet etmekteydi. Ona göre halife, haraç âmillerinin halka zulmetmemeleri, reayayı mükellef olmadıkları şeyleri yapmaya zorlamamaları, zimmilere adaletli davranmaları, halktan ancak kayıtlarda belirtilen miktarda vergi tahsil etmeleri için gerekli tedbirleri almalı, vergilerin usulüne uygun şekilde toplanıp toplanmadığını soruşturmalı ve bunun için müttaki memur ve müfettişler görevlendirmeli, kurallara riayet etmeyenleri sert şekilde cezalandırmalıydı.⁵² Bu uyarılar, vergi tahsilatında Emevi döneminde yaşanan bazı sıkıntıların devam ettiğini hissettiriyor. Gerçek bir İslâm devleti kurma vaadiyle iktidara gelen Abbasilerin samimiyetinden şüphe duymak için hiçbir neden yok. Ancak tüm bunlar yeni rejimin verdiği sözleri ne ölçüde tuttuğu meselesinin oldukça tartışmalı olduğunu gösteriyor.

olanların ellerini kestirmesini, Arap olanları ise sadece kırbaçlatmasını emretmiştir: Elad, “The Rebellion of Muhammad”, s. 184. Abbasilerin iktidara gelişinin, mevâliye yönelik negatif bakışta önemli bir değişikliğe sebep olmadığı tezi için bkz. Elad, “Aspects of Transition”, s. 118-127. Ayrıca bkz. Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 171; Goitein, “A Plea for the Periodization”, s. 225-226.

49 Hilâl al-Sâbî, *a.g.e.*, s. 100. Dönemin ediplerinden Câhız'a ait şu sözler Arap-Arap Müslüman ayrımının henüz tam olarak kalkmadığını gösteriyordu: “Senin kölenin onu azat etmenle senden daha şerefli olduğunu iddia etmesinden daha kötü ne olabilir?": “Risâle fî Nâbite”, s. 17. Arapçılığın Emîn ile kardeşi arasındaki iç savaşa nasıl yansıdığı Dördüncü Bölüm'de ele alınmıştır.

50 Kindî, *Vulât*, s. 148, 161, 166. Bu konuda bkz. Demirci, *a.g.e.*, s. 338-341.

51 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 75.

52 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 93, 120, 124.

KÂFİRLER, ZİMMİLER VE ZINDIKLAR

*Annem babam feda olsun, şeriat mı yoksa akıl-fikir mi zayi oldu?
Peygamber Muhammed'in dinine sırtını dönen biri Müslümanların
işini görebilir mi?*

Kılıçlarını bize çekmeden; bu kılıçlar [onların] kalemleridir.¹

– İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, I, 462

İslâm tarihinin en erken safhasında bağımsızlıklarına düşkün ve kabile asabiyetini koruyan insanların oluşturduğu büyük orduları koordine etmek için birleştirici bir ideolojiye ihtiyaç olduğu anlaşılmış, bu ideolojinin adı cihat (*cihâd*) olmuştu. İslâm ordularını yöneten ve fetih stratejisini belirleyen otoriteler, maddi-manevi ödüller vaat ederek askerleri motive ettiği, onlara kutsal bir amaç için savaştıklarını hissettirdiği ve aralarındaki etnik ve kültürel bariyerleri kaldırmaya yardımcı olduğu için bu cihat ideolojisine çok şey borçluydular. Abbasiler de kendilerinden öncekiler ve daha sonraki diğer tarihsel İslâm devletleri gibi savaşı kutsal bir iş/meslek olarak gördüler ya da gösterdiler.² Bununla birlikte din faktörü –yine diğer İslâm devletinde olduğu gibi– Abbasilerin savaş stratejisini şekillendiren başat faktör değildi. Savaş ilanı vahiyden çok sınırları muhafaza

1 Mehdi'nin Hristiyan devlet memurları çalıştırdığı için yerildiği bir şiir. Şiirin geçtiği başka bir yer için bkz. Gâzî b. el-Vâsıtî, "An Answer to the Dhimmis", *Journal of the American Oriental Society*, nşr. Richard Gottheil, 41, 1921, s. 394.

2 Örnekler için bkz. Taberî, a.g.e., s. 1575, 1613; Ya'kûbî, *Tarih*, cilt II, s. 336.

etmek, ekonomik gelir sağlamak, ticaret yollarına hâkim olmak gibi pragmatik sebeplere bağlıydı. Üstelik 8. yüzyılın ortalarına gelindiğinde geniş topraklara ve büyük zenginliklere sahip olan hilafetin kutsal savaş ülküsüne eskisi kadar bağlı kalması için fazla bir neden kalmamıştı.³ Doğal sınırlarına ulaşan devlet daha ziyade savunma, sınırları koruma veya stratejik yerleri ele geçirmeye yönelik askerî girişimlerde bulundu. Bunlar, *gazavât* (t. *gaza*) veya *savâ'if* (t. *sâife-yaz seferi*) olarak bilinen küçük ölçekli akınlardı. Neredeyse her yıl Bizans topraklarına düzenlenen ve kaynakların teferruatlı bilgi vermediği bu küçük askerî operasyonlarda amaç sınırları kontrol etmek, ganimet toplamak ve hayvan sürüleri için verimli otlaklar bulmakla sınırlıydı. Hatta bu seferler bir tür ritüel ve idmana dönüşmüştü. Bundan dolayı olsa gerek, kaynaklar Abbasilerin askerî faaliyetlerine Müslüman orduların başlattıkları ilk fetih dalgası ile kıyaslandığında oldukça cılız kalan bir kutsiyet atfettiler.

İslâm'ın yayılması fetihlerin hızına endeksli değildi, bu nedenle fetih hareketlerinin yavaşlamasından etkilenmedi. İslâm coğrafyasında gayrimüslimlerin azınlık haline gelmesi için uzun bir süre daha beklemek gerekse de 8. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm'ın yayılışı ivme kazandı. Nerşahî, Emevi valisi Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) zamanında Buhara halkının İslâm'dan dönmeyi alışkanlık haline getirmişken, Fazl b. Yahya el-Bermekî'nin (ö. 193/808) Horasan valiliği döneminde Buhara'daki büyük caminin Müslümanlar için yetersiz kaldığını, bu yüzden insanların toplanıp yeni bir cami inşa etmek zorunda kaldıkları-

3 İç karışıklıklar da geniş ölçekli askerî operasyonların uzun süre askıya alınmasına sebep oldu. Muhammed b. Abdullah isyanından dolayı 146/763 yılına kadar Bizans'a gazaya çıkılamamıştı: Taberî, *a.g.e.*, s. 1505; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 798. Erken Abbasi dönemindeki sefer ve fetih skalası hakkında bkz. E. W. Brooks, "Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids", *The English Historical Review*, 15/60 (1900), s. 728-747; C. E. Bosworth, "Byzantium and the Syrian Frontier in the Early Abbasid Period, Bilād al-Shām during the Abbasid Period (132 A.H./A.D. 750-451 A.H/A.D. 1059)", *Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām, French and English Papers*, ed. M. A. Bakhit, Amman, 1991, s. 55 vd.; Deborah Tor, "Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the Muta-tawwi'a", *Iranian Studies*, 38/4 (1995), s. 557-558. Kutsal savaş düşüncesinin zayıflaması hakkında bkz. Busse, *a.g.e.*, s. 20; Hadduri, *a.g.e.*, s. 74, 147.

nı yazmıştı.⁴ Bu şüphesiz İslâm hâkimiyeti altındaki başka yerleşim yerlerinde de gözlemlenebilecek bir durumdu. Mühtedilerin bir bölümü yüksek ihtimalle Abbasi davetinin adalet ve altın çağ sözü veren propagandalarından etkilenmişti.⁵ Ancak Abbasi hükümetinin düzenli ve programlı bir İslâmlaştırma politikası yoktu ve artan ihtida oranları bambaşka nedenlere bağlıydı.⁶

Düşmanı ya da İslâm yönetimi altında yaşayan gayrimüslimleri ihtida etmeye teşvik eden çok az halife ve vali örneği vardır. Kaynaklar, sadece Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz döneminde ihtidayı teşvik eden resmî bir politika olduğu izlenimi yaratır. Onun, gelirlerin (cizye) azalması pahasına Emevilerin geleneksel vergi politikasından kopuşta nasıl sıkı bir kararlılık gösterdiği iyi bilinir. Ömer'in ihtidayı teşvik politikası ne sonra gelen Emevi halifeleri ne de onların yerini alan Abbasiler tarafından sürdürülmüştür. Yalnızca birkaç rivayette Me'mûn'un ehl-i küfrü İslâm'ı kabul etmeye davet ettiğinden bahsedilir. Bu rivayetlerden birinde Me'mûn'un, Soğd, Usrûsene ve Fergana halklarıyla savaşırken onları sadece itaate değil, aynı zamanda İslâm dinine girmeye davet eden mektuplar gönderdiği söylenir.⁷ Aynı kaynakta, Me'mûn'un Horasan'a elçiler göndererek bölge halkından isteyenleri divan defterlerine kaydettirdiği, onlara maaş bağladığı ve böylece İslâm'ın yayılmasını teşvik ettiği yazılıdır.⁸ Onun ayrıca 218/833 yılında Bizans'a düzenlediği bir seferde, Rumları Müslüman olmaya (cizye, kılıç ve İslâm arasında seçim yapmaya) davet ettiği kaydedilir.⁹ İbn Neddîm, Me'mûn'un *İslâm ve Tevhit Konusunda Bulgar Kralının So-*

4 Nerşahî, *a.g.e.*, s. 75. Ayrıca bkz. Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 191.

5 Richard Bulliet, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", *Conversion to Islam*, ed. Nehemia Levtzion, Holmes and Meier Publishers, New York, 1979, s. 33; Michael G. Morony, "The Age of Conversation: A Reassessment", *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, s. 140.

6 Aksi görüş için bkz. Gutas, *a.g.e.*, s. 68-69.

7 Belâzürî, *el-Buldân*, s. 473.

8 Belâzürî, *el-Buldân*, s. 474.

9 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 328. Başka bir örnek için bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 714.

ruklarına Cevaplar adını taşıyan bir kitabı olduğunu kaydetmiştir.¹⁰ Kitabın başlığı, halifenin Müslüman olmayan komşularına yönelik bir tebliğ faaliyeti içinde olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Ancak hem Me'mûn'un hem de genel olarak erken Abbasi hükümetinin Peygamber'in getirdiği mesajı tüm insanlığa ulaştırma ve İslâm ümmetini genişletme gibi bir ülküye sahip olduğunu söylemek için çok daha fazla veriye ihtiyacımız var. Şüphesiz bu onlara has bir durum değildi. Öteden beri fetih kavramı, İslâm dinini kabul edenlerdeki sayısal artıştan çok İslâm devletinin idaresi altına giren topraklara işaret ediyordu.¹¹ Nitekim fetih hareketlerini müteakip geniş ölçekli ihtidalar yaşanmazdı. Bu durum Abbasiler iktidara geldikten sonra da değişmedi. Onlar İslâm dinini "kâfir" toplumlar arasında yayma ereğini fetih politikasının temel taşı olarak görmedikleri gibi, eski İran dinlerine mensup insanlar arasında geniş bir taban bulan pek çok ayaklanmayla başa çıkmak zorunda kalmalarına rağmen, ne insanları zorla Müslüman yapmaya çalıştılar ne de –çok az örnek dışında– ihtidayı teşvik ettiler.¹² Kaynaklarda yer alan din değiştirme hikâyelerinden hiçbirisi, devlet tarafından idare edilen sistematik bir Müslümanlaştırma çabasına işaret etmez.¹³ İslâm'ın yayılışı büyük ölçüde, şehirleşme, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki beşerî ilişkilerin gelişmesi, tasavvufun ortaya çıkışı, mezhep propagandaları ve bireysel misyonerlik faaliyetleri ile ilgili bir olguydu.¹⁴

10 Ibn Nedîm, *a.g.e.*, s. 185-186, ayrıca bkz. s. 292.

11 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 341, 408.

12 Jamsheed K. Choksy, "Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Co-existence and Interaction during the Early Medieval Period", *Iranian Studies*, 20/1 (1987), s. 27.

13 Richard Bulliet, "Conversion Stories in Early Islam", *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, s. 128. Ayrıca bkz. Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 100; Ira M. Lapidus, "The Conversion of Egypt to Islam", *Israel Oriental Studies*, II (1972), s. 248.

14 Richard N. Frye, "Comparative Observation on Conversion to Islam in Iran and Central Asia", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), s. 85-88; Morony, "The Age of Conversation", s. 135 vd.; Georges C. Anawati, "Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria", *Is-*

Emeviler çok güçlü ve etkili bir savaş/fetih stratejisine sahiptiler. Ancak dış politikada gösterdikleri özeni iç politikada gösteremediler. Savaş ve fetihle o kadar meşguldüler ki İslâmî kural ve ilkeleri işlevsel hale getirecek mekanizmalar kurmaya yeterli kadar zaman ayıramadılar.¹⁵ Üstelik devlet ve siyaset konusundaki tecrübesizlikleri, Bizans ve Sâsânî devlet teşkilatlarının örnek alınmasını ve çok sayıda gayrimüslimin istihdamını gerektirdi. Muâviye Bizans imparatoru ya da Sâsânî kirası gibi görünmesine neden olan yabancı birtakım âdetler benimseyişi için eleştirildiğinde, Şam'ın Greklerle dolu olduğunu, eğer bir imparator gibi davranmazsa hiç kimsenin Arapların sahip oldukları güce inanmayacağı cevabını vermişti. Tüm bunların etkisiyle Bizans ya da Sâsânî idaresinden Müslüman hâkimiyetine geçiş beklenenden çok daha yumuşak oldu; öyle ki Hristiyan yazınında İslâm ile ilgili ilk kayıt ve polemikler fetihlerden ancak bir yüzyıl sonra ortaya çıkacaktı.¹⁶ Bizans'ın hilafet üzerindeki etkisine Arap olmayan toplumlar arasında ihtidanın teşvik edilmemesi ve ihtida edenlerin de ayrımcılığa maruz kalması eklenince, Araplar ve Arap olmayanlar şeklinde bir toplumsal bölünme ortaya çıktı. Abbasi döneminde ise şerî hukukun kattığı gelişme, mevâlinin toplumsal ve ekonomik statüsünün iyileşmesi, İslâm ve Arapçanın Arap olmayan toplumlar arasında giderek daha fazla yayılması ve bunun beraberinde getirdiği toplumsal kaynaşma ile birlikte Arap-Arap olmayan ayrımı yerini Müslüman-Müslüman olmayan ayrımına bıraktı.¹⁷ Bunun-

lam and Cultural Change in the Middle Ages, ed. Speros Vryonis, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1975, s. 26 vd.; Lapidus, "The Conversion of Egypt", s. 248 vd.; Jamsheed K. Choksy, "Conflict, Coexistence and Cooperation: Muslims and Zoroastrians in Eastern Iran during the Medieval Period", *The Muslim World*, 80/3-4 (1990), s. 217 vd.

- 15 Bu konuda bkz. Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak ve diğerleri, Endülüs Yay., İstanbul, 1991, s. 51-52.
- 16 Bu konu hakkında bkz. Alan M. Guenther, "The Christian Experience and Interpretation of the Early Muslim Conquest and Rule", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10/3 (1999), s. 364 vd.; Daniel J. Sahas, "The Seventh Century in Byzantine-Muslim Relations: Characteristics and Forces", *Islam and Christian-Muslim Relations*, II/1 (1991), s. 3-17.
- 17 Bu konuda bkz. Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi I*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay. İstanbul, 2002, s. 97; Eisenstadt, a.g.e., s. 291.

la beraber Abbasilerin iktidara gelişinin gayrimüslimlerin durumunda dramatik bir kötüleşmeye sebep olduğuna dair işaretler yoktur. Zimmilere yönelik kısıtlamalarla ilgili ilk yasal düzenlemenin fakihlerce erken Abbasi döneminde yapıldığı ve pratikte de zimmilerin yine bu dönemde bazı yasak ve kısıtlamalara maruz kaldıkları doğrudur.¹⁸ Örneğin Mansûr devlet memuru olarak görevlendirilen zimmileri tasfiye etmiş,¹⁹ Hârûn er-Reşid, Bağdat'ta yaşayan gayrimüslimlerin Müslümanlar gibi giyinmelerini ve ata binmelerini yasaklamış, Bizans'a sınırı olan bölgelerdeki (suğûr) kiliselerin yıkılmasını emretmiştir.²⁰ Ayrıca Hârûn'un Mısır valisi Ali b. Süleyman'ın şehirdeki yeni, yani fetihten sonra inşa edilen kiliseleri yıktırdığı,²¹ Horasan valisi Fazl b. Yahya ve kardeşi Ca'fer'in benzer şekilde bölgedeki gayrimüslimlere birtakım kısıtlama ve yasaklar getirdikleri²² söylenir. Ancak bu tür girişimler hem dönemsel hem bölgesel hem de konjonktürel özellik gösterir.²³ Kiliselere dair yıkım kararı belirli bir bölge için alınmışsa burada spesifik bir neden aranmalıdır. Hârûn'un suğûrdaki kiliseleri yıktırması, bölgedeki Hristiyanların Rumlara yardım ediyor olmalarından kaynaklanmış olabilir.²⁴ Ali b. Süleyman'ın Mısır'daki kiliseleri yıktırmasına gelince; bu, fetih sonrasında yapılan anlaşmalarda geçen, mevcut kiliselerin muhafaza edilmesi, bunlara ekleme yapılmaması ve yeni kilise inşa edilmemesi şeklindeki hükme²⁵ uygundur.

18 Böyle bir yasal düzenleme örneği için bkz. Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 140. Ayrıca bkz. Robert Schick, "Christian Life in Palestine During the Early Islamic Period", *The Biblical Archaeologist*, 51/4 (1988), s. 220, 221, 239.

19 Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 100, 114, 134.

20 Taberî, *a.g.e.*, s. 1697; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 885; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 543.

21 Kindî, *Vulât*, s. 156.

22 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, nşr. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî ve Şâkir b. Tefvik el-'Ârûrî, Remâdî li'n-Neşr, ed-Demmâm, 1997, cilt I, s. 464-465; Gâzî b. el-Vâsîti, *a.g.e.*, s. 393.

23 Hadduri, *a.g.e.*, s. 200-201.

24 A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, Oxford University Press, 1930, s. 8.

25 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 140; Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 181, 184. Ayrıca bkz. Gregory Abu'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1945, cilt I, s. 216; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 465-466. Hârûn er-Reşid Urfa'dan (Edessa) geçerken Müslümanlar toplama-

Dolayısıyla burada hukukun tatbikiyle ilgili bir durum söz konusudur. Ama daha önemli olan şey, bu ve buna benzer kararların süreklilik göstermemesidir. Nitekim Ali b. Süleyman'dan sonra tayin edilen Mısır valisi, selefinin yıktırdığı kiliselerin yeniden inşa edilmesine izin vermiştir.²⁶ Yeni kilise ve manastırların inşa edilmesi, yukarıda bahsi geçen fikhî hükme sıkı sıkıya bağlı kalınmadığını gösterir.²⁷ Erken Abbasi döneminde gayrimüslimlerle ilgili alınan yasaklayıcı ya da kısıtlayıcı kararların süreklilik göstermediğinin başka bir göstergesi, daha sonraları halife Mütevekkil'in (hd. 232-247/847-861) yeniden benzer kısıtlamalar (kilise yıkımı, gayrimüslimlerin devlet kadrolarından tasfiyesi) getirmiş olmasıdır.²⁸ Bu, daha önceki kararların titizlikle uygulanmadığını gösterir. Zaman zaman gündeme gelen tasfiye kararlarına rağmen Emevilerin zimmileri devlet memuru olarak istihdam etme pratiğinin sürdürüldüğüne dair Câhız'ın kayda değer bir tanıklığı bulunuyor. Câhız, Hristiyanların toplum tarafından takdir gördüklerini müşahade ediyor, bunu onların hükümdarların yanında kâtip ve hizmetçi olarak istihdam edilmelerine bağlıyordu.²⁹ Şüphesiz ulema, bu durumdaki gay-

nıp kendisine bölgedeki Hristiyanların Bizans casusu olduklarını, bu yüzden büyük kilisenin yıkılıp çanın yasaklanması gerektiğini söylemişler; ancak halife bu teklife yanaşmamıştır: *Anonymous Syriac Chronicle*'den (bundan sonra ASC) iktibas eden: Tritton, *a.g.e.*, s. 106-107; Gregory Abu'l-Farac, *a.g.e.*, cilt I, s. 206. Benzer bir talep vali Abdullah b. Tâhir'e iletilmiş, ama yine olumsuz yanıt alınmıştır: ASC'den iktibas eden: Tritton, *a.g.e.*, s. 49. Bu iki kaydın yabancı kaynaklarda geçmesi anlamlıdır ve kilise yıkımının belirli şartlara bağlandığını tasdik eder. Abbasiler iktidara geldikten sonra kiliselerin tahrip edildiğini gösteren çok az kanıt vardır. Pek çok kilise ve manastır deprem ve diğer doğal afetlerden dolayı kullanım dışı kalmış olabilir: Schick, *a.g.e.*, s. 239. Bazı kilise ve manastırlar devlet eliyle bakım ve onarım görmüştür: Ibn Kesir, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 711.

26 Kindî, *Vulât*, s. 156.

27 Tritton, *a.g.e.*, s. 37-38, 42, 47-50.

28 'Amr b. Mattâ, *Ahbârü Fetâriketi Kürsiyyi'l-Maşrık min Kitâbi'l-Mecdel*, nşr. Henricus Gismondi, Excudebat F. De Luigi, Roma, 1896, s. 71; Goldziher, *Introduction*, s. 35.

29 Câhız, "er-Red 'ale'n-Nasârâ", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt III, s. 239. Bu kişiler halifenin doktoru, müneccimi ya da sohbet arkadaşı olabiliyordu. Örnekler için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1598; Sem'ânî, *a.g.e.*, cilt V, s. 390; Ibn Nedîm, *a.g.e.*, s. 466; Gregory Abu'l-Farac, *a.g.e.*, cilt I, s. 202, 210-211.

rimüslimlere karşı daha az hoşgörölüydü.³⁰ Onlar halifeleri sık sık Allah'ın kendilerine teslim ettiği emaneti zimmilere vermekle, onların Müslümanlara zulmetmelerine göz yummakla suçluyorlardı.³¹ Muhtemelen gayrimüslim memurların arada bir tasfiye edilmesi, fakihlerin Müslümanların işlerinin gayrimüslimlere bırakılmaması şeklindeki ısrarlı tavsiyelerinin sonucuydu. Ama bu hiçbir zaman kalıcı bir uygulama olmadı ve pragmatik nedenlerden dolayı tekrar tekrar gayrimüslim memurlar istihdam edildi.³²

Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harâc*'da halifeyi zimmilerden haksız ve ağır vergiler alınmaması hususunda gerekli tedbirleri almaya davet etmesi,³³ zimmilerin vergilendirilmesinde birtakım suiistimaller olduğunu akla getirebilir. Ama Ebû Yûsuf'un uyarıları, vergi tahsilinde Müslüman mükellefleri de etkileyen genel bir keyfilik olduğunu hissettirir. Üstelik gayrimüslimler, zaman zaman halifelerin bahşettiği vergi imtiyazlarından yararlanmışlar, örneğın Me'mûn, Urfa'da yaşayan Hristiyanların tüm ver-

30 İslâm literatürü, Müslümanların siyasî makamlara gayrimüslimlerin getirilmesinden duydukları rahatsızlığı yansıtan çalışmalar içerir. Örn. bkz. Esnevî, "el-Kelimâtü'l-Mühimme fî Mübâşeretü Ehli'z-Zimme", *Ignace Goldziher Memorial*, cilt II, nşr. Moshe Perlman, ed. Samuel Löwinger, Alexander Scheiber ve Joseph Somoghi, Jerusalem, 1958, s. 172-208; Gâzî b. el-Vâsıtî, *a.g.e.*, s. 383-457. Bu çalışmaların müellifleri, bilhassa Ömer b. el-Hattâb'ın gayrimüslimlere idarî işler verilmesini onaylamadığını ya da gayrimüslim kâtip ve yardımcılar edinen valilerini sert şekilde azarladığını anlatan rivayetler verir, böylece onun zimmilerin devlet memuru olarak istihdam edilmemesinde gösterdiği titizlik ve hassasiyetin yöneticiler üzerinde bir yaptırım oluşturmamasını ümit ederler. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, nşr. Muhammed el-İs-kenderânî, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2002, cilt I-II, s. 85-86; Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 83; İbşîhî, *a.g.e.*, s. 167; Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 19.

31 Örnekler için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, cilt I, s. 460-464, 466-467; Gâzî b. el-Vâsıtî, *a.g.e.*, s. 393.

32 Theophanes, Mansûr döneminde Hristiyan memurların devlet bürolarından kovulduklarını, ama kısa süre sonra Müslümanların aynı görevleri onlara iade etmek zorunda kaldıklarını söyler: *The Chronicle of Theophanes Confessor-Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, İng. çev. Cyril Mango ve Roger Scott, Oxford University Press, 1997, s. 596. İbn Kayyim el-Cevziyye de erken Abbasi döneminde gayrimüslim devlet memurlarının defalarca toplu olarak işten çıkarılmalarına rağmen bir süre sonra yeniden devlet memuru olarak istihdam edildiklerine dair rivayetler aktarır: *A.g.e.*, cilt I, s. 460-467.

33 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 120.

gi mükellefiyetlerinden muaf tutulmasını emretmiştir.³⁴ Ayrıca gayrimüslimler, yöneticinin isteğine bağlı olarak zaman zaman İslâm hukukunun dayattığı yasak ve kısıtlamaların dışına çıkabilmişlerdir. Câhız yaşadığı dönemde Hristiyanların yüksek sosyal mevkilerine işaret etmek üzere onların soylu atalara bindiklerini, ipek kıyafetler giyindiklerini, kendilerine hizmet eden uşaklara sahip olduklarını, Hasan, Hüseyin, Abbâs ve Ali gibi Müslüman isimleri kullandıklarını, takmak zorunda oldukları kuşakları kullanmadıklarını kaydetmişti.³⁵ Câhız'ın sıraladığı bu serbestlikler, gayrimüslimlerle ilgili kısıtlama ve yasaklarda olduğu gibi bölgesel ve dönemsel olabilir. Ancak din özgürlüğü belirli bir din, bölge ya da dönemle sınırlandırılmayacak kadar yaygın bir olguydu. Hristiyan yazınında, gayrimüslimlerin erken Abbasi döneminde din değiştirmeye zorlandıklarına dair bazı kayıtlar³⁶ varsa da bunların sayısı az, inandırıcılığı şüphelidir. Ehl-i kitaptan olmayan gayrimüslimlerin farklı bir muamele görüp görmedikleri sorulabilir. Çünkü İslâm hukuku onların ehl-i kitaptan farklı olarak İslâm ile ölüm arasında tercihte bulunmalarını buyurur. Ancak hükümet çoğu zaman Hristiyanlara ve Yahudilere tanıdığı din özgürlüğünü vergi ödemek şartıyla putperestlere, Mecûsîlere ve Maniheizmlere de tanımıştır. Başka deyişle normalde Hristiyan ve Yahudilerle sınırlı olması gereken zimmet statüsü, başka dinlere mensup toplulukları da içerecek şekilde genişletilmiştir.³⁷

34 ASC'den iktibas eden: Tritton, *a.g.e.*, s. 226.

35 Câhız, "er-Red 'ale'n-Nasâra", s. 240-241.

36 Bu kayıtlardan birine göre Mehdi Halep'te yirmi bin Hristiyanın yaşadığını öğrenir. Bu duruma canı çok sıkılır ve onları İslâm ile ölüm arasında tercihte bulunmaya çağırır: Süryani Mikhael kroniğinden (*Chronique de Michel Le Grand*) iktibas eden: Tritton, *a.g.e.*, s. 130. Ayrıca bkz. Gregory Abu'l-Farac, *a.g.e.*, cilt I, s. 204. Hikâyede din değiştirmeye zorlanan topluluğun ehl-i kitaptan olması, bir inandırıcılık sorunu oluşturur. Theophanes kroniğinde sadece bir yerde Hristiyanların din değiştirmeye zorlandıkları yazılıdır. Buna göre, Mehdi komutanı Hasan b. Kahtabe'den Hristiyan köleleri din değiştirmeye zorlamasını ister. Ancak Theophanes devamında, Hasan'ın halifeye inançsız olanlar dışında kimseyi Müslüman olmaya zorlayamayacağı cevabını verdiğini ekler: *A.g.e.*, s. 624-625. Bu konuda bkz. Anawati, *a.g.e.*, s. 26 vd.

37 Sadece ehl-i kitaptan olmayan Arap müşriklerin İslâm ile kılıç arasında tercih yapmaya zorlanabileceği söylenmiş, Arap olmayan gayrimüslimlerden hangi

Yahudilerin ve Hristiyanların toplumsal statüleri başka dinlere mensup gayrimüslimlerle kıyaslandığında çok daha iyiydi. Onların ister yazılı ister münazara biçiminde olsun İslâm dini belirli sınırlar dâhilinde sorgulamalarına izin verilirken örneğin bir Maniheistin benzer bir teşebbüsü daha kuşkulu ve tehlikeli görülürdü. Nesturi patriği I. Timothy, Mehdi, Hâdi ve Hârûn'dan büyük saygı görüyor, sık sık onlarla bir araya gelip teolojik konularda sohbet edebiliyordu.³⁸ Hatta Mehdi ile yaptığı tartışmalarda İslâm dini ve Peygamberi hakkındaki düşüncelerini çekinmeden dile getirebilmiş, çünkü Mehdi ona bu konuda tam bir serbestlik vermişti.³⁹ Oysa aynı Mehdi Maniheistlere karşı bir o kadar tahammülsüzdü. Bu özelliği oğlu ve halefi Hâdi'ye bıraktığı vasiyete şöyle yansıdı:

Eğer hilafet sana geçerse kendini bu topluluğun –yani Maniheistlerin– [takibine] ada. Çünkü onlar, insanları kötü davranışlardan sakınmak, dünyevî zevklerden uzaklaşmak ve ahiret için çalışmak gibi görünüşte iyi olan şeylere davet eden bir fırkadır. [Ancak] onlar bunu, [sözde] günahtan sakınmak ve dindar bir yaşam sürmek adına et yemenin ve temiz suya dokunmanın haram olduğunu söylemeye ve haşaratın öldürül-

dine mensup olurlarsa olsunlar cizye kabul edilmiştir: Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 79; Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 76-7; Yahyâ b. Âdem, *a.g.e.*, s. 68. Bir fıkıh kuralı haline getirilen bu durumun kaynaklara yansıyan çok az istisnası vardır: Bir Rum gazvesi sırasında Me'mûn Harnâniyyûn adı verilen bir toplulukla karşılaşır. Onlara sırasıyla Hristiyan mı, Yahudi mi yoksa Mecûsi mi olduklarını sorar. Her seferinde hayır cevabını alan halife bu kez "bir peygamber ve kitabınız var mı?" sorusunu yöneltir. Topluluk cevap verirken tereddüt edince, Me'mûn bu insanların kâfir ve dolayısıyla kanlarının helal olduğuna kanaat getirir. Halife cizye ödeme teklifinde bulunan topluluğa şöyle seslenir: "Siz zimmet yoktur, cizye sadece Allah'ın Kur'an'da bahsettiği kendilerine kitap gönderilenlerden alınır. Şimdi ya İslâm'ı kabul edin ya da Allah'ın kitabında adı geçen dinlerden birine girin. Aksi halde öldürüleceksiniz." Halifenin bu tehdidi karşısında topluluğun bir kısmı Hristiyan, bir kısmı da Müslüman olur: Ibn Nedîm, *a.g.e.*, s. 498-499.

38 'Amr Ibn Mattâ, *a.g.e.*, s. 65.

39 Patriğin halife huzurunda yaptığı söylenen Hristiyanlık savunması A. Mingana tarafından 13. yüzyıla ait Süryanice bir yazmadan İngilizceye tercüme edilmiştir. Metin için bkz. N. A. Newman (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)*, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield, 1993, s. 169-246.

memesine vardırırlar. Buradan da dini, biri nur diğeri karanlık olan iki tanrıya ibadet etmeye kadar götürürler. Dahası kişinin kız kardeşleri ve kızlarıyla evlenmesini, idrar ile yıkanmayı, karanlığın aldatmacasından ışığın rehberliğine ulaştırmak için yollardan çocukların kaçırılmasını meşru kabul ederler. ... Bunun için kılıcı kınından çıkar ve onların üzerine giderek eşi benzeri olmayan Allah'a yaklaş. Zira bir keresinde deden Abbâs'ı rüyamda gördüm. Beni iki kılıç ile kuşatmış ve bana düalistleri (*ashâbu'l-isneyn*) öldürmemi emretmişti.⁴⁰

Maniheistlerin İslâm dini için tehdit oldukları algısı, “zındık” ve “zendeka” kavramlarını İslâm terminolojisine soktu.⁴¹ Zındık kelimesi, Zerdüşt dininin kutsal kitabı *Avesta*'nın tevili olarak ortaya çıkan ve Mani –ya da Mazdek'e– atfedilen *Zend*'den gelmekteydi. Zerdüşt din adamları *Avesta*'nın tevili olmaktan çok ondan bir sapma olarak gördükleri *Zend*'i kutsal kitap addedenleri *Zendî* olarak isimlendirmiş, İslâmî dönemde Arapçalaştırılmış haliyle kelime (zındık) aynı şekilde bir sapkınlık ifadesi olarak Maniheistleri, Mazdekleri ve diğer bütün düalist mezhepleri (*Seneviyye*) ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁴² Kelimenin Arapçalaştırılmış hali, düalist mezheplere bağlı olanların yanı sıra devlet tarafından tanındığı şekliyle ortodoks İslâm inancından ayrılanları ifade etmek için de kullanılmış,⁴³ ibadetlerini aksatan, dinî emir ve yasakları ciddiye almadığı düşünülen kişiler de zındıklıkla suçlanmışlardır.⁴⁴ İslâm yazınının

40 Taberî, a.g.e., s. 1651.

41 Zendeka ile ilgili bundan sonraki bahisler, daha önce Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan (Timaş Yay., İstanbul, 2015) kitabında yayınlanan “Erken Abbâsi Hilafetinde Zındık Avı ve Zendekaya Dair Algılar” başlıklı makalemizden revize edilerek alınmıştır.

42 Bu konuda bkz. Hârizmî, a.g.e., s. 37-38; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt I, s. 170; Zebîdî, *Tacû'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, Dârü't-Türâsi'l-'Arabî, 1989, cilt XXV, s. 418.

43 Erken Abbâsi döneminin meşhur kadılarından Şerik b. Abdullah'ın zındıklık alametlerinden biri olarak gösterdiği “cemaati terk etme”den kastettiği şey muhtemelen buydu: Bağdâdî (Ebû Bekir), *Târihu Medîneti's-Selâm*, nşr. Beşşâr Ayyâd Ma'rûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001, cilt X, s. 400.

44 Bilhassa içki içmek ve müzikle ilgilenmek, zındıklıkla ilişkilendirilen kerih davranış örnekleri olarak kabul edildi. Rivayete göre kadı Şerik b. Abdullah,

da zaman zaman zındık kelimesi ile günahkâr, ahlâksız, sefih anlamlarına gelen *mâcin* (ماجن) ve *halî* (خلع) kelimelerinin bir arada kullanılmasının nedeni budur. Bu kullanımla bahsi geçen kişinin haram ve helale riayet etmemekle zındık olarak adlandırılmayı hak ettiği vurgulanmıştır.⁴⁵

Mehdi tüm Abbasi halifeleri içinde zındıkların takibine ve cezalandırılmasına en fazla zaman ayıran halife oldu. 163/780 yılında Bizans ile savaşmak üzere Bağdat'ı terk eden Mehdi, zındıkların takibiyle ilgili ilk emrini Halep'e ulaştığında verdi. Topluluk bazında başlatılan bu ilk zındıklık kovuşturması, Halep ve civarı ile sınırlı tutuldu ve yakalananlar halifenin emriyle öldürüldüler.⁴⁶ 167/783-4 yılına gelindiğinde ise Mehdi, Taberî'nin deyiimiyle “eyaletlerde zındıkları ifşa etme ve öldürme çabalarını arttırdı” ve bu işle ilgilenmek üzere bir görevli (*sâhibu'z-zendeka*) tayin etti.⁴⁷ Erken Abbasi döneminde diğer halifelerin de zındıkların bulunması ve cezalandırılması hususunda istekli olduklarını gösteren haberler varsa da⁴⁸ bu iş hiçbir dönemde Mehdi döneminde olduğundan daha kapsamlı ve sistematik bir hal almadı. Bunun sebebi belki de taşıdığı hüküm-

kendisini Ali ailesine duyduğu sevgiden dolayı zındıklıkla itham eden Mehdi'ye gerçek zındıklık alametlerinin şarap içmek ve tambur çalmak olduğunu söyleyerek itiraz etmişti: Ibn Hallikan, *a.g.e.*, cilt II, s. 466-467. Rivayetin başka bir versiyonu için bkz. Ibn 'Abdirabbih, *a.g.e.*, cilt II, s. 52. Ayrıca bkz. Meclisî, *a.g.e.*, cilt XLIX, s. 214. İçki içmenin bir zındıklık alameti olarak kabul edildiğini gösteren başka haberler için bkz. Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâvut ve Türkî Mustafa, *Dârü lhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî*, Beyrut, 2000, cilt XIII, s. 89; İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, cilt XII, s. 96; G. Vajda, “The Zindiqs in the Islamic World During the Early 'Abbasid Period”, *Studies on the History of Sects in Medieval Islam*, haz. Farwaq Omar Fawzi, Publications of Al al-Bayt University, Mafraq, 2001, s. 90. Farz ibadetlerin yerine getirilmediğine yönelik bir tespit veya şüphe de duruma göre kişiyi zındık olarak ele vermeye yetiyordu: Beyhakî, *a.g.e.*, s. 512; Bağdâdî (Ebû Bekir), *Târihu Medîneti's-Selâm*, cilt VIII, s. 480.

45 Örnekler için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1597; Bağdâdî (Ebû Bekir), *Târihu Medîneti's-Selâm*, cilt VII, s. 226, 229 ve cilt IX, s. 5.

46 Taberî, *a.g.e.*, s. 622; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 847.

47 Taberî, *a.g.e.*, s. 1630; ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 851.

48 Örnekler için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1597, 1651, 1656, 1686; Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, cilt I, s. 161; Beyhakî, *a.g.e.*, s. 512; Bağdâdî (Ebû Bekir), *Târihu Medîneti's-Selâm*, cilt VII, s. 229 ve cilt VIII, s. 480; İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, cilt XII, s. 96.

darlık lakabının hakkını vererek yeryüzünü adaletle doldurması ve kâfirlerle savaşması beklenen kurtarıcı rolüne uygun hareket etmek istemesiydi. Babası tarafından veliahtlık günlerinden itibaren insanlara beklenen kurtarıcı olarak lanse edilen Mehdi'nin halife olduğunda bir zındıklık kovuşturmasının adının çağrıştırdığı role uygun düşeceğine inanmış olması muhtemeldir.⁴⁹

Abbasiler zındıklıkla mücadele etmeyi dinsel saygınlık getiren bir iş olması dışında gerçek bir zaruret olarak değerlendirdiler. Emeviler dinsel sapmalarla fazla ilgilenmemişlerdi; oysa Abbasiler, kışkırtıcı dinî öğretilerin devlet için ne kadar tehlikeli olabileceğini defalarca tecrübe ettiler ve en başından itibaren bu konuda tavizsiz oldular.⁵⁰ Mansûr kendisine tanrılık atfeden Râvendiyîye isimli topluluğu cezalandırmakta tereddüt etmemişti. O aynı zamanda Ebû Müslim'i ortadan kaldırarak da oğlu ve halefine zındıklıkla neden ve nasıl mücadele edilmesi gerektiği hususunda örnek oldu. Zira Abbasilerin iktidara gelmesinde önemli bir rol oynayan Ebû Müslim, güvenilirlikleri gitgide daha da kuşkulu hale gelen İran kökenli hiziplerle yakın ilişki içindeydi ve bu münasebet Abbasilerin iktidara gelmesinde gösterdiği çabaları unutturacak kadar tehlikeli bulundu. Gerçekten de Ebû Müslim'in öldürülmesinden sonra çıkan Sunbâz, Ustâzsîs ve Mukanna' isyanlarında çoğunluğunu İran dinlerine bağlı toplulukların oluşturduğu katılımcılar (Müslimiyye) onun intikamından söz edip durdular. Ama bu isyanlar basit bir intikam meselesi değildi. Her birine aynı zamanda dinsel bir meydan okuma eşlik etti.

Mağrib halkı isyan ettiğinde bu bidat ve dalaletten öteye geçmez. Ancak Maşrık'taki isyancı bununla yetinmez ve isyanı küfre kadar götürür. Mukanna', Şeybân, İsbehbez, Bâbek ve benzerleri gibi.⁵¹

49 Aksi görüş için bkz. İbrahim, *a.g.e.*, s. 57.

50 Bernard Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica*, 1 (1953), s. 55.

51 Câhız, "el-Evtân", s. 100-101.

Câhız bu sözlerle imparatorluğun doğu bölgelerinde çıkan pek çok isyanın dinî-ideolojik bir karakterle temayüz ettiği gerçeğine değinir. İslâm fetihlerinden sonraki Mısır tarihi Kıpti isyanlarla doludur. Ama bunlar, Câhız'ın da ima ettiği gibi dinî-ideolojik zemini olmayan ve genellikle ağır vergilerin ya da yönetim kademelerinden dışlanmanın sebep olduğu isyanlardı.⁵² Başka sebeplerle isyan etmiş olsalardı bile ehl-i zimmetten olmaları sebebiyle zendeka ile ilişkilendirilmeleri zor olurdu. Maniheistlerin durumu ise biraz farklıydı. Zimmet statüsü onlar için bir hak olmaktan ziyade her an geri alınabilecek bir lütuftu. Maniheist kültüre ait klasik kitaplardan Arapçaya yaptıkları tercümeler, hem İslâm ile çeliştiği hem de otorite karşısı fikirler yaydığı için şüphe topluyordu.⁵³ Mehdi bundan dolayı zendeka ile entelektüel olarak da mücadele etmek istedi.⁵⁴ Daha sonraları Me'mûn bu tehdide çok daha kapsamlı bir tercüme hareketi başlatarak cevap verecekti, zira hükümetin gözetiminde yapılacak tercümelerin İslâm'ı düalist zendeka mirasından kurtarmanın en iyi yolu olduğunu düşünüyordu.⁵⁵ D. Gutas, Maniheist tepkinin İslâm'ın evresellik iddialarından esinlenen ilk Abbasilerin din dayatmacı politikalarından kaynaklandığını iddia etmiştir.⁵⁶ Maniheistlerin ya da bir bütün olarak eski İran dinlerine bağlı toplulukların, Ebû Müslim'in öldürülmesi bir kenara konacak olursa, henüz kuruluş aşamasında olan Abbasi hilafeti tarafından kışkırtıldıklarına ve ihtida baskısı nedeniyle dinlerinin tehdit altında olduğunu hissettiklerine dair hiçbir işaret yok. Gutas'ın iddiası iyi belgelenmediği için, tersine, zendeka ile mücadeleyi canlanan Maniheist akıma bir reaksi-

52 Bu konuda bkz. T. Bianquis, "Egypt from the Arab Conquest Until the End of the Fatimid State", *General History of Africa III, Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, ed. M. Elfasi, University of California Press, 1988, s. 169-171; Hugh Kennedy, "Egypt as a Province in the Islamic Caliphate, 641-868", *The Cambridge History of Egypt, I: Islamic Egypt, 640-151*, ed. Carl F. Petry, Cambridge University Press, 1998, s. 73 vd.

53 Bu konuda bkz. Said Amir Arjomand, "Abd Allah Ibn Al-Muqaffa" and the "Abbasid Revolution", *Iranian Studies*, 27/1-4 (1994), s. 20-24.

54 Bu konu hakkında bkz. Gutas, *a.g.e.*, 66 vd.

55 Gibb, *a.g.e.*, s. 86.

56 Gutas, *a.g.e.*, s. 67-70, 79.

yon olarak değerlendirmek daha çekici ve gerçekçi gözüküyor. Henüz ihtida etmemiş İranlıları harekete geçiren şey, basitçe Arap-Müslüman egemenliğine son vermek ve Sâsâni devletini canlandırmaktı.⁵⁷ İslâm-ı içi ya da İslâm-dışı başka birçok isyanda görüldüğü üzere bu kadar iddialı bir siyasî projeye dinsel bir meydan okumanın eşlik etmesi kaçınılmazdı. Sunbâz, amacının Kâbe'yi yıkmak olduğunu söylüyor,⁵⁸ Ustâzsîs peygamber olduğunu iddia ediyordu.⁵⁹ Ebû Müslim'in komutanlarından biri olduğu söylenen Mukanna', benzer şekilde önce peygamberlik, sonra ilahlık iddiasında bulundu ve Mâverâünnehir'de çok sayıda taraftar kazandı. Çıkardığı isyan, Türkistan'dan yağma amacıyla bölgeye gelen Türklerle daha da tehlikeli bir hal aldı. Nerşahî, Mehdi'nin bu duruma ne kadar çok canının sıkıldığından, "bu fitneyi defetmek" için bizzat Nişapur'a geldiğinden söz eder.⁶⁰ Mehdi'nin zındıkları kovuşturma emrini Mukanna'ın ölüm haberini aldıktan hemen sonra vermesi⁶¹ anlamlıdır. Bu zamanlama, isyancıların dinî eğilimlerinin yeni bir isyana ilham vermesinden duyulan endişeyi yansıtır. Mukanna' isyanı, bir kez daha sadece dinî-siyasî bir muhalefet partisi olarak Şiîliğin değil, aynı zamanda İslâm dışı din ve mezheplerin de Abbasi hilafeti için ne kadar tehlikeli olabileceğini göstermiştir. Aynı şey Me'mûn döneminde Fars asıllı Bâbek'in önderlik ettiği ve ancak yirmi iki yılda bastırılabilen isyan için de geçerlidir. Pek çok ortak noktası olan tüm bu ayaklanmaları bastırmak için harcanan yoğun çaba, İslâm'ın İran coğrafyasından silinebileceğine inanan kalabalık bir nüfusun varlığına işaret eder.⁶² İbnü'l-Murtazâ'ya bakılırsa Mehdi'nin kovuştur-

57 Bu konuda bkz. Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 221-223; İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 326; Taberî, *a.g.e.*, s. 1672.

58 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 796.

59 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 320. İbn Nedîm'in kayıtlarına göre, Müslimiyye fırkasından İshâk isimli bir adam, benzer şekilde, Ebû Müslim'in öldürülmesinden sonra Zerdüşť tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu iddia ederek kendi adına davette bulunmuştu: İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 532. Başka bir örnek için bkz. Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 97-98.

60 İsyân hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nerşahî, *a.g.e.*, s. 95-97.

61 Taberî, *a.g.e.*, s. 1622.

62 Richard Bullet, "Conversion to Islam", s. 34.

ma emri vermesinin sebebi, onun zamanında zındıkların çoğalmış olmasıydı.⁶³ Ama ona bu izlenimi veren şey, zındıkların sayıca artmış olması değil, eski İran dinlerine bağlı halkların artık İslâm'ın dinî-siyasî hâkimiyetine son verilebileceğine olan inanç ve bunun verdiği cesaretle niyetlerini belli etmekten daha az çekinir hale gelmeleriydi. Zira Abbasi hareketinin başarısı onlara gerekli irade sergilendiği ve organize olunduğu takdirde bir rejim değişikliğinin olası olduğunu ispat etmişti.

İran dinlerinden ilham aldığı görülen isyanların, genel olarak Mazdek ve özellikle Maniheizt kültürden gelen insanları zor durumda bıraktığı anlaşıyor.⁶⁴ Zındıklık kovuşturması, Arap aristokratik aileleri ve hatta Hâşimleri kapsayacak şekilde genişletilse de⁶⁵ tehdit altında olanlar daha çok yakın geçmişte ihtida edenler ya da ihtida etmekle birlikte yaşamlarından düalist dinî kültürün izlerini silemeyen İranlılardı. Şüphesiz İslâm dinine geçişi içtenlikle tercübe eden pek çok mühtedi bulunuyordu. Ne var ki ihtida bazıları için daha müreffeh bir yaşam ve kariyer vaat etmekten öte bir anlam taşımamaktaydı. Bu nedenle onlar yeni dinlerinin gerektirdiği şekilde günlük hayat ve alışkanlıklarını değiştirmekte zorlandılar. İslâm'a ait hukukî/etik değer ve ilkelere karşı gösterdikleri kayıtsızlık, neticede onları zendeka suçlaması ile karşı karşıya bıraktı. Bunlar arasında sarayla ya da Abbasi hanedan mensupları ile yakın ilişki içinde olanların durumu, dinî hayatlarını resmî otoritelerden saklamaları zor olduğu için çok daha hassastı. Kaynak-

63 İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 122. Ayrıca bkz. Gutas, *a.g.e.*, s. 69.

64 Maniheiztler kovuşturmada hedef alınan gruplar içinde en kalabalık kategori oluşturdular. Öyle ki Maniheiztlerin İslâm beldelerinde yaşamaları gittikçe zorlaşacak, bu durum onları doğuya doğru güvenli bir yer arayışı içine itecekti. Bu konuda bkz. İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 521; Zebîdî, *a.g.e.*, cilt XXV, s. 418-419.

65 Mehdi, Basra valisinin oğlu Dâvûd b. Ravh'ı zındıklık suçlamasıyla önce tutuklatmış, daha sonra babasına teslim ederek onu disipline etmesini istemişti: Taberî, *a.g.e.*, s. 1629; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 851. Ravh'ın görevi, halifenin gözünde tam bir züppe olan oğlunu terbiye etmek ve onu ideal bir Müslümana dönüştürmekti. Mehdi, zındık olduğundan şüphelendiği yeğeni Muhammed b. Tayfûr'u tutuklatmaktan da çekinmedi. Yine Ben Hâşim ailesinden Ya'kûb b. el-Fazl ve ilk iki Abbasi halifesinin amcası Dâvûd b. Ali'nin oğlu kovuşturma kapsamında Mehdi tarafından bizzat sorgulanmış ve infazları Hâdî dönemine ertelenerek tutuklanmışlardı: Taberî, *a.g.e.*, s. 1640; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 855.

ların okuyucuda zındıklık kovuşturmasının geniş halk kitlelerinden ziyade ihtida tecrübesini yakın bir geçmişte yaşamış bürokratları ve sarayla ilişkili kişileri etkilediği izlenimi oluşturmalarının nedeni budur.

İslâm dinini yeteri kadar içselleştiremedikleri için şüphe toplayanlar dışında, bir de şeriatın İslâm'dan dönenler için öngördüğü ölüm cezasından dolayı eski dinlerine gizlice dönüş yapan insanlar vardı.⁶⁶ Buradaki sorun, onların Maniheizt ya da başka bir dine mensup olmaları değil, riyakârlık yapıp ihtida etmiş gibi görünmeleri ya da irtidad etmeleriydi. Şâfiî'ye göre zındık, ihtida ettiği halde eski dinine bağlı kalan ve bunu saklayan kişi demektir.⁶⁷ Peygamber'in vefatından sonra Arabistan yarımadasındaki bazı kabilelerin İslâm'dan dönmesi ya da Medine ile olan siyasî bağlarını koparmak istemesi nedeniyle başlayan Ridde savaşları, irtidad etmenin aslında siyasî bir tepki olduğu ve şiddetle cezalandırılması gerektiği düşüncesini yerleştirmişti.⁶⁸ Buna uygun olarak şimdi de irtidad edenlerin ya da Müslüman gibi gözükenlerin gizlice ya da aleni şekilde İslâm'ın dinî-siyasî hâkimiyetini ortadan kaldırma planları yaptıkları düşünüldü.⁶⁹

Zındıklıkla suçlanan kişilerin dinsel yönelimleri, bazen kovuşturma, suçlama ve infaz sürecinde kaynaklarda ifade edilen den daha az etkili oluyor ya da hiç etkili olmuyordu. Onların ve bilhassa kısa süre önce ihtida edenlerin İslâm dinini ne kadar özümstediklerini bilmenin hiçbir yolu olmasa da, kaynaklar onların "zındıklığının" dinî eğilimleri ile pek de alakalı olmadığını düşündüren kayıtlar içerirler. Dolayısıyla infaz nedeninin zındıklık olması pek çok örnekte şüphelidir ya da en azından kişinin şerî hukuk açısından sakıncalı bulunan inanç ve düşünceleri, kişisel bir husumet söz konusu olduğunda zındıklık şek-

66 Choksy, "Zoroastrians", s. 22.

67 Şâfiî, a.g.e., cilt II, s. 571-572.

68 Siyasî başkaldırış ifadesi olarak irtidad etmenin en iyi örneklerinden biri, Mehdi döneminde Buhara beyi Bünyât b. Tuğşâde'nin aynı anda hem irtidad etmesi hem de Mukanna isyanına destek vermesidir: Nerşahî, a.g.e., s. 24-25.

69 Ibn Nedîm, a.g.e., s. 326; Bağdâdî (Ebû Mansûr), a.g.e., s. 221-222; Taberî, a.g.e., s. 1672.

lindeki bir itham için gerekçe olarak kullanılmıştır. İbnü'l-Mukaffa'nın başına gelenler, bu duruma verilebilecek en iyi örneklerden biridir. O, bir zındık gibi muamele görmüş, infaz emrini veren Basra valisi Süfyân b. Muâviye bir zındığı cezalandırdığını ileri sürmüştür.⁷⁰ Oysa İbnü'l-Mukaffa'nın infazını hem halife Mansûr hem de Basra valisi ile arasının bozuk olmasına bağlayan anlatı,⁷¹ onu zendeka ile ilişkilendiren anekdotlardan⁷² çok daha inandırıcıdır. D. Sourdél, onun ölümünü, dinî düşünceleri veya İslâm dinine yeni girmiş birinin maruz kalabildiği sapkınlık suçlamaları ile ilişkilendirmenin zor olduğunu ortaya koymuştur.⁷³ Bu durumda, İbnü'l-Mukaffa, kendisini ölüme gönderen kişileri kızdırmamış ya da rencide etmemiş olsaydı, muhtemelen onun ne kadar ortodoks bir Müslüman olduğu konusuyla kimse ilgilenmeyecek, hatta sahip olduğu donanımla gelecek vaat eden bir bürokrat olarak çalışma hayatına devam edebilecekti.⁷⁴

Me'mûn döneminde Kindî isimli bir müellif tarafından kaleme alınan risale,⁷⁵ erken Abbasi döneminde görünüşte ihtida edip gerçekte başka dinlere bağlı olma durumunun yaygın olduğunu anlatan uzun bir pasaj ihtiva eder. Yazar kendi zamanındaki Yahudileri ve Mecûsileri, Peygamber döneminde dindışı nedenlerle İslâm dinine giren, ama hiçbir zaman samimi Müslüman olmayan bedevilere benzetir. Ona göre, insanlar İslâm'a sadece dünyevî çıkarlardan dolayı girmektedirler ve hali-

70 Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 106-107. Ayrıca bkz. Sourdél, "La biographie", s. 315-316.

71 Bkz. Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ'*, s. 103-105; Ya'kûbî, *Târih*, cilt II, s. 305; İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt II, s. 152-153; Bağdâdî (Abdülkâdir), *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbî Lisâni'l-'Arab*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2000, cilt VIII, s. 177

72 Bkz. Bağdâdî (Abdülkâdir), *a.g.e.*, cilt VIII, s. 177; İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt II, s. 151.

73 Sourdél, "La biographie", s. 313 vd.

74 Şair Beşşâr b. Bürd de benzer bir durumla karşı karşıya kalmıştı. Kaynaklar ona zındıklıkla alakalı bazı düşünce ve fiiller atfetse de [Bağdâdî (Abdülkâdir), *a.g.e.*, cilt III, s. 231; İbşihî, *a.g.e.*, s. 347; Safedî, *a.g.e.*, cilt X, s. 86-87] görünüşe bakılırsa Beşşâr'ın infazına neden olan şey, şiirleriyle kendisini hicvettiği için vezirin ona karşı husumet beslemesiydi. Safedî, *a.g.e.*, cilt X, s. 87.

75 Kindî, *The Apology of al Kindy Written at the Court of Al Mâmûn*, İng. çev. William Muir, Londra, 1882.

fe Me'mûn da onların samimi Müslümanlar olmadıklarının farkındadır. Kindî, görüşüne dayanak olması için bir saray meclisinde Me'mûn'un yaptığı şu konuşmayı aktarır:

Çok iyi biliyorum ki şu ve diğerinin (halifenin danışmanları), Müslüman olduklarını söyleseler de İslâm'la alakaları yok. Bunu bana iyi görünmek için yapıyorlar; ama ben onların [gerçek] inançlarının ikrar ettikleri şeyin hilafına olduğunun gayet farkındayım. Onlar, dinimize olan sevgilerinden değil, saraya bu yolla girmeyi, devletin şeref, zenginlik ve gücünden pay almayı düşündüklerinden İslâm'ı kabul eden bir gruptur. Onlar, görünüşte ikrar ettiklerine kalben ikna olmuş değiller. Doğrusu onların durumu bana göre, İslâm tebliğ edildiğinde Yahudilerin durumuna benziyor. Ben gerçekte Hristiyan olup isteksizce İslâm'ı kabul edenler tanıyorum. Onlar ne Müslüman ne de Hristiyan olup sahtekârdırlar. ... [İranlılara gelince] onlar Mecüsiliği bıraktıklarında, sadece görünüşte ve ikiyüzlülükle terk ettikleri dinin yerine yeni dinlerine sarılmak zorunda kaldılar. Aynı şey ... Hristiyanlığı terk eden kişiler için de geçerlidir. Ama burada Peygamber'in ortaya koyduğu bir örnek ve teamülüm var. Peygamber; pek çok arkadaşı, dostu ve yakın akrabası onu takip ettiklerini ve yardımcısı olduklarını söylerken hepsinin de ikiyüzlü, görünüşte ikrar ettikleri şeye kalben karşı olan kişiler olduklarını çok iyi biliyordu. Bunlar kötülük yapmaktan, hain planlar hazırlamaktan, ona tuzak kurmaktan ve ona karşı kâfirlere yardım etmekten hiç vazgeçmediler. ... Buna rağmen Peygamber sonuna kadar onlara kibarca ricada bulundu. Böylece nezaket ve hoşgörüsüyle onların entrikalarına karşı kendini korudu. Bundan dolayı bana da onun örneğini izlemek yakışır. ... Artık maiyetim hakkında duyduğum ve gördüğüm şeylerden daha fazla bahsetmeyeceğim. Allah aramızda karar verinceye kadar onlara nezaket ve hoşgörü ile muamele edeceğim.⁷⁶

Şüphesiz bazı kişi ya da aileler, pasajda anlatılmak istenen düşünceye uygun şekilde İslâm dinini kabul etmeyi bürokratik

76 Kindî, *The Apology*, s. xii-xiii.

bir terfi vasıtası olarak gördüler. Ancak bu sözlerin gerçekten de Me'mûn'a ait olup olmadığı şüphesi şöyle dursun, pasajdaki genelleme İslâm dinini yakın bir geçmişte kabul eden herkesin karşı karşıya kalabileceği önyargıyı yansıtır. İbnü'l-Mukaffa' örneğinde olduğu gibi rakip siyasî aktörler, bu genel algıyı ihtida edip önemli mevkilere yükselen isim ya da aileler aleyhinde kullanma eğiliminde olmuşlardır. Me'mûn'un bu durumun farkında olduğunu gösteren başka bir pasaj bulunmaktadır. Bu pasaj, Me'mûn tarafından Bağdatlı isyancılara hitaben kaleme alındığı söylenen bir mektupta geçer. Mektubun orijinalligi şüphelidir; ancak burada ifade edilen hususlar gerçek bir olguya işaret eder. Me'mûn, kendisine karşı isyan eden Bağdatlıların yakın zamanda ihtida etmiş olan bürokratlarının İslâm dinine olan bağlılıklarını sorgulamalarına şu sözlerle karşı çıkmaktadır:

Müminlerin Emîri'ni Mecûsileri sizin üzerinize idareci yapmakla yermeniz konusuna gelince; bunu nasıl küçümsersiniz? ... Onlar Mecûsilerdi ve bir zamanlar annelerinizin ve babalarınızın yaptığı gibi Müslüman oldular. Bu yüzden onlar İslâm'ı kabul etmiş Zerdüşterlerdir ve sizler dinden dönen Müslümanlarsınız. Şüphesiz bir Mecûsinin İslâm'a girmesi, bir Müslümanın dinden dönmesinden daha iyidir. Onlar, menfurdan uzak durur iyi olanı emrederler, iyi olana yaklaşır kötülükten uzak dururlar, Müslümanların kutsal şeylerini savunur, şirk ve şirk ehlinin başına gelen talihsizliğe sevinirler. Oysa siz, İslâm ve İslâm ehlini hedef alan kötülükten dolayı birbirinizi kutlarsınız. Onlar arasında [İslâm davası için] canlarını veren ve [doğru] yoldan uzaklaşmadan bunun olmasını ümit eden kişiler vardır. Size gelince, aranızda akli yönden kusurlu olmayan, şarkı söylemeyen, def çalmayan ... kimse yoktur.⁷⁷

Burada mağduriyetleri dile getirilenler ihtida eden, ama samimiyetleri şüpheli bulunan İranlılardır. Onları zındıklık suçlaması ile karşı karşıya getiren sebeplerden biri, yönetimde Arap hegemonyasını tehdit edecek kadar güç ve nüfuz kazan-

77 Meclisî, a.g.e., cilt XLIX, s. 214.

malarıydı. İran kökenli yönetici ve bürokratların Sâsâni devletini canlandırmak için gizli planlar yaptıkları suçlaması, onlara karşı duyulan güvensizlik ve şüphe kadar etnik karışıklık ve taraflar arasındaki siyasî hegemonya rekabetinden de kaynaklanıyordu. Bermekîler on yedi yıl vezaret makamında kalmayı başardılarsa da tam olarak bilinmeyen bir nedenden dolayı Hârûn er-Reşîd tarafından ölümle cezalandırıldılar. Bazı kaynakların bu trajik son hakkında verdikleri izah, onların “zendekayı ortaya çıkarmaları ve devleti ifsat etmeleri”⁷⁸ Bu, Bermekîlerin cezalandırılmasını meşrulaştırmak için o dönemde ya da daha sonra ortaya atılan asılsız bir iddia gibi görünüyor. Zira Bermekîlerin “zındıklığı” ile ilgili söylentiler, onlar hakkındaki başka rivayetlerle çelişki halindedir. Kaynaklar Bermekîlerin yararlı iş ve hizmetlerinden söz edip durur. Hârûn er-Reşîd döneminde Horasan valiliği yapan Fazl b. Yahya ile kardeşi Ca’fer, cami inşa ettirmek, hayır kurumları tesis etmek, yetim çocuklara sahip çıkmak gibi işlerle anılırlar. Dahası onların devlet hizmetindeki bütün zimmileri işten çıkardıklarını, kiliseleri yıktırdıklarını ve gayrimüslimleri belirli türde kıyafet giyinmeye zorladıklarını söyleyen kayıtlar,⁷⁹ İslâm hukukunu titizlikle tatbik etmek isteyen yöneticiler olduklarını düşündürür. Dolayısıyla Bermekîlerin cezalandırılmasında dinî bir motivasyon aramak yerine, bunu “kavmiyetçilik” duygusunun da işin içine karıştığı siyasî rekabet saikiyle ilişkilendirmek gerekir ki aynı şey yaşamı bir suikast ile son bulan Me’mûn’un veziri Fazl b. Sehl için de geçerlidir.⁸⁰ Fazl hakkındaki önyargı-

78 Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 104. İbn Nedîm, Bermekî ailesini zındıklıkla suçlanan yöneticiler listesi içinde zikretmiştir: *A.g.e.*, s. 522.

79 İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, cilt I, s. 464-465; Gâzî b. el-Vâsıtî, *a.g.e.*, s. 393. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 822.

80 Siyasî hesaplaşmaların zındıklık ithamı üzerinden gerçekleşmesi İranlı mühtediler için daha tehdit edici olmakla birlikte, bu çevrenin dışında kalan kişileri de mağdur edebilmekteydi. Kadî Şerîk b. Abdullah, Mehdi tarafından zındıklıkla suçlanmış, ama kendini aklayınca halife ona karşı kıskırtıldığını itiraf etmek zorunda kalmıştı. Halifeyi kıskırtan kişiye, Şerîk’ten hazzetmeyen polis şefi er-Rebî’a idi: İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt II, s. 466-467. Bu konuda verilebilecek başka bir örnek, vezir Ebû ‘Ubeydullah’ın oğlu hakkında zındıklık ihbarı alan Mehdi’nin infaz emri vermesidir. Olay hakkındaki kayıtlar, vezirin oğlunun, babasının saraydaki düşmanlarının çevirdikleri bir entrikaya kur-

lar dinî bir suçlamaya dönüşmüş, ihtida etmiş olmasına rağmen Fazl'ın bir zındık olduğu öne sürülmüştür. İç savaş esnasında Emîn'in tarafını tutan Bağdat birlikleri kendi deyimleriyle “devletin Mecûsilerin (Fazl ve kardeşi Hasan) hilesiyle yok olacağından ve imametın Abbasoğullarından çıkacağından” korkuyorlardı.⁸¹ Bermekilerin ve Fazl'ın akıbeti gösteriyor ki Arap hegemonyasını tehdit etmek aynı zamanda İslâm'ı tehdit etmek olarak algılanıyordu. Bazı Arapların Şu'ûbiyye'ye verdikleri tepkide de bu tutum görülür. H. A. R. Gibb'in deyimleriyle Şu'ûbiyye propagandasının şiddetlenmesi, Şu'ûbîlerin Arap karşıtı duygularının aynı oranda İslâm karşıtı duygular olduğu şüphesini ortaya çıkardı.⁸² İran ulusal bilincinin canlanmasının bir sonucu olarak 3./9. yüzyılın ilk yarısında Arap/Arapçılık karşıtı polemik doruk noktaya ulaştı. Burada amaç, başta İranlılar olmak üzere Arap olmayan halkların Araplar karşısındaki üstünlüklerini ya da en azından Arapların diğer halklardan daha üstün ya da dinde daha ayrıcalıklı olmadıklarını göstermekti. Şüphesiz Şu'ûbiyye hareketine düalistlerden de katılanlar olmuştı; ama en geniş çerçevesiyle Şu'ûbîlerin faaliyet alanı politika değildi ve Arap-İslâm yönetimini yıkıp eski İran İmparatorluğu'nu diriltmeye çalışmıyorlardı. Onlar, dinî değil sosyal ve kültürel argümanlarla durumlarını güçlendirmeye çalıştılar.⁸³ Ama pek çok Şu'ûbiyye muhalifi, onların tutumunu dinî-siyasî bir meydan okuma olarak gördü ve zındıkları Şu'ûbiyye içinde aramak moda haline geldi. İbn Kuteybe, Abbasi halifelerine hizmet eden İran asıllı bürokratları kastederek bazı Şu'ûbîlerin eşrafla bir araya geldiklerini ve halifeyle yakınlık kurduklarını, oysa bu insanların Arapları hakir gördüklerini ve Arapların sahip oldukları değerler karşısında eksiklik hissine kapıldıklarını söylüyordu. İbn Kuteybe'ye göre bu tutum, ayıpladığı kişileri küfre düşürecek kadar tehlikeliydi:

ban gittiğini gösterir: Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 273; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 845-846; Vajda, *a.g.e.*, s. 93.

81 Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 404.

82 Gibb, *a.g.e.*, s. 85.

83 Gibb, *a.g.e.*, s. 82; Dionisius A. Agius, “The Shu'ûbiyya Movement and Its Literary Manifestation”, *The Islamic Quarterly*, 1980, XXIV/3-4, s. 80 vd.

Allah bizi asabiyet fitnesinden, Şu'ûbiyye'nin önyargısından korusun. Çünkü Şu'ûbiyye, hasetlikte aşırıya kaçarak Araplar-
dan tüm faziletleri kaldırır, Araplara her türlü kusuru yakış-
tırır, [onlar hakkında konuşurken] ve [onları] zemmederken
aşırıya kaçır. ... Onlar neredeyse küfre düşeceklerdir, ama kı-
lıç korkusu onları engeller.⁸⁴

Şu'ûbiyye hareketinin bir başka muarız Câhız, aynı şekilde,
Arapları hakir görmekle başlayan tutumun kaçınılmaz olarak
onların dinini de hedef aldığını şu sözlerle ifade etmişti:

İslâm hakkında kuşkucu olanların çoğu önce Şu'ûbiyye'nin
düşüncelerinden ilham aldı. Uzayıp giden tartışma savaşa ne-
den olur. Eğer bir kişi bir şeyden nefret ediyorsa, ona sahip
ya da onunla ilişkili olan kişiden de nefret eder. Eğer bu kişi
Arapçadan nefret ediyorsa Arabistan yarımadasından da nefret
eder. Arabistan yarımadasından nefret ediyorsa ondan nefret
edenleri sever. Böylece mesele gitgide daha kötü bir hal alır;
ta ki o kişi İslâm dinini terk edene kadar. Çünkü bu dini geti-
renler Araplardır.⁸⁵

Soruşturmaya maruz kalanlar arasında ortak bir dava ya da
profil olmadığı anlaşıyor. Zendeکانın Maniheistler dışında, ana
akım İslâm'ın dışında kalanlara,⁸⁶ devlet ve sosyal düzen için teh-
likeli addedilen kişilere, dinden dönenlere, İslâmî emir ve yasak-
lara uymayanlara, alemin ezeli ve ebediliğine inananlara (*dehriy-
ye*) ve ateistlere uygulanan çok geniş bir kullanım alanı vardı.⁸⁷

84 İbn Kuteybe, "Kitâbu'l-'Arab", s. 269.

85 Câhız'ın *Kitabu'l-Hayevân* isimli çalışmasından iktibas eden: H. T. Norris, "Shu'ûbiyyah in Arabic Literature", *Abbâsid Belles-Lettres*, ed. J. Ashtiany, T. M. Johnstone, J. D. Latham ve G. R. Smith, Cambridge University Press, 1990, s. 35-36.

86 Aşırı Şii mezhepler bir kenara konacak olursa Şitiliğin zendeka ile birlikte anıl-
dığı haberler (örneğin bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt II, s. 466-467; Zehebî, *Si-
yer*, cilt I, s. 976; Vajda, *a.g.e.*, s. 101, 103) Şia hakkındaki genel algıyı yansı-
maz. Devletin varlığı, cemaatin birlik ve uyumu için tehdit olarak görülme-
dikleri ve doktrinsel bir aşırılığa (*gulûv*) sürüklenmedikleri sürece Şia zende-
ka ile ilişkilendirilmemiştir.

87 Bu konuda bkz. Zebîdî, *a.g.e.*, cilt XXV, s. 418; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*,
Darû'l-Sâdir, Beyrut, 1990, cilt X, s. 147.

Ama kurbanların büyük bölümünün ortak özelliği, İslâm'ın katı tektanrıcılık anlayışına zıt şekilde düalist inançlarının taraftarları olduklarının farz edilmesi⁸⁸. Onlarla ilgili haklı-haksız korku ve kuşkular, İslâm'ı yakın geçmişte kabul edenlerle ilgili genel algıyı giderek kötüleştirdi ve işin içine bir şekilde etnik karışıklıklar da girdi. Devlet içindeki güç çatışmaları ve hatta sıradan siyasî hesaplaşmalar söz konusu olduğunda, zındıklık suçlaması en etkili mücadele ya da saldırma yollarından biri oldu. Bunun en önemli nedeni, Lewis'in tespitiyle,⁸⁹ heretizmin İslâmî literatürdeki karşılığı olarak kabul edilen *bid'at* ya da *gulûv* gibi terimlerle kıyaslandığında zendekanın suçlanan kişi açısından daha korkunç ve daha tehlikeli bir kesinliğe sahip olmasıydı. Bid'at ya da gulûvün cezası, İslâm âlimleri tarafından tanımlandığı şekliyle cehennem ateşinden fazlası değildi. Oysa zındıklık, kolluk kuvvetlerini harekete geçiren ve kişinin, hapis, sorgulama, işkence ve hatta idam gibi ağır bedeller ödemesine neden olabilecek bir suçlamaydı.⁹⁰

88 İbrahim, *a.g.e.*, s. 54; ayrıca bkz. Farouk Omar, "Some Observations on the Reign of the 'Abbâsîd Caliph al-Mahdî 185/775-169/785", *Arabica*, XXI/2 (1974), s. 140-141.

89 Lewis, *a.g.e.*, s. 55.

90 Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel, zındıkların durumunun irtidad edenlerden daha vahim olduğunu, onların samimi olarak tövbe ettiklerinden emin olunamayacağı için tövbe etmeleri beklenmeden katledilmeleri gerektiğini savunuyorlardı: Dârimî, *a.g.e.*, s. 272-273, 372.

“YASAMA” VE YARGI

*Allah'ın hükmü yeryüzünde [senin] yüzünü aydınlatmaya
devam ediyor,*

Ahkâm senin sorumluluğuna verildiğinden beri.¹

– EBÜ TEMMÂM, *Dîvân*, 248

Halifenin, kurduğu ya da idare ettiği siyasî düzenin vahiyle uyumlu olduğunu iddia edebilmesi için devletin ona uygun kurallarla yönetilmesi, bireyler arasındaki ilişkilerin ve bireylerin devletle olan ilişkilerinin vahye uygun şekilde tanzim edilmesi gerekiyordu. Kur'ân şerî hukukun birinci kaynağı olmakla birlikte temelde bir hukuk kitabı değildi. Bu yüzden Müslümanlar Kur'ân'da çözümü olmayan hukukî sorunların çözümü için en başından itibaren Peygamber'in söz ve davranışlarına müracaat ettiler. Ne var ki sünnet de toplumun ve hukukçuların gitgide çeşitlenen ihtiyaçlarını tam olarak karşılayamadı. Kur'ân ve sünnetin suskun kaldığı konuların ilahî iradeye uygun şekilde cevap bulması gerekiyordu. Buradaki mesele, bu büyük sorumluluğu kimin üstleneceği, bu görevin ne şekilde yerine getirileceği, hükümdarın devleti vahiyle çalışmadan nasıl idare edeceği, Allah'ın isteklerini nasıl bileceği ya da tek başına bu istekleri keşfetmek için yeterli olup olmadığıydı.

Klasik İslâm düşüncesinde hukuk kutsal kabul edildiğinden, halifenin şerî hükümler koyma yetkisi konusu, onun dinî oto-

1 Şiirde hitap edilen kişi halife Me'mûn'dur.

ritesinin sınırları ile ilgili bir tartışmaya dönüşür. Bu, karmaşık ve birbirine zıt düşüncelerin ileri sürüldüğü bir meseledir. M. Arkoun ve N. Ayubi, fıkıhın gelişiminin devletten bağımsız bir süreç olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu varsayım, fıkıhı, kurulu düzeni haklılaştırmak, aldıkları kararları meşrulaştırmak, Şiilik ve Haricilik gibi dinî-siyasî fırkalarla mücadele etmek isteyen siyasî otoritelerin fakihlerle yaptıkları iş birliğinin sonucu olarak görür.² Goldziher, devletle fukaha arasında bu türden bir ilişki olduğu varsayımını Abbasilerle sınırlandırmıştır. Ona göre Abbasilerin iktidara gelişi, bir ihtilal veya bir hanedan değişikliğinin ötesinde, din alanında derin bir dönüşümün başlangıcıydı. İslâm'a hak ettiği saygınlığı kazandırma vaadiyle iktidara gelen Abbasiler, Emevilerden farklı olduklarını ispat etmek zorundaydılar. Ayrıca hilafetteki hak iddialarını Peygamber'in akrabaları olmalarına dayandırdıklarından onun hatırasını canlı tutmak için azami gayret göstermeleri gerekiyordu. Bu yüzden kilise ve devletin iç içe olduğu Sâsânî yönetimini örnek alarak teokratik bir rejim kurdular. Böyle bir ortamda hem günlük hayatı hem de devleti tanzim etmek üzere şerî ahkâmın en ince ayrıntısına kadar keşfedilmesi icap etti. Bu da Abbasileri fakihlerle iş birliği yapmaya, şerî hukuku tedvin etme çalışmalarında onlara yardımcı ve destekçi olmaya itti.³ Bu varsayımın

-
- 2 Mohammed Arkoun, "İslâm'ın devletleşmesi" adını verdiği bir süreçten bahseder ve bu süreci şu şekilde izah eder: Peygamber hayattayken hukukî-siyasî kararlar, onunla Allah arasındaki irtibat nedeniyle sarsılmaz bir dinî temele sahipti. Ancak Peygamber'in halefleri, kurulu düzeni haklılaştırma ve aldıkları kararları meşrulaştırma sorunuyla karşı karşıya kaldılar. Şii ve Haricilerin iktidara olan muhalif tutumlarını dinî tezlere dönüştürmeleri, bu zarureti güçlendirdi. Bulunan çözüm, İslâm'a tüm karşıt argümanları fesheden standart bir yorum getirmektir. Bu, dinin herkes için zorunlu bir normlar bütünü haline getirilmesi, Kur'an ve sünnetin bütün tartışmalı hususları bağlayan bir ortodoksi oluşturacak biçimde tek bir elden yorumlanması demektir. Böylece Emeviler ve Abbasiler fakihlerden destek ve yardım alarak işe koyuldular. Ortaya çıkan şeyin adı *şariat* idi. Bu ittifak, şariatın ihtiva ettiği norm ve dinsel pratikleri ortodoks dine dönüştürdü ve onu kabul etmeyenleri, sapkın, cahil ve itaatsiz olarak etiketledi: "Hristiyanlık ve İslâm'da", s. 176-177; *İslâm Üzerine Düşünceler*, özl. bkz. s. 32-33, 51-52, 61-62; "İslâm Örneğine Göre Din ve Toplum", *İslâmî Araştırmalar*, çev. Ahmet Zeki Ünal, 14/3-4 (2001), s. 367, 374. Ayubi'nin konu hakkındaki değerlendirmesi için bkz. a.g.e., s. 11 vd.
- 3 Goldziher, *Introduction*, s. 44-47.

bir benzeri konuyu müstakil olarak ele alan bir çalışmada⁴ M. Q. Zaman tarafından etraflıca işlenmiş, yazar burada Sünnî ulemanın Me'mûn istisna erken Abbasi dönemi halifelerinden yardım ve himaye gördüğünü ve iki taraf arasında dinî-hukukî sorunların çözümünde çatışma şöyle dursun tam bir iş birliği olduğunu savunmuştur.

Arkoun, Ayubi, Goldziher ve Zaman'ın düşünceleri ile taban tabana zıt bir varsayım bulunur ve I. M. Lapidus'a aittir. O, halifelerin, dinî ve siyasî otoritenin Peygamber'in şahsında temsil edilmesi örneğini takip ederek ümmetin hem dinî hem de siyasî liderliğini üstlendiklerini kabul etmekle birlikte, bunun gerçekte sembolik bir durum olduğunu, dinî ve siyasî yaşamın birbirlerinden bağımsız değer, lider ve organizasyonlarla farklı otorite alanları geliştirdiklerini iddia etmiştir. Ona göre, İslâm toplumunda dinî cemaat, kurum ve faaliyetler devletten bağımsız şekilde geliştiler. Toplumun dinî yaşamını düzenleme ve Müslümanlara dinî konularda rehberlik etme işini devletle hiçbir bağı olmayan ulema sınıfı üstlendi. Böylece Peygamber zamanındaki din-devlet birlikteliği son buldu ve birbirinden kopuk iki otorite alanı oluştu. Lapidus, yol ayrımının Peygamber'in ölümünden sonraki iç savaş ve ayrılıkçı hareketlerle başladığını düşünür. Ama ona göre asıl dönüm noktası, Emevilerin iktidara gelişidir: Emevilerin iş başına gelmesiyle hilafet beklenmedik bir değişim geçirir. Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının izinden giden Emevi yönetimi, hilafeti emperyal bir karaktere büründürür. Artık ordunun hazır, yönetimin etkin ve kaynakların maksimum düzeyde olması gerekmektedir. Bu yüzden Emeviler, dini ihmal etme pahasına sadece devletin çıkarları ile meşgul olurlar. Abbasiler Emevi yönetiminin dinselliğini sorgulayarak iktidara gelseler de seleflerinkinden pek de farklı olmayan bir politika takip ederler. Bu süreçte dinî yaşamın kontrolünü, kendilerini Kur'ân, hadis, kelâm ve fıkıh alanlarında çalışmalar yapmaya adanmış kişiler üstlenir. 8. ve 9. yüzyıl boyunca Kur'ân çalışmaları, hadis, hukuk, teoloji ve mistisizm artık doğrudan hilafetle bağlantılı değildir; dinî oto-

rite, resmî görevi olmayan, devletten yardım ya da himaye görmeyen ulemaya geçmiştir.⁵ Lapidus, Peygamber'in ölümünden sonra devletin dinî temellerinin sarsıldığını düşünen Arkoun ve Goldziher ile mutabıktır. Ancak son ikisi, hilafetin din alimleriyle iş birliği içine girerek ve onlara meşruiyetini sorgulayan bütün tezleri geçersiz ilan eden bir hukuk külliyatı hazırlatarak bu durumu telafi etmeye çalıştığını söylerken, Lapidus dinî ve siyasî otoritenin bundan sonra aşamalı şekilde ve bir daha bir araya gelmemek üzere ayrıştığını savunmuştur.

Devletle din alimleri arasında resmî bir hukuk külliyatının ortaya çıkmasıyla sonuçlanan bir dayanışma olduğu teorisi, konuyla ilgili tüm gerçeği aydınlatacak kadar mükemmel bir teoriye benzememektedir. Aynı şey, siyaset ve hukukun (ya da dinin) mutlak şekilde farklı otorite alanları yarattığı düşüncesi için de geçerlidir. Her iki tezde de bir metodoloji hatası söz konusudur; zira karşıt yorumun zaman, mekân ve duruma göre geçerli olabileceği ihtimali görmezden gelinir ve bu uzun tarihsel süreç tek bir din-siyaset ilişkisi modeli üzerinden ilerletilir. Lapidus'un tezi, dinî otorite müminlerin dinî yaşamına yön veren kural ve pratikleri araştırma ve Allah'ın iradesine uygun şekilde beyan etme yetkisi ile sınırlandırıldığında anlam kazanır. Gerçekten de bu yetki din alimlerindeydi, ancak dinî otoritenin içini dolduran başka yetkiler de vardı ve bunlar da halifeye aitti. Üstelik hukuku tanımlama yetkisinin kime ait olduğu konusunda Lapidus'un iddia ettiğinin aksine din alimleri ile devlet arasında çatışma yaşanmadı⁶ ve hükümet kadılık kurumu vasıtasıyla sürece sınırlı da olsa resmî bir hüviyet kazandırabildi.

Sünnî teoride hukuk Allah tarafından vazedilmiştir; bu yüzden yasama spekülasyona açık beşerî bir faaliyet değil, Allah'ın iradesini açığa çıkarma çabasıdır. İnsana düşen görev yasa yap-

5 Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), s. 363-385 ve "State and Religion in Islamic Societies", *Past and Present*, 151 (1996), s. 3-27.

6 Bu konuda bkz. Zaman, *Religion and Politics*, s. 208-210; aynı yazar, "The Caliphs, the 'Ulamâ' and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997), özl. s. 1-4.

mak değil, zaten Allah tarafından tayin edilmiş olan hukuku keşfetmek ve bilmekten ibarettir.⁷ Sadece nitelikli müçtehitler bu görevi ifa edebilirler. Peygamber'den sonra hiç kimseye şeriâtın kaynaklarına (Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyâs) dayanmaksızın fetva verme yetkisi tanınmamıştır. Dolayısıyla fetva verebilmek için bu kaynaklara mükemmel şekilde vakıf olmak gerekir.⁸ İdeal yönetim, yasama gücünden yoksundur. Halifenin görevi, kutsal hukuku korumak ve yürürlüğe koymakla sınırlıdır. İlk dört halife ve Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz'in istisnai bir durumu vardır; onlar Peygamber'in sünnetini çok iyi bilmeleri hasebiyle hukuku keşfetme ve yorumlama salahiyetine sahip olmuşlardır. Ancak bir kurum olarak hilafet bu yetkiden mahrumdur.

Halifenin hukuku tedvin etmesi ya da ettirmesi hem teoride hem de uygulamada olağandışıydı. Siyasî ve toplumsal düzenin simgesi olarak görülen halifenin önemi ve gerekliliğinden şüphe duyulmuyordu. Ancak hukuk, halifenin akıl, muhakeme ve fikhî yetkinliğinden çıkan bir şey olarak tasavvur edilmedi. Halife, yasa koyucu olmaktan çok hukukî ilkelerin işlevsel olmasını sağlayacak tedbirler almakla görevliydi. Bu, Allah'ın iradesini açığa çıkarma görevinden daha az önemli değildi, çünkü yasaları uygulamayı mümkün kılan araçlar onun elindeydi.⁹

7 Lambton, *a.g.e.*, s. 1; Coulson, "The State and the Individual", s. 50; Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 169; Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 38. Ömer b. Abdülaziz'e atfedilen şu sözler bu anlayışı yansıtır: "Ey İnsanlar! Ben kanun koyucu değil, tâbiyim. Hâkim değil, uygulayıcıyım. Hiçbirinizden daha hayırlı değilim. Üstelik içinizde yükü en ağır olan kişiyim": Vâsıtî, *a.g.e.*, s. 187. Tâhir b. Hüseyin'in mektubunda da bu düşünce işlenmiştir: "Bilesin ki kaza Allah'tandır. ... Kaza Allah'ın yeryüzünde insanların ahvalini düzenleyip dosdoğru olmalarını sağlayan mizanıdır. Kazada meselenin hükme bağlanıp adaletin uygulanması ile raiyyenin ahvali iyileşir, yol güvenliği sağlanır, mazlum hakkını talep eder": Taberî, *a.g.e.*, s. 1798.

8 Şâfi'i, *a.g.e.*, s. 339, ayrıca bkz. s. 272.

9 Paul Heck, "Law in 'Abbasid Political Thought from Ibn al-Muqaffa' (d. 139/756) to Qudâma b. Ja'far (d. 337/948)", *'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*, ed. James E. Montgomery, Peeters Publishers, Leuven 2004, s. 85. Kudâma b. Ca'fer bu düşüncüyü bir hadis nakleterek dile getirmiştir: "Allah [insanları] sultan aracılığıyla Kur'ân aracılığıyla olduğundan daha fazla [günahıtan] sakındırır." Kudâma hadisi şerh ederken halifenin şerî hukuku tatbik etme rolünün önemine şu sözlerle değinmiş-

Ne var ki halife, Allah'ın iradesinin yeryüzünde tecelli etmesini sağlayacak mekanizmanın kendisi değil bir parçasıydı. Bu mekanizmayı tek başına çalıştırmak gibi ayrıcalıklı bir otoriteye sahip değildi. Bu konuda ulemanın uzmanlığına güvenmesi gerekiyordu. Böylece boşluk doldurma işi, yani Kur'an ve hadislerin suskun olduğu konularda yorum ve içtihat yapma salahiyeti fakihlere bırakıldı.¹⁰

Yasama ve yürütme, daha doğrusu hukuku yorumlama ve hukuku uygulama görevlerini tefrik eden bu anlayış, ilk defa Abbasi döneminin başlarında kâtip Abdullah İbnü'l-Mukaffa tarafından sorgulandı. O, isim zikretmeksizin *Emîrû'l-Mü'minîn*'e hitaben yazdığı ve devlet yönetimine dair nasihatlerde bulunduğu bir risalede¹¹ (*Risâle fî's-Sahâbe*) halifenin özel

tir: "Kur'an hikmetler ve öğütler kitabı olup insanları cennete teşvik etmekte, cehennemden korkutmaktadır; ne var ki insanların çoğu cezalandırılmadıkça ve terbiye edilmedikçe vaaz ve ikazdan bir şey anlamazlar." A.g.e., s. 440.

- 10 Ulemanın bu ayrıcalığını işleyen çeşitli hadisler bulunur: "Şüphesiz Allah, [Kitabının] bilgisi ile bazı toplulukları yüceltir." "Yeryüzündeki alimler, gökyüzünde [parlayan] yıldızlara benzer ki karada ve denizde karanlık bastığında onlarla yol bulunur." "Büyüklerimize hürmet, küçüklerimize merhamet etmeyen ve alimlerimizin konumunu kabul etmeyen kişi, benim ümmetimden değildir." "Allah kimin hayrını isterse, onu dinde fakih yapar." "Alimler peygamberlerin varisleridir. Peygamberler ne dinar bırakırlar ne de dirhem. Geride bıraktıkları sadece ilimdir": Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, cilt I, s. 230 vd. Başka örnekler için bkz. Buhârî, *Sahîh*, cilt I, s. 233, 243-244, 246; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, s. 186; Mâverîdî, *Maddî ve Manevî*, s. 112-116, 176. M. Montgomery Watt, ulemanın hukuku tanımlamadaki ayrıcalıklı rolünü Kur'an ile ilişkilendirir ki yukarıda zikredilen ilk hadis bu yoruma çok uygundur. Watt'a göre, örneğin Roma İmparatorluğu'nda hukukun din adamlarının kontrolünde olmamasının nedeni kutsal bir kitabın bulunmamasıydı. Oysa Kur'an, onu tefsir etme becerisine sahip olanlara zımnî olarak dinî bir prestij ve hatta otorite bağışladı: "The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires", *Numen*, 9/2 (1962), s. 126-127.

- 11 Risalenin Mansûr'a hitaben kaleme alındığına dair çok az şüphe vardır. Bu konuda bkz. F. Gabrieli, "İbn al-Muqaffa", *Encyclopaedia of Islam*, cilt III, ed. B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat ve J. Schacht, Brill, Leiden, 1986, s. 884; J. D. Latham, "İbn al-Muqaffa' and Early 'Abbasid Prose", *'Abbasid Belles-Lettres*, ed. J. Ashtiani, T. M. Johnstone, J. D. Latham, J. B. Serjenat ve G. R. Smith, Cambridge University Press, 1990, s. 64. S. A. Arjomand, risalenin Mansûr için değil, ilk Abbasi halifesi Seffâh'ın ölümünden hemen sonra kimin halife olacağı konusunda ortaya çıkan siyasi kriz esnasında Mansûr'un amcalarının oluşturduğu muhalif hizip için bir ihtilal programı olarak yazıldığını düşünür: "Abd Allah Ibn Al-Muqaffa", s. 26, 30-31.

bir kanun koyma yetkisine sahip olması gerektiğini ileri sürdü ve bu düşüncayı hukukta beşerî muhakemenin (re'y) zorunlu olduğu varsayımına dayandırdı.¹² Ona göre, din ve akıl insanların esenliği için eşit derecede önemliydi. Zira Allah, onlara ancak akıl yoluyla bilinecek, anlaşılacak ve keşfedilecek bir din vermiş ve vahiyde yer almayan bütün konuları beşerî muhakemeye terk etmişti.¹³ İşte vahyin ve sünnetin cevapsız bıraktığı sorularda devreye girmesi gereken yorum ve karar mekanizması yöneticilerin (vülâtü'l-emr) uhdesinde olmalıydı:

Allah yönetim ve tedbir işini akıl yürütmeye (re'y) bırakmış, akıl yürütmeyi ise emir sahiplerine havale etmiştir. İnsanların bu işte, meşveret durumunda fikir verme, çağrı durumunda icabet, perde arkasında nasihat dışında bir hakkı yoktur.¹⁴

İbnü'l-Mukaffa', hukukun bir kısmının ihtilaf ve tartışmaya kapalı kati kurallardan oluştuğu şeklindeki konsensüsü paylaşmıştır. Hukukun bu müsebbet bölümü, halife ve fakiherlerin takdir, akıl yürütme ve değiştirme yetkisine sahip olmadıkları “namaz, oruç, hac, *hudud*, helal ve haramlar”dan müteşekkildir. Eğer imam bu alana girmeye kalkışırsa, insanların ona itaat etme yükümlülüğü ortadan kalkacaktır.¹⁵ Hukukun beşerî muhakemeye açık olan alanına ise herkes değil, sadece siyasi otoriteyi elinde bulunduran kişi girebilir. Onun geniş yorum ve takdir yetkisine sahip olduğu konular şunlardır: Ordunun idaresi, ganimetlerin toplanması ve dağıtılması, memur atama ve azletme, hakkında sünnet (eser) olmayan konularda akıl yürüterek karar verme, Kur'an ve sünnete göre *had* ve hükümleri tatbik etme, düşmanla savaş ve barış yapma, Müslümanlar için para tedarik etme ve harcama.¹⁶ Bu konular, fıkıhın önemli bir

12 Bu konuda bkz. Heck, *a.g.e.*, s. 83-109; Joseph E. Lowry, “The First Islamic Legal Theory: Ibn al-Muqaffa' on Interpretation, Authority and the Structure of the Law”, *Journal of the American Oriental Society*, 128/1 (2008), s. 25-40; Goitein, “A Turning Point”, s. 120-135.

13 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 313.

14 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 313.

15 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 312.

16 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 312.

kısmını kapsar ve dolayısıyla halife için geniş bir yorum alanı oluşturur. İbnü'l-Mukaffa' halifenin *re'yini* bu kadar önemli yapan şeyi, hukukî karar ve yorumların bölgeden bölgeye sergilediği çeşitlilik ve bunun neden olduğu kaos olarak gösterir. Ona göre bir bölgede helal sayılan şey başka bir yerde haram sayılmakta, hatta aynı şehirde bu durum gözlemlenmektedir.¹⁷ Hukuk alanında yetki kullanan ve karar verenler keyfi davranmakta, Kur'an ve sünnetten delil getiremedikleri halde kendi görüşlerinde ısrar etmektedirler. Onlar sünnete bağlılık iddiasında bulunurlar; ama sünnet olduğunu iddia ettikleri şey, gerçekte Abdülmelik b. Mervân veya başka bir yöneticinin yerleş-tirdiği teamülden başka bir şey değildir.¹⁸

İbnü'l-Mukaffa', hukuk alanındaki farklı görüş ve uygulamaları etkili devlet idaresi için engel olarak gördü. Ona göre sünnete aykırı ve birbirinden farklı uygulamaların ortaya çıkmasına sebep olan keyfilik, halifenin konuya müdahalesini gerektiriyordu. Başka deyişle hukuk alanındaki karmaşayı ortadan kaldıran nihai bir karar merci olmalıydı ve halife bu iş için en uygun kişiydi. Devlet başkanı farklı görüş ve bu görüşlere delil gösterilen sünnetlerin kendisine yazılı olarak iletilmesini istemeli, gerekli değerlendirmeyi yaptıktan sonra Allah'ın kendisine ilham ettiği görüşü ortaya koymalı ve buna aykırı olan hükümleri geçersiz kılmalıydı. Ancak bu yolla doğru ve yanlışın iç içe geçtiği kurallar, birleşik, yol gösterici ve tutarlı bir doktrine dönüşebilirdi.¹⁹ Halife ordu için de benzer bir müdahalede bulunmalıydı, çünkü orduda halifeye insanüstü vasıf-

17 Bu sorun, içtihat yapmaya yetkili din alimlerinin İslâm coğrafyasının farklı yerlerine dağılmış olmalarından ve sahih kabul edilen sünnet malzemesinin kişi ve bölgeye göre farklılık göstermesinden kaynaklanıyordu. İbnü'l-Mukaffa'nın bu düşünceleri dile getirdiği dönemde mezhepler henüz tam anlamıyla teşekkül etmemişti. Sünnet henüz tedvin edilmediği için Müslümanların Kur'an dışında müşterek şekilde başvurabilecekleri yazılı metinler yoktu ya da sınırlıydı. Bu yüzden Şam'daki müftünün bildiği sünneti Mısır'daki müftü bilmeyebilir, buna bağlı olarak bu iki kişi aynı konu hakkında farklı fetvalar verebilirlerdi: Abdulvahhâb Hallâf, *İslâm Teşrii Tarihi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970, s. 28-29.

18 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 316-317.

19 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 317.

lar atfeden, örneğin “halife dağlara yürümelerini emretse bunun mümkün olacağına inanacak ya da kıblenin yönünü değiştirse buna itiraz etmeyecek” kişiler vardı.²⁰ İnanç konusunda tam bir kafa karışıklığı içinde bulunan bu kişilerin tehlikeli olabileceğini düşünen İbnü'l-Mukaffa', halifeye onlara nasıl davranmaları ve nelere inanmaları gerektiğini bildirmeyi önerdi. Böylece onlar kontrolden çıkmayacak ve halife tarafından yerleştirilen örneğe uygun bir yaşam sürdürmeye mecbur kalacaklardı.²¹

Halife için tasarladığı bu kuşatıcı otorite modeli, İbnü'l-Mukaffa'nın İran kökenli ve yakın bir geçmişte İslâm dinini kabul eden biri olarak Sâsâni örneğini takip ettiğini, ama bunu yaparken bu modeli İslâm dini ile uyumlu hale getirmeye çalıştığını düşündürülebilir. Ancak Sâsâni hükümdarları yarı-tanrı kabul edilmelerine rağmen Zerdüşt “kilisenin” başı değildiler ve hukuku kodifiye etmek gibi bir sorumluluk üstlenmediler.²² İbnü'l-Mukaffa'nın halifeye “kanun koyucu” olmayı teklif etmesi onu bir istikrar unsuru olarak gördüğündendi. Halifeye hukuku tedvin etme sorumluluğu yanında, orduya yapmaları ve yapmamaları gereken şeyleri gösteren resmî bir yazı kaleme alma tavsiyesi de aynı istikrar arayışının bir sonucuydu; bu yolla halifenin ordu içinde tepki ve kargaşaya sebep olabilecek fanatik unsurları dizginleyip onun sevk ve idaresini kolaylaştırabileceğine inanıyordu.

Arkoun, İbnü'l-Mukaffa'nın “Abbasi hilafetinin imparatorluk vizyonuna uyarlanmış birleştirici İslâmî yasa kavramını” tanımladığını ve sonrasında bu eğilimin hukukçu, ilahiyatçı, filozof, edip, kâtip ve vakanüvislerden oluşan seçkinlerin çalışmalarını yönlendirdiğini iddia etmiştir.²³ İbnü'l-Mukaffa'nın hukukta tekbiçimlilik vurgusunun fakihler üzerinde etkili oldu-

20 İbnü'l-Mukaffa' bu sözlerle, Mansûr'a uluhiyet atfeden Râvendîyye isimli topluluğu kastetmekteydi.

21 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 311.

22 Arjomand, “‘Abd Allah Ibn Al-Muqaffa’”, s. 135; Goitein, “A Turning Point”, s. 130. Aksi görüş için bkz. Zaman, “The Caliphs”, s. 5-6; Shaked, “From Iran to Islam: Notes”, s. 37-40.

23 Arkoun, “İslâm Örneğine Göre”, s. 74.

ğunu gösteren işaretler yoktur; fakihlerin daha önce olduğu gibi bundan sonra da halifeyi ayrıcalıklı içtihat otoritesi olarak görmedikleri ise kesindir. Sonraki süreçte sadece Basra kadısı 'Ubeydullah b. Hasan el-'Anberî (ö. 168/784) Mehdi'ye hitaben yazdığı bir mektupta halifenin şerî hukukun tanımlanmasındaki rolünü izah ederken İbnü'l-Mukaffa'a az da olsa yaklaşmıştır. Ona göre herhangi bir konuda şerî bir hüküm aranırken sırasıyla Kur'an, Peygamber'in sünneti ve fakihlerin icmâsına, eğer bu üç kaynak konu hakkında hiçbir şey söylemiyorsa hâkimin içtihadına başvurulur. Halifenin bir müçtehid bu iş için görevlendirme yetkisi vardır ve böyle bir durumda müçtehit ilim ehli ile istişare ederek konuya açıklık getirmelidir.²⁴ Daha da önemlisi, çözümünü Kur'an ve sünnette olmayan ve imam-ları sıkıntıya sokan konuların ele alınmasında hiç kimse halifeden (*veliyü emri'l-müslimîn ve imâm cemâ'atihim*) daha ayrıcalıklı değildir, aksine mesele kendisine iletmeli, vereceği karara razı olunmalıdır.²⁵

Halifeyi bir fıkıh otoritesi ya da fikhî yetkileri olan biri olarak tahayyül etmeleri bakımından İbnü'l-Mukaffa' ve 'Anberî'nin kayda değer örnekler olduğuna şüphe yok. Ama onların düşüncelerinin pratikteki anlamı üzerine de düşünmek gerekiyor. İbnü'l-Mukaffa'nın teklifi Mansûr tarafından ciddiye alınmadığı²⁶ gibi 'Anberî de Mehdi'yi etkileyememiş gözüküyor. Nitekim Goitein'in iddia ettiğinin aksine İbnü'l-Mukaffa'nın din ve devlet arasında öngördüğü ilişki kesinlikle marjinaldi ve başarısızlığa mahkûmdu. Goitein, İbnü'l-Mukaffa'nın halife için tasarladığı otorite modelini, kilise başı olan, piskoposları toplantıya çağırın ve teolojik konularda istediği kararları alabilen Bi-

24 Vekî, *a.g.e.*, s. 298; Zaman, "The Caliphs", s. 9.

25 Vekî, *a.g.e.*, s. 300; Zaman, "The Caliphs", s. 10-11.

26 Mansûr'un İbnü'l-Mukaffa'nın ölümünde doğrudan veya dolaylı şekilde parmağı olduğu bile söylenir: Ya'kûbî, *Târîh*, cilt II, s. 305; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 173-174; Belâzûrî, *Ensâb*, s. 222-223; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 56. Mansûr, oğlu ve veliahdı Mehdi'ye bıraktığı devlet yönetimine dair nasihatler içeren vasiyette halifenin şerî hüküm koyma yetkisine değinmemiş, oğluna sadece suç işleyenlere meşru cezalar vermesini ve bu konuda aşırıya kaçmamasını tavsiye etmiştir: Taberî, *a.g.e.*, s. 1604.

zans imparatorunun durumuna benzetmiş, düşüncelerini Abbasilerin iktidara gelmesinden birkaç yıl sonra dile getirdiğini ve böyle bir zamanda halifenin en yüksek dinî otorite sayılması gerektiği düşüncesinin son derece doğal olduğunu söylemiştir.²⁷ Ancak sonraki süreç İbnü'l-Mukaffa'nın düşüncelerinin İslâm devlet ve toplumundaki eğilimlerle uyumlu olmadığını gösterir. Geniş ve farklı doktrinlerden oluşan fikhî birikimi tek bir kişinin tefsirine indirgemek için artık çok geçti²⁸ ve fıkıh mezheplerinin teşekkülü, hukuk alanındaki karışıklık sorununu kısmen de olsa gidermekteydi. Erken Abbasi döneminde, Emevi döneminde olduğu gibi²⁹ hukukun bizzat hükümet tarafından tedvin edilmeye çalışıldığına dair hiçbir kanıt yoktur. Bir rivayette, Hârûn er-Reşîd'in (bazen bu halife Mansûr ya da Me'mûn olur) Mâlik b. Enes'e *el-Muvattâ'* isimli çalışmasını tüm ülkede geçerli hale getirmeyi teklif ettiği, ama Mâlik'in bu öneriyi fakihlerin içtihat hürriyetinin kısıtlanmasını istemediği için reddettiği söylenir.³⁰ Mâlik gibi Abbâsî hüküme-

27 Goitein, "A Turning Point", s. 124, 130. Ayrıca bkz. Schacht, *a.g.e.*, s. 65.

28 Lowry, *a.g.e.*, s. 40.

29 Sadece birkaç rivayette Ömer b. Abdülaziz'in sünnetin tedvin edilmesi için gösterdiği çabalardan bahsedilir. Böyle bir rivayette Ömer b. Abdülaziz'in ilim ve ulemanın yok olmasından korktuğu için Medine valisine Peygamber'in hadislerini araştırmasını emrettiği söylenir: Bağdâdî (Ebû Bekir), *Takyîdû'l-İlm*, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2001, s. 107-108. Başka bir rivayete göre Ömer b. Abdülaziz bütün eyalet valilerine fikhî konularda İbn Şihâb ez-Zühri'nin görüşlerinin dikkate alınmasını, çünkü geçmiş zamanların sünneti hakkında ondan daha bilgili birinin bulunmadığını bildirmişti: İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt IV, s. 177.

30 İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, nşr. Sâmî Enver Câhîn, Dârü'l-Hadis, Kahire, 2009, cilt V, s. 253; Zehebî, *Siyer*, cilt III, s. 3153; İbn Sa'd, *a.g.e.*, cilt V, s. 468. İbn Haldûn daha farklı bir anlatı verir. Burada adı geçen halife, Hârûn değil Mansûr'dur. Rivayette Mansûr şu sözlerle Mâlik b. Enes'i bir fıkıh kitabı telif etmeye teşvik eder: "Yeryüzünde senden ve benden daha alim biri kalmamıştır. Beni hilafet meşgul etmektedir. Sen halk için faydalacakları bir kitap yaz. Bu kitapta İbn Abbâs'ın ruhsatlarından ve İbn Ömer'in gösterdiği şiddet ve titizlikten uzak dur. ... Eser halkın haline gayet uygun olsun." *A.g.e.*, cilt I, s. 177. İstisnai sayılabilecek başka bir kayıttaki Basra valisi Süleyman b. Ali'nin Kûfeli alim Muhammed b. es-Sâ'ib'i Basra'ya getirttiği ve ona insanlara Kur'ân tefsiri yazdırma görevi verdiği söylenir. İbnü's-Sâ'ib görevi kabul eder ve çalışmaya koyulur. Sıra Tevbe suresindeki bir ayete geldiğinde insanlar İbnü's-Sâ'ib'in getirdiği açıklamaya itiraz ederler. Mesele Süleyman b. Ali'ye götürülür ve o, İbnü's-Sâ'ib'in yaptığı tefsirin yazıya geçirilmesi-

ti ile sorunlu ilişkileri olan birine böyle bir teklifin gittiğini hayal etmek zordur. Rivayetin sahih olduğu kabul edilse bile halifenin girişimi İbnü'l-Mukaffa'nın tefsir ve teşriî salâhiyetine sahip halife tasavvuruna uymaz. Mâlik'in teklifi kabul etmesi halifeyi yasa-yapıcı otoriteye dönüştürmeyecek, halifenin müdahalesi, spesifik bir hukuk çalışmasını tüm ülkede geçerli hale getirmekle sınırlı kalacaktı.³¹ Aslında ehl-i sünnete göre, imâmın içtihat yapma ehliyetine ya da hukuku yorumlama becerisi anlamına gelen *ilme* sahip olması gerekiyordu.³² Uygulamada ise taht adaylarında şerî hükümler istinbat etme yeteneğine sahip olma şartı aranmamaktaydı. Daha doğrusu, fakihlerden fetva istemesi ve adil kadılar tayin etmesi şartıyla halifenin müçtehit olmamasında bir sakınca yoktu.³³ Halife ya da halife adayı dinî bir eğitimden geçse bile, onların hukuk alanındaki otoritesi herhangi bir nitelikli müçtehidin otoritesinden daha geniş değildi.³⁴ İmâmın Peygamber'in sahip olduğu türden bir dinî otoriteye sahip olduğu düşüncesi, daha ziyade Şîî çevrelere aitti. Başkadı Ebû Yûsuf, Allah'ın hükümdarları İslâm cemaatinin refah ve esenliğini güvence altına almak için ilahî rehberliğin aracıları olarak seçtiğini söylüyordu.³⁵ Ama bu sözler sadece, reayanın halifeye itaatini garanti altına alması umulan geniş ideolojik söylemin parçasıydı ve halifenin şerî hükümler koyma yetkisine sahip olduğuna dair herhangi bir ima içermemekteydi. Bütününe bakıldığında *Kitâbu'l-Harâc*, yasama yetkisinden yoksun iktidar olgusunu tasdikler. Ebû Yûsuf birçok hukukî konuda halifeyi karar mercii olarak gösterir; ancak ona göre halife, tek başına ve dilediği gibi yasa çıkaran değil, değişik hukukî görüşler içinden seçim yapma ehliyeti olan biridir.³⁶ Yahya b. Âdem'in (ö. 203/818) *Kitâbu'l-Harâc*'ı ve Ebû 'Ubeyd

ni emreder: İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 152.

31 Goitein, "A Turning Point", s. 124.

32 Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 276; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 276.

33 İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 428.

34 Coulson, "The State and the Individual", s. 50.

35 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 15.

36 Örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 69-70, 72-73, 75-76, 81-82, 107, 193, 213, 226.

Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-Emvâl*'inde de aynı durum söz konusudur. Her iki fakih de halifeye kendi beşerî muhakemesine göre hukukî görüş bildirme hakkı tanımaz, sadece onun Peygamber ve sahabenin uygulamalarını temel alarak oluşturulmuş farklı hukukî görüşler arasında seçim yapma ve takdir yetkisi kullanma hakkını vurgular.³⁷ Üstelik halifenin bu yetkiyi kullanacağı konular sınırlıdır³⁸ ve onun önünde belirli seçenekler vardır. Halifenin görevi, din ve kamu menfaatini gözeterek bu seçeneklerden birine yönelmektir. Dolayısıyla o, sınırları çizilmiş bir takdir yetkisine sahiptir,³⁹ hatta belirli konularda hiçbir yetkisi yoktur.

Yöneticilerin dinî-hukukî konularda görüş bildirdiklerine ya da kadıların halifelerden gelen talimatlara göre bazı hukukî icraatlarda bulunduklarına dair rivayetlerde bilhassa ilk dört halifenin ve Emevi halifelerinden Ömer b. Abdülaziz ile Abdülmelik b. Mervân'ın isimleri geçer.⁴⁰ Abbasi yöneticilerinin isimlerini de bu türden rivayetlerde görmek mümkün olmakla birlikte bunların sayısı sınırlıdır.⁴¹ Ebû 'Ubeyd (ö. 224/838)

- 37 Yahyâ b. Âdem, *a.g.e.*, s. 19-20, 23, 26, 40, 45; Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 54, 123, 126, 233, 238, 266-267, 420-421, 449. Ayrıca bkz. Cengiz Kallek, "Yahyâ Ibn Âdam's Kitâb al-Kharâdj: Religious Guidelines for Public Finance", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 44/2 (2001), s. 111, 119; Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, s. 206-207.
- 38 Fethedilen arazilerin askerler arasında paylaştırılıp paylaştırılmayacağı, kiracı statüsüyle yerli halka bırakılması durumunda elde edilen gelirin nerelere harcanacağı, ele geçirilen esirlere ne yapılacağı, işlenmeyen araziye ne olacağı, savaşçılara hangi durumda ek ödeme yapılacağı.
- 39 Tâhir'in mektubunda bu durum, yöneticinin ceza verirken o zamana kadarki tatbikata (*es-sünenü'l-ma'rûfe*) göre hareket etmesi ve bidat çıkarmaması tavsiyesiyle ifade edilir: Taberî, *a.g.e.*, s. 1797.
- 40 Örnekler için bkz. Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 36, 46-51; Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005, s. 44-45. Abdülmelik b. Mervân'ın (*el-halîfetü'l-fakîh*) fakihliği hakkında bkz. Zehebî, *Siyer*, cilt II, s. 2583-2584; İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 459; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 172, 175. Ayrıca bkz. Crone-Hinds, *a.g.e.*, s. 91.
- 41 Örnekler için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1500; Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 311-312; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 487, 625-626, 718. Bazı Abbasi halifelerinden hadis râvisi olarak söz edilmesi [örnekler için bkz. Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 322-323; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 206, 208, 218, 246] onların müctehit oldukları anlamına gelmez. Erken Abbasi döneminde yöneticinin ibadet ritüelleri ile ilgili düzenleme ya da değişiklik yapma teşebbüsünde bulunduğu

valilerin siyasî konularla ilgili fikhî bir mülâhaza gerektiğinde bile halifeye değil din alimlerine danıştıklarını gösteren bir kayıt verir: Buna göre *suğûr* (hudut bölgesi) valisi Abdülmelik b. Sâlih, Kıbrıs ahalisine hükümetle yaptığı anlaşmayı ihlal ettiklerini düşündüğü için savaş açmak niyetindedir. Bunun hukuken doğru olup olmadığını öğrenmek üzere aralarında Mâlik b. Enes, Ebû İshâk el-Fezârî, Süfyân b. 'Uyeyne, İsmâil b. Ay-yâş'ın da olduğu bir grup fakihe yazarak onlardan konu hakkında görüş bildirmelerini ister. Ebû 'Ubeyd görüşü istenen fakihlerin valiye gönderdikleri mektupları divandan bizzat çıkardığını söyler ve bunların bir kopyasını verir.⁴² Burada bir valinin savaş açıp açmama gibi önemli bir siyasî meselede vereceği kararı belirleyecek fikhî görüş, halife değil ulemadan talep edilmiştir. Fakihlerin fetvalarına müracaat eden ve onlardan gelen talimatlara göre hareket eden kişinin bizzat halife olduğu rivayetler de vardır.⁴³ Halifelere din alimleri ile istişare etmeleri

dair birkaç rivayet bulunuyor. Bunlardan biri, Basra valisi Süleyman b. Ali'nin bayramlarda namazı hutbenin önüne geçirdiğini söyler: Belâzürî, *Ensâb*, s. 91. Diğer örnekte müdahalede bulunan kişi Me'mûn'dur. O, askerlerine namaza başlamadan önce ve namazdan sonra ayağa kalkarak tekbir getirmelerini emretmiştir: İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 144; Ya'kûbî, *Târih*, cilt II, s. 427; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 650.

42 Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 279. Ayrıca bkz. Belâzürî, *el-Büldân*, s. 182.

43 148/765 yılında Musul halkı isyan ettiğinde Mansûr; Ebû Hanife, İbn Ebi Leyla ve İbn Şübrûme'yi çağırır ve onlara Musulluların kendisine biat ettiklerinde isyan çıkarmayacaklarına dair söz verdiklerini hatırlatarak bu durumda onların can ve mal dokunulmazlıklarının kalkıp kalkmadığını sorar. Ebû Hanife, onları cezalandırmanın hukuken doğru olmadığı şeklinde görüş bildirir. Mansûr, birkaç gün düşündükten sonra Ebû Hanife'nin görüşüne uyar: İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 825; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 419-420. Mehdi, İsa b. Musa'yı veliahtlıktan azledip oğlu Musa'ya (Hâdi) biat almak istediğinde din alimlerine müracaat eder. Çünkü daha önce İsa'yı veliahtlıktan azletmesi durumunda mal varlığı, eşleri ve kölelerinin kendisine haram olacağına dair yemin etmiştir. Fakihler, halifenin yeminini bozması için İsa'ya tazminat ödemesi gerektiğine hükmederler ve Mehdi fakihlerin fetvası doğrultusunda İsa'ya ödeme yapar: Taberî, *a.g.e.*, s. 1612. Hârûn er-Reşid, Şii isyancı Yahya b. Abdullah b. Hasan'a verdiği emanı iptal etmek istediğinde fakihlerden fetva ister. Aralarında başkadî Ebû'l-Bahterî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin de olduğu bir toplantıda fakihlere eman metnini göstererek görüşlerini sorar. Muhammed, emanın bağlayıcı olduğu yönünde görüş bildirir. Ebû'l-Bahterî ise emanın geçersiz olduğuna dair bazı deliller gösterir. Hârûn, Ebû'l-Bahterî'nin başkadî olarak en iyisini bileceğini söyleyerek eman vesikasını yırtar: Taberî,

tavsiyesi içeren kayıtlar, onların karmaşık hukukî problemleri çözmek için gerekli olan fıkıh bilgisine sahip olmadıkları ya da böyle kabul edildiklerinin en açık göstergesidir.

Görülüyor ki halife şerî hukuku tanımlama işinin dışında tutulmuş, daha doğrusu –çoğu zaman– sınırlı fikhî donanımı bunu gerektirmişti. Şerî ahkâm üzerine yazılan eserler, din alimlerinin münferit ve devletten bağımsız olarak yürüttükleri çalışmaların ürünleriydi. Onlar bu iş için halife tarafından tayin edilmiş olmayıp⁴⁴ yetki ve otoritelerini fıkıh alanında sahip ol-

a.g.e., s. 1663-1664; Ibn Tıktakâ, a.g.e., s. 194; İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 401. Mısır valisi Musa b. İsa, Leys b. Sa'd'dan aldığı fetvayla kendisinden önceki valinin yıktırdığı kiliselerin yeniden inşa edilmesine izin verir: Kindî, *Vulât*, s. 156. Hârûn er-Reşid Ebû Yûsuf'tan haraç ve öşür tahsilatı konusunda bilgi veren ve bunun dışındaki diğer hukukî meseleler hakkında yeri geldiğinde bakıp istifade edeceği bir kitap yazmasını istemiştir: Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 13. Başka örnekler için bkz. Taberî, a.g.e., s. 1598; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 220; Ibnü'l-Esir, a.g.e., s. 871; Ibn Kesir, a.g.e., cilt IX-X, s. 610-611; Süyûtî *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 233-234; Ibn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., cilt I, s. 465; Kalkaşendî, a.g.e., cilt VIII, s. 255; İsbehânî, a.g.e., cilt VII, s. 226; A. Hamdi Furat, "Kâdilkudâtlık Müessesesinin Oluşumu ve İlk Kâdilkudâtlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2008), s. 110-111. Halifeler şahsi hukukî sorunlarını ve kadî mahkemelerinde çözüme kavuşturulamayan meseleleri de fakihlere götürmekteydiler. Mısır kadısı Gavs b. Süleyman, Mansûr ile karısı arasındaki hukukî bir anlaşmazlığı karara bağlamak üzere Irak'a getirilmiştir: Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 82. Mehdi, nikâhlı eşi Hayzûrân'a başka bir kadınla evlenmek istediğini söylemiş, Hayzûrân'ın buna itiraz etmesi üzerine karı-koca konu hakkında fetva vermesi için Süfyân es-Sevrî'ye danışmışlardır. Süfyân, Mehdi'nin eşleri arasında adaletsizlik yapacağını düşündüğü için evliliğe cevaz vermemiştir: Ibn Hallikân, a.g.e., cilt II, s. 389. Hârûn, babası Mehdi öldükten sonra onun cariyelerinden birini kendine istemiş, bu meseleye fikhî bir çözüm getirmesi için Ebû Yûsuf'a başvurmuştur: Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 233. Basra kadısı 'Ubeydullah b. Hasan'ın bir kişi aleyhinde verdiği hüküm halifeye şikâyet edilmiş, halife de Basra valisinden şehrin fakihlerini toplayıp verilen hükmü inceletmesini istemiştir: Vekî', a.g.e., s. 295. Basra kadısı Abdurrahman b. Muhammed, önüne gelen bir davayı uzun süre karara bağlayamamış, davacı bunun nedenini sorduğunda konunun kendisine karışık geldiğini, eğer isterse valiye veya halifeye yazarak onlardan meseleyi görüşmek üzere fakihleri toplamalarını isteyebileceğini söylemiştir: Vekî', a.g.e., s. 320. İstihbarat memurları her gün Mansûr'a kadıların önüne gelen davalarla ilgili bilgi verir, o da verilen hükümlerle ilgili şüpheli bulduğu hususları tetkik etmeleri için başka fakihlere bildirirdi: Taberî, a.g.e., s. 1601.

- 44 Vergi konusundaki ilk fıkıh kitabını telif eden Ebû 'Ubeydullah Muâviye b. Yesâr [Ibn Tıktakâ, a.g.e., s. 182] ile başta vergi olmak üzere çeşitli hukukî konular hakkında en erken fıkıh çalışmalarından birini kaleme alan Ebû Yûsuf, hükümetle bağlantılı olup tedvin çalışmalarına katkıda bulunan iki is-

dukları bilgi birikimine borçluydular.⁴⁵ Hatta İbn Haldûn'a bakılırsa devlet adamları siyasetle meşgul olduklarından ihtisas gerektiren ilim ve talimi başkalarına havale etmekle kalmamış, bu işle uğraşanları hakir görmüşlerdi.⁴⁶ Halifenin görevi, din alimlerinin beyan ettiği şekliyle şerî hükümleri uygulamaya koymaktı ve o sıradan bir Müslüman gibi şerî kurallara uymakla yükümlüydü.⁴⁷ Peki, idarî otoritelerin iradesinden kay-

tisnâî örnekti. Ebû 'Ubeydullah Mehdi'nin veziri, Ebû Yûsuf ise Hârûn er-Reşîd'in başkadısıydı.

- 45 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hallaq, *a.g.e.*, s. 63-66; Buckley, "On the Origins", s. 165-167, 179. Bazı alimlerin uzmanlaştıkları dinî ilimlerde "müminlerin emiri" (örneğin, *emîrül-mü'minin fi'l-hadîs*: hadis ilminde müminlerin emiri) diye isimlendirilmelerinin nedeni buydu. Örnekler için bkz. Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 62, 90. Suriyeli fakih Evzâ'i'nin tek başına yetmiş bin hukukî meseleyi çözüme kavuşturduğu söylenir: İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt III, s. 127; Zehebî, *Siyer*, cilt II, s. 2203. Süyûtî, hadis, fıkıh ve tefsirde tedvin ve kitap telifini başlatan ve sonradan otorite haline gelen din alimlerinin bir listesini vermiştir. Hiçbir resmî görevi olmayan ve geçimlerini farklı şekillerde temin eden alimlerden müteşekkil olan bu topluluğa, Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc, Ebû Hanîfe, Evzâ'i, Mâlik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, Abdullah b. el-Mübârek gibi isimler dahildir: *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 210. Ayrıca bkz. Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, s. 92; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 261.
- 46 İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 192-193.
- 47 Kaynaklarda halife –veya vali– aleyhine açılan davalarla ilgili kayıtlar vardır. Bu kayıtlar okuyucuya yöneticinin sıradan bir Müslüman gibi şeriata uyma yükümlülüğü olduğunu hatırlatır. Örneğin; Hâdi, bir bostanı gasp ettiği suçlamasıyla kadı Ebû Yûsuf'a şikâyet edilir. Halife bir gün Ebû Yûsuf'a davanın hangi aşamada olduğunu sorar. Ebû Yûsuf, karşı tarafın halifeden şahitlerinin doğruyu söylediklerine dair yemin etmesini istediğini bildirir. Bunun üzerine Hâdi bostanın davacı tarafa iade edilmesini emreder: Vekî', *a.g.e.*, s. 651. Benzer bir davada şikâyet edilen halife bu kez Mehdi'dir. Arazisinin Mehdi tarafından gasp edildiğini ileri süren bir adam meseleyi mahkemeye taşır. Kadı davacıyı dinledikten sonra halifeden açıklama ister. Mehdi arazinin kendisine ait olduğunda ısrar etse de kadı onun aleyhine karar verir. Mehdi hiçbir itirazda bulunmadan arazinin adama iade edilmesini emreder: Taberî, *a.g.e.*, s. 1633-1634; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 476. Parasının vali İsa b. Ca'fer tarafından gasp ettiğini iddia eden biri Bağdat kadısına başvurur. Kadı, İsa b. Ca'fer'i mahkemeye çağırır. İsa mahkemeye gelme hususunda zorluk çıkarsa da sonunda halife Hârûn er-Reşîd'in müdahalesiyle parayı davacıya iade etmeye razı olur: Vekî', *a.g.e.*, s. 673. Mehdi'nin kendisine ait olan bir eve el koyduğunu iddia eden bir adam Medine kadısına başvurur. Kadı Mehdi aleyhine karar verir ve halife evi iade etmek zorunda kalır: Vekî', *a.g.e.*, s. 170. Mansûr ile hasmı, aralarındaki meseleyi kadı Yahya b. Sa'îd'e iletirler. Kadı iki tarafa da eşit davranır ve "hilafetin izzeti şeriata uygulanmasına mani olmaz": *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 269. Basra'da civardaki arazilerin kendilerine ait olduğunu id-

naklanan bazı karar ve uygulamalar bir şekilde şerî hukuka gir-
miş olabilir mi? İbnü'l-Mukaffa' *Risâle fi's-Sahâbe*'de, günün fa-
kihlerinin Abdülmelik b. Mervân ve başka emirlerin uygula-
malarını sünnet kabul ettiklerini söyler.⁴⁸ Bu, Emevi dönemin-
de hükümetin irade ve karar mekanizmasından çıkan bazı pra-
tiklerin şerî hukuka dâhil edildiği anlamına gelir. Erken Abba-
si döneminde hukuk okullarının kristalleşmesi ve klasik fıkıh
usulünün kabul görmesi bunun tekrarını zorlaştırsa da İslâm'la
çelişmediği sürece hâlihazırdaki idarî pratiklerin şerîleştirilme-
si pekâlâ sürmüş olabilir. Zaten *icmâ* denilen şey, bir kurul ya
da meclisin düşünüp tasarlayarak vardığı bağlayıcı bir karar ya
da uzlaşma değil, sadece yaygın olanın daha sonradan kabul
edilişiydi. Kökeni ne olursa olsun yaygın ya da işlevsel bir tea-
mül, aklî ve dinî esaslar çerçevesinde değerlendirilip ideal hu-
kuk sistemine dâhil edilebilirdi.

Kadılık kurumu da hukuku tedvin etme işine çok sınırlı
ölçüde ve dolaylı olarak katkıda bulundu. Mahkemelerde
şerî kuralların bağlayıcılığı esas kabul edilmişti. Ama kadılar,
müçtehit olmaları durumunda⁴⁹ Kur'an'daki hukukî boşlukla-
rı doldurmanın yolu olan şahsi görüş (*re'y*) ve içtihat unsur-
larına başvurabiliyorlardı.⁵⁰ Örneğin Kur'an ancak sınırlı sa-
yıda suç için sabit ceza öngördüğünden, kadı mahkemeye in-
tikal eden farklı türde suçlar için yetkin bir müçtehit olarak
kendi görüşünü ortaya koyabilirdi. Kadıların içtihat yoluyla
vardıkları hükümler, pekâlâ benzer türdeki davalar için emsal

dia eden halk, halife Mehdi'yi kadı 'Ubeydullah b. Hasan el-'Anbarî'ye şikâ-
yet ederler. 'Ubeydullah araziye her iki tarafa da vermez: Mâverdi, *el-Ahkâ-
mu's-Sultâniyye*, s. 179. Başka örnekler için bkz. İbşihî, *a.g.e.*, s. 148; İbn Ke-
sîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 610; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 214.

48 İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 316-317.

49 Kadının fikhî konularda derin bilgiye sahip olması şart, ama müçtehit olma
zorunluluğu tartışmalıydı. Bazı mezhepler kadıda müçtehit olma şartı aran-
ken, bazıları içtihat yapma ehliyetine sahip olmayan kişilerin de kadılık ya-
pabileceklerini, bunların Kur'an ve sünnette geçmeyen konularda duydukları-
yla ya da başkalarının fetvalarıyla hüküm verebileceklerini savunuyorlar-
dı: İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-Hükkâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm*, Dârü'l-Fikr, byy. 1982,
s. 218; Fahrettin Atar, "Kadı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt XXIV, İstanbul,
2001, s. 67-68.

50 Vekî', *a.g.e.*, s. 298.

oluşturmuş ve uygun görüldüğü nispette ideal hukuk sistemi-ne dâhil edilmiş olabilir.⁵¹ Gerçi kadının yargı sürecinin gere-ği olarak şerî ahkâmı tanımlama işi yöneticilerden bağımsız bir uğraştı. Onlar, devletçe hazırlanmış ya da tanınmış bir tüzük veya hukuk külliyyatına bağlı olmadıkları gibi halifeye da-nışma, tamamen kadının özel tercihi ve özgür seçimidir.⁵² Üs-telik kadının herhangi bir fikhî meselede halifeye müracaat et-mesi, halifenin konu hakkında görüş bildirmesiyle değil etra-fındaki fakihleri toplayıp doğru hükmün ne olduğu konusun-da araştırma yapması ve neticeyi kadıya bildirmesi ile sonuç-lanırdı.

Emevi döneminde kadı, valinin adaletin tevziinden sorumlu olan temsilcisiydi; yetkilerini ondan almakta, genellikle onun tarafından atanıp azledilmektedir.⁵³ Bu durum valilerin kadı-yı ilgilendiren adlî meselelere müdahale etmelerine, dolayı-sıyla bir anlaşmazlığa sebebiyet veriyordu. [İbnü'l-Mukaffa'nın çağdaşı] Musa b. İsa el-Kisrevî isimli bir müellif, *Kadıların, gö-revlerini ifa ederken imam ve halifelerden gelen talimatlara uy-maları gerektiğini iddia eden kişilerin tutarsızlıkları* başlık-lı bir kitap yazmıştı.⁵⁴ Abbasilerin iktidara gelmesi ile birlik-te adlî sistemde bazı değişiklikler oldu. Mansûr döneminden itibaren kadıların daha çok halifeler tarafından atanıp azledil-dikleri yeni bir süreç başladı. Hârûn er-Reşîd döneminde baş-kadılık kurumu tesis edildi ve kadı atamalarının merkezden – ya halife ya da başkadı (*kâdî'l-kudât*) tarafından– yapılması da-ha düzenli bir hal aldı. Erken Abbasi döneminde bazı kadıların eskiden olduğu gibi valiler tarafından atandığı veya azledildi-

51 Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci ve Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 30.

52 Bu konu hakkında bkz. Hallaq, *a.g.e.*, s. 178-179.

53 Noel J. Coulson, "Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem", *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 18/2 (1956), s. 214; Michael G. Morony, "Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17 (1974), s. 132. Vekî' [Emevi döneminde] valilerin kaza işinden de sorumlu olduklarını, istedikleri kişileri kadı tayin edebildiklerini ve kadının valinin izni olmadan hiçbir yere gidemediklerini söyler: *A.g.e.*, s. 96-97.

54 İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inden iktibas eden: Crone ve Hinds, *a.g.e.*, s. 87.

ği görülse de⁵⁵ bunlar istisnai örneklerdi. Bu yeni durum, kadının artık valinin memuru olmaktan çıkıp doğrudan doğruya halifeye bağlı olacağı, dolayısıyla adli süreçte idarî otoritelerden gelen müdahale veya baskılara daha az maruz kalacağı anlamına geliyordu. Muhtemelen kadı atamalarını bizzat halifenin üstlenmesi, merkezileşme eğiliminin doğal sonucu olduğu kadar kadının adli yetkilerini bağımsızca kullanabilmesi için atılmış bir adımdı. Öte yandan kutsal hukuku detaylandırma ve standart hale getirme çabaları, onun etkinlik alanını ve gücünü genişletmekteydi. Ancak hem merkezden atama sistemi hem de şeriatın giderek genişleyen kuşatıcılığı, adli sürece dışarıdan yapılan baskı ve müdahaleleri bir ölçüde engelleyebildi.⁵⁶ Merkezden etkili bir kontrol yapmak her zaman mümkün olmadı. Pek çok durumda vali ve bazen halife, eskiden olduğu gibi kadının yetki alanına girebildi.⁵⁷ Kadı verdiği hükmü uy-

55 Örnekler için bkz. Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 115, 123, 128, 134; Vekî, *a.g.e.*, s. 131, 132, 137, 138, 165, 268, 585; Halife b. Hayyât, *a.g.e.*, s. 340-342, 353; el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik, s. 372.

56 Ulrich Rebstock'a göre kadı atamalarındaki merkezileşme, kadıyı halife veya onu temsil edenlere daha da bağlı hale getirmiş ve kadılık makamı, kadının adli bağımsızlığı pahasına siyasallaştırılmıştır: "A Qādî's Errors", *Islamic Law and Society*, 6/1 (1999), s. 14. Aksi görüş için bkz. Hallaq, *a.g.e.*, s. 83, 190-192.

57 Mısır kadısı Hayr b. Nu'aym zina iftirası ile suçlanan bir askeri tutuklatır. Ancak vali askeri hapisten çıkarır. Verdiği hükmün feshedildiğini öğrenen Hayr görevi bırakır ve asker hapishaneye iade edilmezse kadılığa geri dönmeyeceğini bildirir. Vali askeri iade etmez ve böylece Hayr'ın kadılığı düşer: İbnü'l-Mülakkın, *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, s. 112; Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 66; Vekî, *a.g.e.*, s. 637. Mısır valisi İbrahim b. Sâlih ve sâhibu'l-berid (posta müdürü) Sirâc b. Hâlid, bir konuda kadıdan kendi lehlerine hüküm vermesini isterler. Kadı bunu kabul etmeyince onu zehirleterek felç geçirmesine neden olurlar. Böylece halife başka birini kadı tayin etmek zorunda kalır: Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 80. Mısır kadısı 'İmrân b. Abdurrahman, içki içtiği için valinin kâtiplerinden birine *had* uygulamak ister; ancak vali buna engel olur. Bu yüzden 'İmrân, görevini bırakır: Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 41. Mısır kadısı İbrahim b. İshâk'ın aleyhinde hüküm verdiği bir adam valiye başvurur. Vali İbrahim'den verdiği hükmü feshetmesini ister. İbrahim bunu kabul etmez ve "hükümde şefa'at yoktur," diyerek görevi bırakır. Bunun üzerine vali başka birini kadı tayin eder: Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 123. Basra valisi Muhammed b. Süleyman kadı Mu'âz b. Mu'âz'ın tutuklattığı bir adamı hapisten çıkarır. Bunun üzerine Mu'âz görevi bırakır. Vali hemen başka bir kadı tayin eder; çünkü Hârûn er-Reşîd'in, istemediği birini tayin edeceğinden korkmuştur: Vekî, *a.g.e.*, s. 223-224. Mansûr, Şerîk b. Abdullah'ı Küfe kadısı tayin etmek ister. Ona "senin bana tavizsiz biri olduğun söylendi," deyince, Şerîk "size bu konuda güvenebilir miyim?"

gulamaya koyma hususunda kararlılık gösterdiğinde azledilme tehlikesiyle karşı karşıya kalırdı. Daha da önemlisi, belirli dava türlerinde kadının hiçbir otoritesi yoktu. Bugün hâkimin yetki alanına giren bazı vazifeler, aşağıda görüleceği üzere o dönemde vali, polis şefi veya muhtesibe aitti. Siyasî birimler, devlet menfaatini ilgilendirdiği düşünülen olaylarda yargı ve ceza infazını bizzat idare ediyorlardı.⁵⁸ Böyle müdahaleler din alimlerinin kadılık mesleğini tercih etmelerini zorlaştırdı. Onlar, kadı tayin edilmeleri durumunda görev alanıyla ilgili konularda yöneticilerin usulsüzlük ve müdahaleleriyle karşılaşabileceklerinin, dinî ahkâmın öngördüğü yasak ve yaptırımların askıya alınabileceğinin farkındaydılar. Bu yüzden birçok fakih, hükümetten gelen ısrar ve baskılara rağmen kadılık yapmaktan imtina etti. Kadılık yapmayı reddettiği için halifenin gazabını üstüne çeken, bu yüzden yaşamlarının sonuna kadar gizlenmek zorunda kalan alimler vardı. Daha atama aşamasında böyle bir baskıya maruz bırakılmak, meslek hayatın-

diye sorar. Halife garanti verir ve Şerik görevi kabul eder. O sırada Muhammed b. Süleyman Küfe valisidir. Şerik, işlediği bir suçtan dolayı valinin kâtibini tutuklatır. Vali kâtibini hapisten çıkarır. Şerik valinin yanına gelerek halifenin kendisine verdiği sözden bahseder ve eğer kâtibi iade etmezse onu halifeye şikâyet edeceğini söyler. Korkan vali adamı hapisaneye geri gönderir: Vekî, *a.g.e.*, s. 587, ayrıca bkz. 598. Mansûr Basra kadısı Sevvâr b. Abdullah'a bir emir verir. Ama bunun uygulanması sakıncalıdır. Bu nedenle Sevvâr, Mansûr'un verdiği emri yerine getirmez. Mansûr buna çok öfkelenir ve Sevvâr'ı tehdit eder. Sevvâr şöyle der: "Sevvâr'ın adaleti, sizi tamamlar ve hilafetinizin süsüdür." Bu sözler Mansûr'u sakinleştirir ve Sevvâr'ın dediği olur: Vekî, *a.g.e.*, s. 271; Belâzürî, *Ensâb*, s. 200. Başka örnekler için bkz. Ibn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, cilt I, s. 463-464; Vekî, *a.g.e.*, s. 270-271, 293-294; Kindî, *Ah-bârü Kudât*, s. 75, 90, 118, 137; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ'*, s. 213, 215; İbnü'l-Mülakkın, *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, s. 109; Sa'd Halef el-Hanîti, *el-Fakih ve's-Sultan: Fukahâtu'l-İrâk ve's-Sultatu'l-'Abbâsiyye "132-198" h. Nemûzecen*, Darü'l-Beyârik, byy. 1999, s. 145-146, 151; Hussein F. Kasassbeh, *The Office of Qâdî in the Early 'Abbâsid Caliphate (132-247/750-861)*, Mutah University, Deanship of Research and Graduate Studies, Jordan, 1994, s. 149, 161.

- 58 Bunlar ganimet dağıtımı, ordunun tertibi, *had*lerin uygulanması, isyancılarla savaş gibi sadece imamın izniyle kadının ilgilenebileceği konulardı. Ama normal şartlarda kadının siyaset kapsamına giren bu konularla meşgul olması yasaktı: İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-Hükkâm fî Usûli'l-Akziye ve Menâhici'l-Ahkâm*, nşr. Cemâl Mar'âşli, Dârü'l-'Alemlî'l-Kütüb, Beyrut, 2003, s. 15, 18; Sâlih Ahmed el-Alî, "Kudâtu Bağdât fî'l-'Asri'l-Abbâsî: Dirâsetü fî'l-İdâreti'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-'Irakî*, 38 (1969), s. 157.

da ne gibi müdahalelerle karşılaşılabilceğini gösteriyordu. Bu yüzden ideal kadıda bulunması gereken özellikler listesine cesur olma şartı da eklenmişti.⁵⁹

Şüphesiz hükümet kadı adaylarında daha önemli gördüğü başka özellikler arıyordu. Kadı atamalarında adayın belirli bir mezhepten olması her zaman şart koşulmamaktaydı ve zaten resmîleştirilmiş bir mezhep yoktu. Ancak bazı kayıtlardan⁶⁰ halifelerin kadı tayin ederken zaman zaman mezhep bağlılıklarını dikkate aldıkları sonucu çıkıyor. Hanefî kadıların sayısal bir üstünlükleri olduğu çok açık. Câhız'ın şu sözleri bunu teyit ediyor:

Elli yıl Kur'an tevili ve Peygamber'in sünneti üzerine çalışan ve fakihlerle oturan bir adamın ne fakih sayıldığını ne de kadı tayin edildiğini görürsün. Ama o kişi bir veya iki yıl Ebû Hanîfe veya benzerlerinin kitaplarını okur ya da mahkeme kayıtlarını hıfzederse, kapısının önünden geçtiğinde o kapının bir valinin kapısı olduğunu zannedersin. Bu kişinin çok zaman geçmeden Mısır veya başka bir yere kadı tayin edilmesi kuvvetle muhtemeldir.⁶¹

59 Rebstock, *a.g.e.*, s. 13.

60 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*'da Hârûn er-Reşîd'e kadı tayin ederken adayların mezheplerini iyi araştırmasını tavsiye etmiştir: *A.g.e.*, s. 120. Adı belirtilmeyen bir Abbasi halifesi bir yere kadı tayin etmek üzere *re'y* taraftarı bir fakihin bulunmasını emreder: İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 348-349. Kadı tayin etmek için birini arayan Mansûr'a Abdullah b. Lehî'a tavsiye edilir. Mansûr bu teklife yanaşmaz, çünkü ona göre Abdullah zayıf akıllı ve mezhebi kötü biridir: Kindî, *Ahbarü Kudât*, s. 76-77. Mısır'ın ilk Hanefî kadısı olan İsmail b. el-Yesa', verdiği hükümler Mısır halkı tarafından tasvip görmeyince dönemin meşhur fakihlerinden Leys b. Sa'd tarafından halife Mehdi'ye şikâyet edilir. Leys, halifeye İsmail'in dürüst bir kadı olduğunu, ama Mısır halkının hiç bilmediği bir mezhebe göre hüküm verdiğini söyler. Mehdi bunun üzerine İsmail'i görevinden azleder: Kindî, *Ahbarü Kudât*, s. 78-80; İbnü'l-Mülakkın, *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, s. 116-117. Abbasiler, bu son örnekte olduğu gibi kadı atamalarında muhtemelen bölgesel eğilimleri dikkate almaktaydılar. Bağdat kadılarının çoğunun Hanefî olması tesadüf değildi; çünkü Hanefîlik Irak'taki hâkim mezhepti. Bu konuda bkz. el-Alî, *a.g.e.*, s. 163.

61 Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, cilt I, s. 60. Şâfi'i alim Ebû Ali İbn Hayrân (ö. 320/932) kadılık yapmakta olan İbn Süreyc'i mesleğinden ötürü eleştirirken aynı noktaya temas etmişti: "Bu iş bizim ashabınızda yoktu, Ebû Hanîfe'nin ashabında vardı." Şirâzî, *a.g.e.*, s. 110.

Hükümetin kadılık mesleğindeki mezhep tercihlerine dair istatistiksel bir değerlendirme yapmak oldukça zordur. Bunun nedeni, kaynakların kadınların hangi mezhebe bağlı olduklarını her zaman söylememesidir. Ama her nedense Hanefi kadınların mezhep bağlantısı bilhassa zikredilir. Bu durum, kadınlar arasındaki mezhep dağılımında Hanefiliğin oranının yüksek olduğu gibi bir izlenim oluşturmakta ve daha çok bu mezhepten alimlerin mesleğe girdiklerini düşündürmektedir.⁶² Hanefî fakihler diğerlerine kıyasla kadılık mesleğine daha sıcak bakmış olabilecekleri gibi,⁶³ Hanefi kadınlar tayin etmek hükümetin özel tercihi de olabilir. Abbasilerin de dahil olduğu birçok İslâm devleti için Hanefiliği cazip kılan şey, onun değişen koşullara uygun şekilde hukukun genişletilmesini ya da esnetilmesini sağlayan *re'ye* dayalı fıkıh anlayışıydı.⁶⁴ Ayrıca Abbasiler Hanefili-

-
- 62 Şüphesiz her Hanefî alim kadılık mesleğine ilgi duyuyor değildi. Hanefiler içinden de kadılık yapmayı reddeden isimler çıkıyordu. En başta Ebû Hanife kadı tayin edilmeyi reddetmişti. Me'mûn, Hanefî fakihler Musa b. Süleyman el-Cürcânî ve Muallâ b. Mansûr'a kadılık yapmalarını teklif etmiş, ama her ikisi de teklifi geri çevirmişti: Şirâzî, *a.g.e.*, s. 137.
- 63 el-Hanîti, Hanefilerin kadı olarak çalışma fikrine sıcak bakmalarını *ircâ* (amelî imandan saymama ve büyük günah işleyen kişiyi tekfir etmekten sakınma) doktrini ile ilişkilendirir. Ona göre Hanefiler, işlenen günahların imanı etkilemediğine inandıkları için Abbasilerin günahkâr olup olmamalarıyla ilgilenmemiş, dolayısıyla onların hizmetine girmekte bir sakınca görmemişlerdir. *A.g.e.*, s. 155-158.
- 64 Hanefiliğin bu özelliği hakkında bkz. Hadduri, *a.g.e.*, s. 40-41. Ayrıca bkz. Halâf, *a.g.e.*, s. 46-48. Şu rivayet Hanefiliğin bu özelliğini ve bununla ilgili negatif algıyı çok iyi örnekler: Ebû Yûsuf, Mâlik b. Enes'e "nâfile namaz kılmayacağına yemin eden kişi hakkında ne düşünüyorsun?" diye sorar. Mâlik, o kişinin namaz kılincaya kadar dövülüp hapiste tutulması gerektiğini söyler. Ebû Yûsuf, Hârûn er-Reşid'i Mâlik'in verdiği cevaptan haberdar eder. Mâlik gerçekten de böyle düşünüp düşünmediğini soran halifeye "hayır," cevabını verir. Ebû Yûsuf'un araya girip itiraz etmesi üzerine şu açıklamayı yapar: "Evet, bunu söyledim. Ancak Ebû Yûsuf Iraklı biridir. Eğer ben nâfile namazın terk edilmesi yönünde fetva verseydim, o (Ebû Yûsuf) insanlara farz namazın terk edilmesinin sakıncalı olmadığına dair fetva verirdi." Vekî, *a.g.e.*, s. 654. Başka bir rivayette Mâlik b. Enes Hanefiliğin bu özelliğine Ömer b. Abdülaziz'e atfedilen sözlerle saldırır. Rivayete göre Mâlik, yanında Ebû Hanife ve "doğru yoldan sapmış başka kişilerden" söz açılınca orada bulunanlara Ömer b. Abdülaziz'in bu tür kişiler için yaptığı yorumu nakleder. Buna göre Peygamber ve onu takip eden halifelerin sünnetini değiştirip yerine başka şey koyanlar ya da bunlara aykırı hüküm verenler (Mâlik'e göre örneğin Hanefiler) dinden sapmış olacak ve cehenneme gideceklerdir: İsbehânî, *a.g.e.*, cilt V, s. 245-246.

ğin Irak'ta, yani imparatorluğun merkezinde ortaya çıkması ve buraya hâkim olmasından dolayı ona çok daha aşına idiler. Bir diğer faktör, Ebû Hanîfe'nin talebesi olan Ebû Yûsuf'un ilk başkadı olarak bağlı olduğu mezhebi standart hukuk pratiğine dönüştürmek istemesiydi.⁶⁵ Ama bu çaba, süreklilik göstermedi. Bunun nedenlerinden biri, o dönemde mezheplerin henüz klasik formunu almamış olmasıydı. Din alimleri arasındaki ayrım şimdilik rey taraftarları (*ashâbu'r-re'y*) ve hadis taraftarları (*ashâbu'l-hadis*) şeklindeydi.⁶⁶ Bu bölünmeye rağmen Ebû Hanîfe'yi takip eden bir alim, herhangi bir konuda Mâlik'in verdiği fetvaya uyabilirdi.⁶⁷ Kadı atamalarında mezhep bağlılığı kadar önemli başka kriterler vardı: Temel kaynaklara vakıf, adil ve içtihat yapmaya ehliyetli olma⁶⁸ ve bilhassa mesleğe ve hükümetle iş birliği yapma fikrine sıcak bakma.⁶⁹ Böylece dört Sünî mezhepten ve hatta Şîî alimler içinden de kadılık yapan isimler çıktı.⁷⁰ Kadı atamaları için belirli bir mezhep üzerinde ısrar edilmemesinin bir başka olası nedeni, kadının görev alanının kaza ile sınırlı olmamasıydı. Ona ayrıca yolların ve binaların ıslahı, deli, yetim, müflis kişilerin mal varlıklarına nezaret, vakıf

65 Kennedy, "Central Government", s. 37. Sem'ânî bu durumu "Ebû Yûsuf hocasının ilmini her yere yaydı," cümlesiyle özetlemiştir: *A.g.e.*, cilt IV, s. 432.

66 Hadduri, *a.g.e.*, s. 47. Bu iki ekol ve aralarındaki farklılıklar hakkında bkz. Hallâf, *a.g.e.*, s. 46-48.

67 Kasassbeh, *a.g.e.*, s. 69-71.

68 Rebstock, *a.g.e.*, s. 5.

69 Adı belirtilmeyen bir halifenin kadıda aradığı özellikler arasında şunlar bulunmaktaydı: Hadis bilmesi, içtihat yaparken hadisleri kullanabilmesi, hükümete arka çıkması, hükümetlerin icraatlarını savunabilmesi. İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 348-349.

70 Örnekler için bkz. Şirâzî, *a.g.e.*, s. 98 vd.; el-Alî, *a.g.e.*, s. 161-163; Kasassbeh, *a.g.e.*, s. 75-76. Ebû Abdurrahman b. Ömer el-Vâkidî, el-Cüâ'bî, İbnü'l-Ceyr ve Muhammed b. Abdullah es-Sâmîrî, Şîî olmalarına rağmen kadı tayin edilmişlerdi: İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 157; el-Alî, *a.g.e.*, s. 162-163. Mısır kadısı Lehî'a b. İsa, Kaderîlerin şahitliğini kabul etmiyordu: Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 119. Ama Kaderî olup kadı tayin edilen isimler vardı. Şam kadısı Yahya b. Hamza b. Vâkid el-Hadremî ve Hıms kadısı Sevr b. Yezîdel-Kilâ'î Kaderî idi: Belhî, "(Bâbü) Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn", *Fazlû'l-l'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fu'âd Seyyid, ed-Darü't-Tunisiyye li'n-Neşr ve el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Tunus ve Cezayir, 1986, I. kitap, s. 102; Zehebî, *Siyer*, cilt III, s. 4161; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, s. 93. Ayrıca bkz. Zaman, *Religion and Politics*, s. 211.

idaresi, dulların evlendirilmesi gibi görevler de verilebiliyordu.⁷¹ Kadı adayının hangi mezhepten olduğu bu tür vazifeler için muhtemelen daha az önemli görüldü. Sonuç olarak Hanefî kadılar tayin etmek tercih olmanın ötesinde tüm imparatorlukta geçerli ve süreklilik gösteren bir kurala dönüşmedi. Hanefî hukuk okulunun rasyonalist kanadının destek verdiği *mihne* döneminde bile kadıların belirli bir mezhebe bağlı olmaları şartı aranmamış, onlara Hanefî fıkına göre hüküm vermeleri emredilmemiş, sadece kadı ya da kadı adaylarından Kur'ân'ın yaratılmışlığı doktrinini ikrar etmeleri beklenmiştir.⁷²

Halife, kamu düzeni ve idareyi ilgilendiren konularda yargılama yetkisine sahip olmanın dışında⁷³ *mezâlim* adı verilen mahkemelerde yüksek hâkim sıfatıyla çeşitli türden davaları karara bağlayabilmekteydi. Dolayısıyla devlet sadece sivil ve askerî memurların adlî yetkilerle donatılmış olmalarından dolayı değil, aynı zamanda mezâlim mahkemeleri sayesinde adliye üzerinde doğrudan kontrole sahipti.⁷⁴ Mezâlim mahkemeleri,

71 Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 464-465.

72 Örneğin ashâbu'r-re'ye destek veren Me'mûn, bu grubu zemmeden Hasan b. Musa'nın kadılık yapmasında sakınca görmemişti: Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 605; Ibn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 131. Mütevekkil de Me'mûn'unkinden oldukça farklı olan itikadî duruşunu kadı atamalarına yansıtmadı. Onun zamanında ashâbu'l-hadîs ihya edilmiş, ama kadıların bilhassa ashâbu'l-hadîsten seçildiği yeni bir dönem başlamamıştır. Bu konuda bkz. Christopher Melchert, "Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908", *Islamic Law and Society*, 3/3 (1996), s. 320 vd.

73 Buna imkân veren en önemli şey, Kur'ân ve sünnetin devlet ve siyasetle ilgili konularda çok az şey söylüyor olmasıydı. Bu durum halifeye yönetim ile ilgili meselelerde geniş bir serbestlik sağladı. İslâm hukukunda sonradan yöneticilere, *el-'amel bi's-siyâse* ya da *es-siyâsetü's-şer'iyye* diye tabir edilen bir yasa alanı açılarak bu duruma meşruiyet kazandırılacaktı. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, yöneticilere şeriâtı değişen şartlara uyarlama ve toplumun çıkar ve ihtiyaçlarının (*maslahat*) gerektirdiği şekilde hukukî düzenlemeler yapma imkânı tanı-maktaydı. Yönetici, Kur'ân ve sünnetin getirdiği esaslarla çalışmamak şartıyla şerî bir delile dayanmaksızın sadece kamu maslahatını gözeterek kural koyabilirdi. Böyle bir kural geçerliliğini, onları yerleştiren otoritenin meşruiyetinden ve şeriata aykırı olmamasından alıyordu: Türcan, *a.g.e.*, s. 181-183. Ayrıca bkz. Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 420-421, 571-572; Schacht, *a.g.e.*, s. 64. Ne var ki yöneticinin verdiği kararın şeriata uygun olup olmadığının nasıl bilineceği veya denetleneceği sorusunun cevabı verilmedi.

74 Jorgen S. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazâlim Under the Bahrî Mamlûks*, 662/1264-789/1387, Nederlands Historisch - Archaeologisch Insti-

adaletle özdeşleşen klasik hükümdarlık düşüncesine uygun şekilde, devlet başkanının zulüm ve adaletsizlikleri giderme misyonunun kurumsal ifadesi olarak ortaya çıkmıştır ki mezâlim, “adaletsizlik” ya da “kötü fiil” anlamına gelen *mazlime* kelimesinin çoğuludur.⁷⁵ Bu mahkemelerde kadıların vermiş oldukları kararlara itiraz edilebilir⁷⁶ –bu yönüyle o bir temyiz mahkemesine benzer–, devlet memurlarının vatandaşı mağdur eden suiistimalleri şikâyet edilebilirdi. Mezâlim mahkemesinin önemi, kadının nüfuzlu kişiler aleyhinde karar vermeye cesaret edemeyeceği, cesaret etse bile verdiği kararı uygulayamayacağı davaları ele alıyor oluşuydu.⁷⁷ Burada mahkeme başkanının halife, vezir, vali veya onların temsilcisi durumundaki *sâhibu'l-mezâlim* olmasının nedeni, bu kişilerin verilen hükmü tatbik etme kudretine sahip oluşlarıydı.⁷⁸

tuut te İstanbul, 1985, s. 1. Halifeler mezâlim duruşmalarına ya bizzat başkanlık eder [İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 36, 59; Taberî, *a.g.e.*, s. 1650, 1635; Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 112; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 223, 227, 259; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 179] ya da bu görevi başkalarına (*sâhibu'l-mezâlim* veya *nâzıru'l-mezâlim*) tevdi ederlerdi [Vekî, *a.g.e.*, s. 643, 659; Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, s. 17, 204; Kindî, *Vulât*, s. 208; Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 128, 134; İbn Kuteybe, *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, cilt I-II, s. 708; İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt II, s. 467; el-Hanîfî, *a.g.e.*, s. 158-159].

75 Sözlük anlamı, “gasp yoluyla elde edilen şeyler” olan kelime, her çeşit zulmü ifade eden genel bir terim olarak kullanıldı. Bu konuda bkz. Vecdi Akyüz, *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim Divan-ı Mezalim*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 13-17.

76 Örnekler için bkz. Vekî, *a.g.e.*, s. 295, 641; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 535.

77 Böyle bir dava örneğinde, halifenin oğlu tarafından malı gasp edilen bir kadın, kadı mahkemesine değil bizzat halifeye başvurur. Halife, taraflardan birinin oğlu olması ve onun lehine hüküm verme ihtimalinin oluşundan dolayı davaya kadı Yahya b. Eksem'in, başka bir rivayete göreyseniz vezirin bakmasını ister. Hâkim, kadının mallarının bir kısmını vermeyince halife duruma müdahale eder ve malın tamamının kadına iade edilmesini emreder: Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 169-170. Başka bir rivayette Hemedân valisi tarafından malı gasbedilen ve haksız yere yıllarca hapistede tutulan bir adamın, ancak durumun Mansûr'a bildirilmesi (*tezallüm*: birinin zulmünü şikâyet etme) ve onun araya girmesiyle serbest kalabildiği söylenir: Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 209. Başka örnekler için bkz. İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 20; Belâzürî, *Ensâb*, s. 199; Taberî, *a.g.e.*, s. 1695; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 311; Vekî, *a.g.e.*, s. 673; İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 720; Gazzâlî, *İslâm Hükümdarları*, s. 78-79.

78 Akyüz, *a.g.e.*, s. 20, 127; Zubaida, *a.g.e.*, s. 87; Gazzâlî, *İslâm Hükümdarları*, s. 76-77.

Mezâlim mahkemesi, Arap kabile geleneğinde anlaşmazlıkları kabile büyüklerine götürme uygulamasını hatırlatır. Ama kurumun kökenleri çok daha geriye gidiyor olabilir. Sâsâni-lerde devlet memurlarının vatandaşı mağdur etmeleri, görevlerini kötüye kullanmaları veya hâkimlerin adalet sağlayamadığı, bilhassa nüfuzlu devlet memurları aleyhine verdikleri hükümleri uygulamaya koyamadıkları durumlarda konunun hükümdara havale edildiği söylenir.⁷⁹ Mezâlim mahkemesi, bu sistemin İslâm devlet nizamındaki karşılığı gibi görünmektedir. Şüphesiz öteden beri insanlar şikâyetlerini ve maruz kaldıkları hak ihlallerini bizzat halifeye iletebiliyorlardı. Ama bu işin kurumsallaşması erken Abbasi döneminde gerçekleşti.⁸⁰ İlk dört halife ve Emevi döneminde siyasî otorite ile adlî otorite arasında belirgin bir ayrım yoktu. Valiler aynı zamanda kaza işlerine de bakıyorlardı. Onlar ya adlî yetkilerini bizzat kullanır ya da bu yetkileri kadırlara tevdi ederlerdi. Erken Abbasi döneminde adlî otoritenin kadırlara tevdi edilmesi daha düzenli bir hal aldı. Bu durum, neden genel adlî sistemde yöneticinin yargı yetkisine tahsis edilen yeni bir alan açıldığını açıklamaya yardım eder.⁸¹ Mezâlim mahkemesi, adlî otorite kadırlara devrediliyorken halifeyi yargı alanı dışında bırakmamak ve en üst adlî otorite konumunu muhafaza etmek için kurulmuştu. Ümmetin liderleri, İslâm'ın koruyucusu ve adaletin simgesi olarak halifenin adlî sistemin dışında kalması düşünülemezdi. Mezâlim duruşmaları, halifenin ideal bir hükümdardan beklenildiği şekilde adil olduğunu ve halkın ah-

79 Nielsen, *Secular Justice*, s. 1-2; aynı yazar, "Mazâlim", *Encyclopaedia of Islam*, cilt VI, ed. C. H. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs ve Ch. Pellat, Brill, Leiden, 1991, s. 933; Akyüz, *a.g.e.*, s. 31-34. Ayrıca bkz. Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt I-II, s. 182; Mâverî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 159.

80 Mâverî, kurumun kökenlerini Ali b. Ebî Tâlib dönemine kadar geri götürür: *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 158. Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyer*, cilt II, s. 2584. Abbasilerde ise mezâlim duruşmalarının Mehdi ile birlikte başladığını söyler: *A.g.e.*, s. 159, 169, 178. Taberî ise Mansûr'un Ebû Hanîfe'yi mezâlim işlerine tayin etmek istediğini kaydetmiştir: *A.g.e.*, s. 1549.

81 Nasser O. Rabbat, "The Ideological Significance of the Dâr al-Adl in the Medieval Islamic Orient", *International Journal of Middle East Studies*, 27/1 (1995), s. 5; Nielsen, "Mazâlim", s. 933.

valiyle ilgilendiğini göstermenin yollarından biriydi.⁸² Ebû Yûsuf Hârûn er-Reşîd'e ayda bir defa veya iki ayda bir mezâlim meclisi kurmasını tavsiye ediyor, bu sayede onun zalimleri korkutmuş, Allah'a yaklaştı ve mazlumların hayır duasını almış olacağına inanıyordu.⁸³

Mezâlim oturumlarına kadı ve fakihlerin de eşlik etmeleri isteniyordu.⁸⁴ Bu durum, yargılamada şerî kaideleri esas alma hassasiyetini gösterse de siyasî otoritelerin takdir yetkisine bırakılan bazı yargı konularında kadı mahkemelerindeki şerî prosedür ve hatta şerî ahkâm göz ardı edilebiliyordu.⁸⁵ Bilhassa kamusal düzeni veya iktidarı hedef alan isyan ve meydan okumalar karşısında cezaî müeyyideyi belirleyen otorite hemen her zaman hükümdardı. Üstelik o, kadıdan farklı olarak dava kendisine iletilmeden önce meseleyi inceleyebilir, ikrar ya da güçlü bir delil aramadan zanna dayalı karar alabilir, dava sürecinde tehdit, itirafa zorlama, hapse atma, darp/işkence gibi yöntemlere başvurabilirdi. Aynı şey *şurta* (emniyet teşkilatı) için de geçerliydi. Bu kurum asayişini temin etmenin, şüphelileri tutuklamanın, ayaklanmaları ve kamusal düzeni tehdit eden eylemleri bastırmanın⁸⁶ yanında hırsızlık, cinayet, içki içme, zina gibi suçlarda ve toplumsal düzeni bozan eylemlerde dava açma,⁸⁷ yargılama ve infaz görevini üstlenmişti. Şurta, tıpkı mezâlim hâkimi gibi delillerin yetersiz olduğu zamanlarda şerî prosedürü takip etmeden suçlu addedilen kişiyi töhmet ve zanna dayanarak cezalandırılabilir ve şeriatta açıkça belirtilmemiş hapis

82 Zubaida, *a.g.e.*, s. 86; Fred M. Donner, "The Formation", s. 291. Mes'ûdî'ye göre Mehdi'nin herkes tarafından sevilmesinin nedeni, hilafetin başına geçerek geçmez mezâlim işlerini ele almış ve mazumlara adalet dağıtmış olmasıydı: *Mürûc*, cilt III-IV, s. 226-227. Hâdi mezâlim oturumlarına üç gün ara verdiğinde maiyeti ona insanların bu durumdan rahatsız olduklarını bildirmiş ve onu mezâlim işlerini ihmal etmemesi konusunda uyarılmışlardı: Ibnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 858.

83 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 125.

84 Taberî, *a.g.e.*, s. 1633; Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 476; Ibn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 179; Ibnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 853.

85 Zubaida, *a.g.e.*, s. 91; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 156, 167.

86 Zubaida, *a.g.e.*, s. 92-94.

87 Bligh-Abramski, "The Judiciary", s. 46.

veya para cezaları verebilirdi. Sadece idam cezası gündeme geldiğinde nihai karar halife veya valiye bırakılırdı. Halife ve ona bağlı olan şurtanın ceza hukuku alanında bu kadar geniş yetkilere sahip olmasının iki nedeni vardı. Evvela şeriat belirli sayıdaki suç (cinayet, zina, iftira, hırsızlık, içki içme, silahlı soygun ve dinden dönme) için spesifik ceza (*had*) belirlemişti. Suç olarak görülen pek çok eylem bu kategoriye girmiyordu. Bu yüzden şeriat hükümdara ve onun temsilcilerine *ta'zîr*⁸⁸ kategorisi altında geniş bir takdir yetkisi verdi.⁸⁹ İkinci neden, şerî yargılama sürecinde suç veya masumiyetin ispatında katı kuralların olması ve bu durumun hızlı ve etkili karar almayı engellemesiydi.⁹⁰ Kadı ve fakihlerin tahkikat, ceza ve infaz prosedürü işlevsellikten uzaktı. Kanıtı, dürüstlüğüne güvenilen iki tanığın sözlü beyanı ile sınırlayan, böyle bir tanıklık yoksa davanın suçlamayı inkâr etme tutumuna itibar eden şerî prosedür, kamu düzenini ilgilendiren konularda yetersiz kalabiliyordu. İbn Haldûn'un deyişiyle, "şerî ahkâm suçlara arız olan ithamlarla ilgilenmeyip sadece sübut bulan suçların cezalarına bakıyor", oysa siyaset, şüphe ve umumi maslahatı da dikkate almayı gerektiriyordu.⁹¹ İşte şeriatın öngördüğü prosedürün etkili olmadığı durumlarda, yani suç işlediği sanılan, ama suç işlediği geleneksel yöntemlerle kanıtlanamayan kişiler söz konusu olduğunda, yöneticinin gerçeği ortaya çıkarmak için şerî hukuk ve yargılamayla ilgisi olmayan başka metotlara başvurmasına müsaade edildi.⁹²

Kuruluş amacı ve gerek gördüğünde şerî prosedür ve ahkâmın dışına çıkabiliyor olmaları bakımından mezâlim mahkemesi ve şurta teşkilatının dinsel temelleri tartışmalı ya da en

88 Ayet ve hadislerde *had* cezası konmamış suçlar için idarî otoriteler tarafından verilen ceza.

89 Zubaida, *a.g.e.*, s. 92-93.

90 Zubaida, *a.g.e.*, s. 93; Schacht, *a.g.e.*, s. 60.

91 İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 500, ayrıca bkz. s. 465.

92 J. N. D. Anderson, "Law as a Social Force in Islamic Culture and History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20 (1957), s. 20; Coulson, "The State and the Individual", s. 52-53. Gazzâlî kadılarda olmayan bu yetkileri *siyâset* olarak tanımlamıştır: *İslâm Hükümdarları*, s. 70, 77, 93-95.

azından zayıftı. Yargı sisteminin bir parçası olarak değerlendirilebilecek⁹³ hisbe teşkilatında ise durum biraz farklıdır. Ortaya çıkışı mezâlim mahkemesi gibi erken Abbasi dönemine tarihlenen bu kurum, şeriatın bireyin özel ve kamusal yaşamını her yönüyle düzenleme iddiasından çıkarılmıştır.⁹⁴ Kurumun çok özel dinsel bir misyonu daha vardı: *emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker* (iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama). Bu dinî düstur,⁹⁵ Müslümanların tanık oldukları kötü fiilleri ortadan kaldırmalarını, failleri uyarmalarını, onları fiillerinden vazgeçirmelerini ve dince makbul olanı tavsiye ve teşvik etmelerini gerektiriyordu. Kur'ân, görevin ifasını bireysel bir yükümlülük olarak ele almıştı. Ancak pratikte bu vazife aynı zamanda bir devlet mesuliyeti olarak tanımlanmış⁹⁶ ve vazifenin adı *hisbe*, onu ifa eden memurun adı *muhtesib* olmuştur.

Kaynaklarda emre konu olan kötü fiillerin çoğu, toplu yaşam kurallarının ihlali anlamına gelen fiillerdir. Muhtesib, adeta bir pazar müfettişi ve belediye zabıtası gibi iş görür: Ölçü ve tartıda hile yapma, sokaklarda gürültü çıkarıp çevreyi rahatsız etme, cuma günleri mescit avlusunu pazar yerine çevirme, sokakta insanların yürümelerine engel olacak şekilde durma veya yük bırakma, yolları, mescitleri ve hamamları kirletme, alım-satım işlerindeki usulsüzlükler, olağandışı fiyat artışları, köle, hayvan ve çocuklara kötü muamele, ödenmeyen borçlar ve daha sayısız pek çok fiil görevin ifasını ge-

93 Mâverdî, hisbe teşkilatının kadıların işini hafifletmek için kurulduğunu söyler ve yargı alanında mezâlim mahkemesi, kadı mahkemeleri ve hisbe teşkilatı arasında hiyerarşik bir düzen öngörür. Buna göre mezâlim hâkimi en tepede olup kadı ve muhtesibin işlerine de bakabilir. Daha sonra kadı gelir. Onunda muhtesibin işlerine bakma yetkisi vardır. En alta muhtesib bulunur ve o ancak sınırlı sayıda dava türü ile ilgilenebilir: Ölçü ve tartıda usulsüzlük, mal ve ücrette hile, imkân olmasına rağmen borcu ödeme: *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 451, 453. Ayrıca bkz. Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 470.

94 Benjamin R. Foster, "Agoranomos and Muhtasib", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13/2 (1970), s. 140-141.

95 "Sizden, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır": 3/104. Diğer ilgili ayetler: 3/110 ve 114, 7/157 ve 199, 9/71 ve 112, 22/41, 31/17.

96 Ibn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 24; Gazzâlî, *İhyâ*, cilt II, s. 357, 359.

rektirir.⁹⁷ Muhtesib, kadı mahkemelerine intikal etmeyen, yani taraflar arasında anlaşmazlığa neden olmayan, ancak kent yaşamında genel düzeni olumsuz şekilde etkileyen her türlü olay ve duruma müdahil olur.⁹⁸ Ancak muhtesibin görev alanı bunlarla sınırlı değildir. O aynı zamanda camide yanlış ve eksik namaz kılma, ezanı usulüne uygun okumama, kibleye yanlış durma, namazı vaktinde kılmama, içki içme,⁹⁹ zekât ve sadaka vermeme, oruç tutmama, cuma namazına katılmama, faize bulaşma, Kur'ân, sünnet ve selefin icmâsına aykırı davranma, sahabe hakkında kötü konuşma, ilim ehlinin kabul ettiği hadisleri reddetme ve uydurma hadis rivayet etme, Allah'ın takdirini inkâr etme gibi “dinî aldatma ve hile” örneklerini¹⁰⁰ engellemeye çalışır. Muhtesib, böyle cürümler işleyen kişileri yakaladığında dinin gerektirdiği şekilde sözlü veya fiilî ta'zîr uygular.¹⁰¹ Bu nedenle muhtesib olacak kişinin yeterli din ve hukuk bilgisine sahip olması şarttır; o, yasakladığı şeyin gerçekten de bir kötülük olduğunu bilmelidir.¹⁰²

Hisbe kurumuyla özdeşleştirilen iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama görevini yerine getirme şekillerinden birinin za-

97 Gazzâlî “münker örnekleri” başlığıyla bu türden çok sayıda davranış örneği verir: *Ihyâ*, cilt II, s. 397-401. Ayrıca bkz. Ibn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu*, s. 31-35; Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 469-470.

98 Zubaida, *a.g.e.*, s. 96-97.

99 Gazzâlî, *Ihyâ*, cilt II, s. 372, 393-397.

100 Ibn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu*, s. 27, 31, 62, 79-80. Bu davranışlardan bazıları zındıklık kapsamında değerlendirilmiş, zındıkların kovuşturulduğu dönemlerde bu işin başındaki kişi olan *sâhibu'z-zendeke* muhtesiplerden seçilmiştir: İbrahim, *a.g.e.*, s. 57.

101 Mâverî, muhtesibin kadıdan farklı olarak zulme yeltenmemek kaydıyla korku uyandırmak suretiyle halkı murakabe edebileceğini belirtir: *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 452. Muhtesib bu yetkisiyle mezâlim hâkimine benzer. Muhtesibin hem kadı hem de mezâlim hâkiminden farklı ise bir durum ya da olaya müdahalesinin taraflar arası bir ihtilaf ya da kendisine yapılan bir başvuruya bağlı olmamasıdır: Ibn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 470.

102 Gazzâlî, *Ihyâ*, cilt II, s. 373. Mâverî, geçmişte muhtesibin içtihat yapabilen biri olmasının gerekip gerekmediği konusunda fakihlerin farklı düşünceleri sürdürüklerinden bahseder. Buna göre kimileri muhtesibin fakihlerin hakkında ihtilaf ettikleri konularda kendi içtihadıyla hareket edebilecek kadar geniş bir din bilgisine sahip olması gerektiğini, kimileri ise onun içtihat ehlinin olması gerekmediğini, üzerinde ittifak edilmiş kötülüklerin neler olduğunu bilmesinin yeterli olduğunu savunmuştur: *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 450.

lim ya da adil olmayan yöneticiye nasihatte bulunmak, gerekirse kılıç yoluyla onun zulüm ve adaletsizliğine son vermek olduğunu savunanlar vardı. Bir hadis en üstün şehidin, zalim bir hükümdara iyiliği emredip kötülüğü yasaklarken onun tarafından öldürülen kişi olduğunu söylüyordu.¹⁰³ Nitekim Abbasiler *emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker* sloganıyla isyan çıkaran ya da hükümetin icraatlarını tenkit eden kişi ve gruplarla pek çok kez karşı karşıya geldiler.¹⁰⁴ Belki de onların hisbe kurumunu ihdas etmelerinin, daha doğrusu kurumu bu Kur'ânî emir ile ilişkilendirmelerinin sebebi, onun bir isyan sloganı olarak anlaşılmasından duydukları endişeydi. Sünnî alimlerin büyük çoğunluğunun bu duruma tepkisi ise iyiliği emredip kötülüğü yasaklarken uyarının yetersiz kaldığı durumlarda zor kullanma ve şiddet araçlarına başvurma salahiyetini devletle sınırlandırmak oldu. Çünkü kişilerin bu yöndeki bir eyleminin daha kötü bir kötülüğe ve fitneye sebebiyet verebileceği düşünülürdü.¹⁰⁵

103 Gazzâlî, *İhyâ*, cilt II, s. 353.

104 Ebû İshâk el-Fezârî *sugûrda* insanları iyiliği emretmeye ve kötülüğü yasaklamaya davet ettiği için vali tarafından kırbaçlatılmıştır: Zehebî, *Siyer*, cilt I, s. 693. Hârûn er-Reşîd, iyiliği emredip kötülüğü yasaklama emrine uygun şekilde icraatlarını eleştiren din alimi Sâlim b. Sâlim'i hapse attırmıştır: İbn Kessîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 660. Me'mûn Bağdat'a dönmenden önce iç savaştan dolayı şehirde sokak çetelerinin insanların can ve mal güvenliğini tehdit ettiği anarşik bir ortam hâsıl olmuştur. Bu kaotik ortamda Sehl b. Seleme isimli biri ortaya çıkmış ve insanları iyiliği emretmeye ve kötülüğü yasaklamaya davet etmiştir. Kısa süre içinde Sehl'in etrafında çok sayıda kişi toplanmış, onun önderliğinde şehirde suç işleyen gruplara karşı savaşılmıştır. Sehl'in faaliyetleri, Bağdat yöneticilerini rahatsız etmiştir. Çünkü Sehl'in başarısı, onların suç unsurlarıyla mücadele etme acizliğini açığa çıkarmıştır. Ama daha da önemlisi Sehl, Kur'ân ve sünnete karşı gelen kişi yönetici bile olsa harekete geçeceğini söylemiş ve Bağdat yönetiminin başındakileri fâsık olmakla suçlamıştır. Sonunda Bağdat yönetimi Sehl'i tutuklayarak ondan kurtulmaya çalışmıştır: Taberî, *a.g.e.*, s. 1782-1783, 1788; İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 381. Me'mûn Bağdat'a döndükten hemen sonra, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama yetkisine sahip olduğunu savunan hadisçi Fazl b. Dukeyn'i sorguya çekmiş ve daha sonra tutuklatmıştır: Van Ess, *a.g.e.*, s. 161. Başka örnekler için bkz. Kindî, *Vulât*, s. 186; Ya'kûbî, *Târih*, cilt II, s. 340; İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 428; İbn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 127; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 120, 147.

105 M. Cook, "al-Nahy 'an al-Munkar", *Encyclopaedia of Islam*, cilt XII –Supplement–, ed. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W.

Başka deyişle, adil olmayan yöneticiyi kötülükten menetmeye çalışırken şiddet araçlarına başvurmak, ona karşı bir isyan şeklini alabilir ve bu durumdan zarar görenler yine Müslümanlar olurdu. Böylece Müslümanlara iyiliği emredip kötülüğü yasaklamaya yarayan kılıç hârici başka araçlar (dil ve kalp) gösterildi ve zorlayıcı araçların kullanılmasını gerektiren durumlarda hisbe, *farz-ı kifâye*, yani herkesin değil toplumun belirli bir kısmının (yani muhtesipler) yerine getirdiği bir görev sayıldı.¹⁰⁶ Bunun anlamı, *emr bi'l-ma'rûf* emri gereği ceza vermeyi gerektiren durumlarda devletin tek yetkili otorite olduğu ve kişilerin başına buyruk hareket edemeyeceği idi.

P. Hainrichs, Brill, Leiden, 2004, s. 645-646; Gazzâlî, *İhyâ*, cilt II, s. 359; İbn Haldûn, *a.g.e.*, cilt I, s. 380-381.

106 İbn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu*, s. 24, 63, 78, 124-125.

ULEMA İLE İLİŞKİLER

Süfyân saklandı ve borcu ile firar etti.

Şerîk ise dirhemleri toplamak için akşamladı.¹

– İBN HALLİKÂN, *Vefeyât*, II, 390

Sekizinci Bölüm’de halife ve din alimlerinin şerî hukukun tayin ve tatbikindeki otorite ve etkinlikleri tartışıldı ve bazı sonuçlara ulaşıldı: Müslümanların dinî yaşamına yön veren kural ve ritüelleri araştırma ve bunları Allah’ın iradesine uygun şekilde bildirme yetkisi kesinlikle ulemaya aitti. Toplumsal hayatı düzenlemek zorunda olan siyasî otorite şüphesiz dinin insan hayatındaki belirleyici ve yönlendirici rolünün farklıydı. Bu nedenle din her zaman bir referans noktası oldu ve halifeler dinsel otoritelerini takviye etmenin yollarını aradılar. Bununla birlikte halife doktrin belirlemekle ilgilenmemektedir. “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olması, onun neden iktidarda olması gerektiğini izah eden ve tamamen sahip olduğu dinî prestij ile ilgili bir göndermeydi ve dini tanımlamakla ilgili herhangi bir ima içermemektedir. Ortada Lapidus’un iddia ettiğinin aksine din-devlet ayrımı değil bir görev ve otorite paylaşımı vardı: Neyin Allah’ın iradesine uygun olduğunu bildirmek ulemanın, bildirilen şeyi yürürlüğe koymak halifenin görevidir.²

1 Muhaddis, fakih ve zahit Süfyân es-Sevrî’yi (ö. 161/778) kadılık yapmayı reddedip halifeden gizlendiği için metheden, kadı Şerîk b. Abdullah’ı (ö. 177/794) ise kadılık yaptığı için hicveden bir şiir.

2 Bu konu hakkında bkz. Zaman, “The Caliphs”, s. 32-33, 36.

Bu iş bölümünden dolayı Müslümanların itaat borçlu oldukları *ülû'l-emrin*³ yöneticilerle birlikte din alimlerini de kapsadığı düşünüldü.⁴ Kadı 'Ubeydullah b. Hasan el-'Anberî şu sözlerle peygamberler, halifeler ve din alimlerinin ortak bir misyona sahip olduklarını ifade etmişti:

[Allah'ın yeryüzünde söz sahibi kıldığı insanlar] doğru yola sevk edilen, kendileri de doğru yola sevk edenler, hakiki imamlar, ... sığınağın kendilerinde arandığı din alimleri ve halifeler ve de masumlardır. Onlar ayrıca peygamberler, siddiklar, şehitler ve sâlih insanlardır. ... Allah bu dini onlar aracılığıyla güçlendirir, bildirir, dinin direklerini tesis eder, insanlar için ahkâmını ortaya çıkarır. Böylece zayıfın hakkını güçlünden, mazlumun hakkını zalimden, küçüğün hakkını büyükten, masumun hakkını günahkârdan alır.⁵

Dinî hayatın düzenlenmesindeki bu iş bölümü ve ortaklık –Me'mûn da dâhil– hiçbir halife tarafından sorgulanmadı. Din alimleri de halifenin dinî-siyasî otoritesini ve meşruiyetini tartışmaktan genellikle imtina ettiler. Ulemanın ümmetin liderliği konusunda halifelerle rekabet ettiklerini gösteren işaretler yoktur. İbnü'l-Mukaffâ' *Risâle fi's-Sahâbe*'yi, halifenin dinî ya da siyasî otoritesinin ulema tarafından tehdit edildiğini düşündüğü için yazmamıştı. Daha önce ifade edildiği gibi onun kaygıları bambaşkaydı. Mâlik b. Enes ve Ebû İshâk el-Fezârî'nin, “şayet bu ümmetten birini seçecek olsaydım bu kişi Evzâ'î olurdu,” dedikleri, Ali b. Bekkâr'ın aynı şeyi Ebû İshâk el-Fezârî için, Abdullah b. el-Mübârek'in ise Süfyân es-Sevrî ve yine Evzâ'î için söylediği nakledilir.⁶ Bu sözler gerçekten söylenmiş ol-

3 “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden olan *ülû'l-emre* de.”: 4/59.

4 İbn Kuteybe, *el-İmâme*, s. 330; Şeybânî ve Serahsî, *a.g.e.*, s. 116. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu*, s. 124-125.

5 Vekî', *a.g.e.*, s. 296.

6 Zehebî, *Siyer*, cilt II, s. 2203. Ayrıca bkz. İsbehânî, *a.g.e.*, cilt VI, s. 397-398. Din âlimleri için kullanılan imam kelimesinin yöneticilikle ilgili herhangi bir ima içermediği konusunda bkz. İbn Hazın, *el-Fasl*, cilt III, s. 7-8; Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında*, s. 25-26.

sa bile Mâlik ve diğerlerinin bir 'din alimini devlet başkanı olarak tahayyül edip etmediklerini açıklamamaktadır. Din aliminin doğrudan doğruya "sultan" olarak isimlendirildiği ve halife ile kıyaslandığı birkaç rivayette de⁷ durum pek farklı değil. Bu rivayetlerde din aliminin yüksek saygınlık ve faziletlerini vurgulamak dışında bir niyet sezilmemektedir.

Din alimlerinin çok daha aktif şekilde halifeler ile karşı karşıya geldiğini savunan bazı tezler bulunmaktadır ve bunlardan biri D. Tor'a aittir. O, Emevi döneminin sonlarından itibaren fetih hareketlerinin yavaşlamasıyla birlikte din adına savaşma işinin devletten bağımsız gönüllülere (*mutatavvi'a*) geçtiğini iddia etmiş ve "cihadın özelleştirilmesi" adını verdiği bu sürecin hükümetin dinî otoritesi ve rolü ile ilgili önemli değişikliklere, hatta bir krize sebep olduğunu söylemiştir. Ona göre, geç Emevi dönemi ve özellikle Abbasi döneminden itibaren hadis ulemasının askerî kanadını oluşturan gönüllü savaşçılar, müminin Allah'a karşı olan bireysel sorumluluklarına dikkat çekerek devletten bağımsız şekilde savaşmaya başladı. Böylece Peygamber döneminden itibaren devletin ana fonksiyonlarından birini oluşturan cihat hükümetin tekelinden çıktı. Dinî prestijlerini *mutatavvi'a*ya kaptırdıklarını anlayan ilk Abbasi halifeleri onlarla yarışarak durumu düzeltmeye çalıştılar. Mehdi ve Hârûn er-Reşîd'in Bizans topraklarına sık sık akın düzenlemelerinin nedeni buydu. Ama onlar, dinî otoritenin *mutatavvi'a* kanalıyla din alimlerine (özellikle hadisçiler) geçmesine engel olmadılar.⁸ Bonner de benzer bir iddiada bulunmuştur. Ancak

7 Hârûn er-Reşîd Rakka'ya gelir. Aynı sırada dönemin en saygın din alimlerinden biri olan Abdullah b. el-Mübârek de şehre uğrar. Herkes Abdullah'ın yanına akın eder; öyle ki insanların ayakkabıları parçalanır ve ortaya bir toz bulutu çıkar. Olanları gören halifenin annesi Hayzürân yanındakilere neler olduğunu sorar. Ona Horasanlı bir alimin geldiğini söylerler. Hayzürân, "bu hükümdarlıktır, [ama] insanların ancak kırbaç, sopa, asker ve muhafızlarla toplandıkları Hârûn'un hükümdarlığı değil," der: Şa'rânî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Halîl el-Mansûr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 87; İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt III, s. 33; Zehebî, *Siyer*, cilt II, s. 2469. Şu sözlerse Abdullah b. el-Mübârek'e atfedilir: "Zühdüyle sultan olan kimse, raiyyenin sultanından daha büyüktür. Çünkü raiyyenin sultanı, insanları ancak sopalarla bir araya toplar. Zahit ise insanlardan hoşlanmaz, [ama] insanlar onu takip ederler." Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 87.

8 Tor, "Privatized Jihad", s. 555-573.

ona göre Tor'un bahsettiği süreç, geç Emevi değil erken Abbasi döneminde başlamıştır. Bonner, Emevi döneminin sonlarında cihatla meşgul olan din alimlerinin orduya eşlik ettiklerini, ama erken Abbasi döneminde sınırlara cihat yapmak üzere giden din alimlerinin devletle hiçbir münasebetlerinin olmadığını, ilk defa bu dönemde bölgede kalıcı varlık gösterdiklerini, savaş konusunda halife ve onun temsilcilerinin otoritesini hiçbir şekilde dikkate almadıklarını savunmuştur. Ona göre süreci başlatan faktör, Emevilerin fethedilen topraklarda akraba ve yandaşlarına mülkiyet edindirmeleridir. Fakihler, yeni oluşmaya başlayan toprak aristokrasisine karşı Müslümanların kendilerini fethedilen arazilerin sahip ve varisi, fethedilen arazileri mülk edinen veya taraftarlarına bağışlayan kişileri ise gâsıp olarak görmelerine izin vermişlerdir. Emevilerin düşüşünden sonra kriz devam etmiş, Mansûr döneminde bazı din alimleri tepki olarak sınırlara göç etmeye başlamıştır. Böylece erken Abbasi döneminde savaş liderliği ve dinî otorite imamdan bu zahit-savaşçılara geçmeye başlamış, hatta imamet için Abdullah b. el-Mübârek'in adı telaffuz edilmiştir.⁹

Birbirine benzerlik gösteren her iki varsayım da oldukça sorunlu gözüküyor. Şüphesiz cihatla meşgul olmanın getirdiği dinî prestij herkese açıktı. Kur'ân cihadı bir devlet mesuliyeti olarak değil, bireysel bir yükümlülük olarak tanımlamıştı.¹⁰ Bu yüzden Allah yolunda savaşmak (*cihâd fî sebîlillâh*) için orduya yazılmak gerekmiyordu. Düzenli orduya kayıt yaptırmayan, dolayısıyla devletten maaş almayan savaşçılar arasında Ebû İshâk el-Fezârî, Abdullah b. el-Mübârek, Ali b. Bekkâr, Şakîk el-Belhî, İbrahim b. Edhem, Abdurrahman b. 'Amr el-Evzâ'î, Fudayl b. 'İyâz gibi din alimleri ve zühtçülükleri ile tanınan kişiler varsa da bunların sayısı sınırlıydı. Bu dönemde din alimlerinin Kur'ân'ın Allah yolunda savaşma emrini hatırlayıp Bizans sınırına akın ettiklerine ve orada organize olarak bu kutsal va-

9 Michael Bonner, "Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier", *Studia Islamica*, 75 (1992), s. 6 vd.; aynı yazar, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, 2006, s. 97-117, 127-131.

10 İlgili Kur'ân ayetleri: 4/74, 9/111.

zife üzerinden halifenin dinî otoritesine meydan okuduklarına dair emareler yoktur.¹¹ Koordinasyon ve yatırım gerektiren bir alanda gönüllülerin devletten bağımsız şekilde geniş ölçekli fetih hareketleri organize ettiklerini hayal etmek zordur. Üstelik bu, hukuken sakıncalı bir eylem olarak görülmüştür. Nitekim Ebû Yûsuf *Kitâbu'l-Harâc*'da halifenin veya halife tarafından tayin edilen kumandanın izni olmadan hiçbir yere asker, müfreze ve ordu gönderilemeyeceğini ifade etmiştir.¹² Böyle düşünen tek fakih Ebû Yûsuf değildir. Sünnilikte cihat temelde bir meşru liderlik problemidir ve sadece yetkili bir lider (halife ya da temsilcisi) savaş emri verebilir.¹³ Sünnî ulemanın cemaat içinde birlik ve uyum arayışı, onlara günahkâr dahi olsa cihat, toplu namaz ve hac görevlerinin sultan ile birlikte, onun önderliğinde ifa edilmesi gerektiğini söyletmiştir.¹⁴ Sultandan emir almadan Allah yolunda savaşan kişinin cehennem ateşi görmeyeceğini söyleyen bir hadis varsa da,¹⁵ bu sözler halifeye itaatsizliği teşvik etmemekte veya onun komutası altında cihat yapılamayacağını ima etmemekteydi. Hadisin vermek istediği mesaj, cihadın maddi bir kazanç kapısı olarak görülmemesi gerektiği

11 Bir rivayette Ebû Ishâk el-Fezârî'nin, suğûrda insanlara sünneti öğrettiği, onları iyiliği emretmeye ve kötülüğü yasaklamaya davet ettiği ve bu yüzden valinin emriyle kırbaçlandığından söz edilir: Zehebî, *Siyer*, cilt I, s. 693. Rivayetin sahih olduğu varsayılrsa bile bu olay, Ebû Ishâk'ın halife ya da onu temsil eden valinin savaş idaresindeki otoritesini tanımadığı anlamına gelmez. Bonner, *mutatavvi'a* hareketinin öncüleri olarak gördüğü Ebû Ishâk el-Fezârî ve Abdullah b. el-Mübârek'in –cihat üzerine yazdıkları kitaplarda– imama itaat konusuyla ilgilenmediklerini, emirle birlikte sefere çıkmanın doğruluğunu tartışmadıklarını, imamın otoritesini reddetmediklerini kabul eder: "Some Observations", s. 11-12, 16, 25. Kaldı ki Abdullah b. el-Mübârek *Kitâbu'z-Zühhd* isimli çalışmasında yöneticilere itaati telkin eden haberlere yer vermiştir: s. 234 (no. 669), 237-238 (no. 681).

12 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 217.

13 Busse, *a.g.e.*, s. 18-19. Ayrıca bkz. Hadduri, *a.g.e.*, s. 69-70, 154; Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında*, s. 446-448.

14 İbn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 30; İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt III, s. 110-111; İshbâhî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 336; Kister, *a.g.e.*, s. 122-123. Bu tutum hadislerle desteklenmiştir: "İyi bilinmelidir ki devlet reisi [millet için] bir siperdir. Onun önünde, onun kumandasında harp olunur. Onunla [düşmandan] korunulur." Buhârî, *Sahih*, cilt IV, s. 131-132; Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 19.

15 Ebû Ya'la el-Mevsîlî'nin *el-Müsne'd*'inden iktibas eden: Tor, "Privatized Jihad", s. 555.

ve emre itaatın gereği olarak, yani zoraki şekilde ifa edilmesi-
nin Allah tarafından mükâfatlandırılmak için yeterli olmadığı-
ydı. Burada bir meydan okuma değil, müminin Allah'a karşı olan
bireysel yükümlülüklerini hatırlatma gayreti söz konusuydu.
Halifelere gelince; kaynaklarda bir mücahit olarak resmedilen
Hârûn er-Reşîd de dâhil onlar *mutatavvi'a* ile rekabet etme ge-
reği duymadıkları gibi yeni bir cihat ya da fetih hareketi başlat-
madılar. Bizans topraklarına düzenlenen akınlar, devletin do-
ğal düşmanına karşı koyma iradesinden kaynaklanan rutin ey-
lemlerdi. Üstelik bu ve başka askerî operasyonlarda düzenli or-
du, garnizon şehirlerde veya *ribâtlarda* yaşayan, devletten ma-
aş almamakla birlikte ganimetten pay alma hakkına sahip olan
gönüllülerle birlikte savaştı.¹⁶

Tüm bunlar, iki taraf arasında Arkoun, Goldziher ve bilhassa
Zaman'ın iddia ettiği türden güçlü ve organik bir bağ olduğu-
nu da düşündürmemeli. Sünnî ulema, Sünnilik dışı akımlarla
mücadelede ya da cemaatin iç barışını güçlendirecek bir propa-
gandada hükümetle iş birliği yapmaya hazır, ama resmî bir gö-
rev üstlenmeye ve hükümetin her icraatını onaylamaya gönül-
süzdü. Islâm'ın ilk yüzyılları boyunca ulemanın büyük bölümü
ilmî çalışmalarını devletten bağımsız olarak ve seküler mes-
leklerden elde ettikleri kazançlarla sürdürdü.¹⁷ Hatta çoğunlu-

16 C. E. Bosworth, "Mutatawwi'a", *Encyclopaedia of Islam*, cilt VII, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Hainrichs ve Ch. Pellat, Brill, Leiden, 1993, s. 777. *Mutatavvi'a* hareketinin öncülerinden biri olduğu iddia edilen Ebû Ishâk el-Fezârî'nin 156/773 yılında katıldığı yaz seferinin komutası, Mervân b. Muhammed'in Ermeniyye valisi olup sonradan Abbasilerin hizmetine giren Züfer b. Âsım el-Hilâlî'nin elindeydi: Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 438. Herakleia kalesinin fethinde Ebû Ishâk el-Fezârî Hârûn er-Reşîd'e eşlik etmiş, hatta kalenin fethi hakkında halifeye taktik vermişti: Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt I, s. 221-222; başka örnekler için bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 373; Taberî, *a.g.e.*, s. 1609, 1625; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 844, 847; Makdisî (el-Mutahhar), *a.g.e.*, cilt VI, s. 96; İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 285.

17 Din alimleri üzerine yazılan biyografik sözlüklerde geçim kaynaklarından en fazla söz edilen grup, devlet hizmetinde çalışanlardır. Zikredilmeye değer görüldüğü için bu hususa bilhassa temas edilir. Bu sebeple devlet memuru olarak çalışan din alimlerinin görünürdeki sayısal üstünlüğü, meslek dağılımında sahip oldukları gerçek oranı yansıtmaz: Hayyim Cohen, "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam", *Journal of the Economic and Social*

ğu tüccar sınıfından gelen ulemâ kendi mesleklerinin saygınlığı ile iftihar ederken devlet hizmetinde çalışanları değersiz işlerle meşgul olduklarını ve kirli para kazandıklarını düşündükleri için küçük görme eğilimindeydiler.¹⁸ Daha sonraki yüzyıllarda İslâm eğitim sisteminin devlet desteğiyle kurumsallaşması, düzenli maaş sistemine geçilmesi ve yöneticilerden himaye görmenin yaygın bir hal alması bile bu durumu kısmen değiştirecekti.¹⁹ Abbasiler İslâmî bir rejim kurma vaadiyle iktidara gelmelerine rağmen devlet kadrolarına ulemadan atamalar yapmak için özel bir çaba göstermediler. Kadılık kurumunun yapısı ve işlevi, elbette ki fıkıh bilgisi olan kişilerin atanmasını gerektiriyordu. Ama idarî-bürokratik kadrolar söz konusu olduğunda, hükümet din alimlerinin istihdamı hususunda ısrarcı olmadı. Râşid halifeler ve Emevi dönemiyle kıyaslandığında²⁰ dinî ilimlerle meşgul olanların edindikleri resmî vazifeler giderek kadılıkla, imamlıkla, vaizlikle²¹ ve başka birta-

History of the Orient, 13 (1970), s. 37. Din alimlerinin meşgul oldukları 410 tane meslek tespit eden Cohen, bunlar arasında tekstil ve gıda ticareti ile zanaatkarlığın öne çıktığını söyler: *A.g.e.*, s. 25 vd. Bu noktada Ebû Hanîfe'nin kumaş ticareti yaptığı, Ahmed b. Hanbel'in de dokumacılıkla uğraştığı kayda değer. Başka örnekler için bkz. Bedr, *a.g.e.*, s. 89.

- 18 Lewis, "On the Revolutions", s. 228.
- 19 Bu konuda bkz. Joan E. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamâ in Medieval Damascus", *Studia Ismaica*, 52 (1980), s. 124-126.
- 20 Bilhassa Râşid halifeler zamanında dinî ve idarî görevler arasında belirgin ayırım yoktu. Emevi döneminde de sıklıkla kazaî, idarî ve hatta askerî yetkiler bir arada kullanıldı. Bu dönemde kadılığa ek olarak vali, komutan veya polis şefi (*sâhibu's-şurta*) olarak görev yapan çok sayıda memur vardı. Bu konuda bkz. Şâfi'i, *a.g.e.*, cilt I, s. 193. Örnekler için bkz. Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 25, 26, 28, 36, 38, 40, 45, 46; Crone, *Slaves on Horses*, s. 127, 129, 147, 157, 171.
- 21 Vaizlik kadılıktan farklı olarak sadece resmî olarak icra edilen bir iş değildi. *Kâss* olarak tabir edilen kişiler vaaz vermek için her zaman resmî bir atamaya gerek duymamış ve bu işi devletten bağımsız şekilde de yürütebilmiştir. Böylece vaizlik, *kasasü'l-âmmе* (popüler vaaz) ve *kasasü'l-hâssa* (resmî vaaz) olarak iki farklı şekil almıştır: Khalil Athamina, "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society", *Studia Islamica*, 76 (1992), s. 70. Ayrıca bkz. Bligh-Abramski, "The Judiciary", s. 47. Kaynaklarda devlet tarafından vaiz olarak tayin edilen kişilerin isimleri çok sık geçmez. Erken Abbasi dönemine ait örnekler için bkz. İbnü'l-Mülâkkın, *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, s. 125; Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 59, 123; Vekî', *a.g.e.*, s. 642.

kım hukukî vazifelerle (mesela tanıkların güvenilirliğini araştıran *mu'addil/müzekkî*) sınırlı kaldı.²² Vali, komutan, vergi memuru veya polis şefi olarak tayin edilen din alimlerine tesadüf etmek mümkünse de,²³ bu türden atamalar devlet kurumlarını İslâmîleştirmeye yönelik bir politika takip edildiğini ispat edecek sıklıkta gerçekleşmedi. Böyle bir atamanın neden yapıldığının en basit izahı, söz konusu din aliminin idarî, askerî ya da malî bir kadroyu dolduracak tecrübe ve yeteneğe sahip olması veya sahip olduğunun düşünülmesiydi. Gerekli bilgi, yetenek ve tecrübeye sahip olmak şartıyla aday profilini oluşturan diğer unsurlar (din alimi, mevâlî, gayrimüslim, yeni mühtedi vb.) çeşitlilik gösterebiliyordu.

Din alimleri ile dolu bir hükümet kadrosu göremiyor oluşumuzun en önemli sebeplerinden biri, ulemanın Abbasilerin İslâmî bir rejim kurma ve sürdürme konusunda Emevilerden da-

22 Cohen, *a.g.e.*, s. 34.

23 Bazen –Emevi döneminde olduğu gibi– kadı tayin edilen kişiye aynı anda başka resmî vazifeler de veriliyor ya da kadılıkla diğer makamlar arasında geçişler söz konusu oluyordu. Ebû'l-Bahterî, Abdurrahman b. Abdullah ve Abdülcebbar b. Sa'îd, Medine'de hem vali hem de kadı olarak görev yapmışlardır: Vekî', *a.g.e.*, s. 155, 164, 165. Basra kadısı Haccâc b. Ertât, polis şefi olarak da çalışmıştır: Vekî', *a.g.e.*, s. 266. Muhammed b. Abdullah b. Kesir, farklı zamanlarda Mehdi tarafından Medine'ye polis şefi, kadı ve vali olarak tayin edilmiştir: Vekî', *a.g.e.*, s. 147. Emevi döneminde Küfe kadılığı yapan 'Ubeydullah b. Abbâs, Seffâh ve Mansûr'a vali olarak hizmet etmiştir: Ibn Hazm, *Cemhere*, s. 427. 'Ubeydullah b. Hasan el-'Anberî, Mehdi tarafından önce Basra kadısı tayin edilmiş, sonra Basra hazinesinin başına getirilmiştir: Bligh-Abramski, "The Judiciary", s. 51. Yezîd b. Abdullah, kadı tayin edilmeden önce İhmîm valisi olarak çalışmıştır: Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 69. Sevvâr b. Abdullah, Basra'da hem kadılık hem de valilik yapmıştır: Vekî', *a.g.e.*, s. 287. Şerîk b. Abdullah, Küfe'ye önce kadı sonra vali olarak tayin edilmiştir: Taberî, *a.g.e.*, s. 1610. Mansûr'un Bağdat kadısı Abdullah b. Muhammed b. Safvân, Mehdi tarafından kadılıktan azledilip Medine valisi tayin edilmiştir: Vekî', *a.g.e.*, s. 647. Me'mûn döneminde Ahmed b. Ebî Bekir, Medine'de önce polis şefi, sonra kadı olarak görevlendirilmiştir: Vekî', *a.g.e.*, s. 165. Me'mûn döneminde Esed b. Furât, hem kadı hem de vali olarak çalışmıştır: *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 372. Başka örnekler için bkz. Ibn Hazm, *Cemhere*, s. 430; Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 65-66; İbnü'l-Mîlakkin, *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, s. 100, 101, 102; İbn Sa'd, *a.g.e.*, cilt V, s. 196, 464 ve cilt VI, s. 337 ve cilt VII, s. 215, 231-232, 237, 239, 240; İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 161, 346-347; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 172; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, s. 88; el-Hanîfî, *a.g.e.*, s. 162-164; Kasassbeh, *a.g.e.*, s. 107; Bedr, *a.g.e.*, s. 95.

ha başarılı olduklarını düşünmemeleri idi. Hatta onlar muhtemelen Abbasilerin Emevi rejiminin bir devamı olduğu hissiyatına kapılıp büyük bir hayal kırıklığı yaşadılar. Bu duygu, kuruluş yıllarında bazı din alimlerinin Muhammed b. Abdullah isyanını desteklemesine bile sebep oldu.²⁴ Mansûr “*kurân*’nın (Kur’ân okuyucuları, ilim sahipleri) mescitlerde Abbasilere beddua etmesinden ve fakihlerin insanlara Abbasilere karşı savaşmaları için fetva vermelerinden” şikâyet ediyordu.²⁵ Bu fetvayı veren fakihler arasında Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe’nin de isimleri geçer. Rivayetlere bakılırsa, onlar Muhammed b. Abdullah’a biat etmiş ya da insanlara onunla birlikte isyan etmenin meşru olduğunu söylemişlerdi.²⁶ Hatta bir rivayet bu tutumun Mâlik’in fiziksel şiddete maruz kalmasıyla sonuçlandığını söyler. Buna göre Mâlik, mescide gitmeyi, cuma, cenaze ve vakit namazlarına katılmayı terk edip evinde ibadet etmeye başlar. Bu davranışı, halifeye yapılan biati tanımadığı şeklinde yorumlanır. Bu yüzden Medine valisi Ca’fer b. Süleyman Mâlik’i kırbaçlatır.²⁷ Başka bir rivayete göre Ca’fer’in Mâlik’i kırbaçlatmasının nedeni, onun “ikrahla (zorla) talak olmaz” hadisini rivayet etmesidir. Vali, Mâlik’in bu hadisle insanları Muhammed b. Abdullah’a biat etmeye teşvik ettiğini düşünmüş ve hadisin Mansûr’a yapılan biatin geçersiz olduğu şeklinde yorumlanmasından endişe etmiştir.²⁸ Bu arada her iki fakihin Abbasi yönetiminin meşruiyetini tartışmaktan imtina ettiğini gösteren kayıtlar da var. Örneğin Ebû Hanîfe’ye atfedilen *el-Fıkhü’l-Ebsat*’ta,

24 Taberî, a.g.e., s. 1555; İbn Sa’d, a.g.e., cilt V, s. 430.

25 *el-Uyûn ve’l-Hadâ’ik*, s. 262.

26 Taberî, a.g.e., s. 1528; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 145; İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 249, 310, 313-314, 324-325; Süyûtî, *Târihu’l-Hulefâ*, s. 210. Ayrıca bkz. Şehrîstânî, *Milel*, s. 144, Ezdî, a.g.e., cilt I, s. 394; İbnü’l-Verdî, a.g.e., cilt I, s. 279. Şâfi’î hakkında da benzer kayıtlar bulunuyor. İbn Nedîm, Şâfi’î’nin bariz bir teşeyyu’ eğilimi olduğundan ve Tâlibîlere büyük saygı duyduğundan söz eder: A.g.e., s. 352-353. *Hilyetü’l-Evliyâ*’da da onun hakkında bu minvalde rivayetler vardır: cilt VII, s. 226-227.

27 Mes’ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 246-247; İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, s. 279-280; İbn Nedîm, a.g.e., s. 338.

28 Zehebî, *Siyer*, cilt III, s. 3153; Rivayetin başka bir versiyonu için bkz. İbn Haldûn, a.g.e., cilt I, s. 449.

Müslümanlara zalim bile olsa sultana karşı gelmemeleri tavsiye ediliyor.²⁹ Öte yandan onun, Küfe valisi fetva vermesini yasakladığı için siyasi otoriteye itaatin bir gereği olarak evde kızının sorduğu fikhî sorulara bile cevap vermediğini söyleyen bir rivayet bulunuyor.³⁰ Mâlik b. Enes'e gelince; onu Muhammed b. Abdullah isyanının arifesinde Abdullah b. Hasan'a oğullarını teslim etmeye ikna etmek için Mansûr tarafından görevlendirilen elçilerden biri olarak gösteren bir rivayet mevcut.³¹ Birbiri ile çelişen tüm bu kayıtlardan hangisi doğru olursa olsun kesin olan şey, her iki fakihin de Abbasi yönetimi ile yakın ilişkiler geliştirmekten mümkün olduğunca kaçındığıdır. Eğer uydurma ise onların Muhammed b. Abdullah isyanına destek verdiklerini söyleyen rivayetleri yayanlar inandırıcılık için bu mesafeli duruşa güvenmiş olabilirler.

Kaynaklar Muhammed b. Abdullah isyanından sonraki hiçbir isyan hakkında –görebildiğimiz kadarıyla– böyle bir fukaha desteğinden söz etmemektedir. Sünnî alimler, rejimin meşruiyeti ve özellikle de ona itaat etmenin gerekliliği hususunda hükümet ile genellikle ters düşmemeyi tercih etmiş, rejime karşı silahlı direnişten yana olmamışlardır. Onlara göre iç savaş cemaat için zalim yöneticilerin kötülüklerinden daha yıkıcıydı. Üstelik Allah'a şirk koşmak dışında işlenen günahların kişiyi dinden çıkarmadığı şeklinde bir konsensüs oluşmuştu. Onları bu noktaya getiren şey, Hâricîlerin büyük günah işleyen kişinin bu ve öteki dünyadaki durumunun ne olacağı sorusuna verdikleri cevapta gördükleri aşırılıktı. Hâricîler, İslâm toplumuna mensubiyetin belirli bir davranış standardına bağlı olduğunu söylüyor, ameli imanın ayrılmaz bir parçası olarak görüyorlardı. Bu bakış açısı, çok erken bir tarihte İslâm alimleri arasında imanın ne anlama geldiği ve kimlerin mümin sayıldığı tartışmasını başlattı. Mürcie adı verilen grup, insanoğlunun

29 Ebû Hanife, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri: el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Eb-sat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risaletü Ebî Hanife, el-Vasiyye*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 43.

30 İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt IV, s. 180.

31 Taberî, *a.g.e.*, s. 1520.

günah işleyen bir Müslümanın cehennemine gidip gitmeyeceği sorusuna cevap veremeyeceğini, bunun tamamen Allah'ın takdirine bağlı olduğunu savundu. Bu doktrin, Sünnî ulema tarafından kabul edildi ve genişletildi: Amel önemliydi, ama imanın bir rûknü değildi. Bir kişinin Müslüman sayılması için kalbinde imanın olması ve bunu diliyle ikrar etmesi yeterliydi. Bu doktrin Sünnî düşünceye o kadar yerleşti ki Dırâr b. 'Amr, *sâhibu's-sünne ve cemâ'at*'ı (Sünnîler) şirk dışında kişiyi ebedi olarak cehenneme götüren hiçbir günahın olmadığını savunanlar olarak tanımlayacaktı.³² Bu tartışmanın önemli bir politik yönü vardı. Pek çok kişi halifenin Müslümanlığını kuşkulu bulup ya da onu küfre sapmakla itham edip isyan hareketlerine katılıyordu. Toplum iç savaş ve kargaşadan uzak tutmak isteyenler ise halifenin dindarlığını sorgulamamak ve onunla ilgili hükmü Allah'a bırakmak gerektiğini, üstelik Allah'ın bu hükmü öteki dünyaya erteleyebileceğini söylüyorlardı. Bu yüzden Allah'a itaatsizliği emretmediği sürece, günahkâr bile olsa hükümdara itaat edilmeliydi.³³ Onlara göre, Peygamber'in de dediği gibi "Allah bu dini fâcir (günahkâr) biriyle de kuvvetlendirir" di.³⁴

Sünnî ulemanın yönetim ve yöneticilere karşı olan tutumu aynı anda iki zıt eğilime sahipti. Onlar bir yandan siyasî otorite

32 Dırâr b. Amr, *a.g.e.*, s. 46-48.

33 W. Montgomery Watt, *İslâm Nedir*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 150-151; aynı yazar, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 94-95, 98; Kister, *a.g.e.*, s. 99 vd.; Lewis, "On the Quietist and Activist Traditions", s. 141 vd.; Eş'arî, *a.g.e.*, s. 325; İbn Teymiyye, *Bir İslâm Kurumu*, s. 82. Ahmed b. Hanbel'in günahkâr dahi olsa sultana itaat telkin eden beyanları için bkz. İbn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 30. Sünnî hadis koleksiyonları, fıkıh çalışmaları ve başka türden eserlerde sultana itaatin gerekliliğinden söz eden bazı hadisler bulunmaktadır. Örnekler için bkz. Tirmizî, *a.g.e.*, cilt IV, s. 209; Buhârî, *Sahih*, cilt IX, s. 134, 143, 146, 171, 173-174; Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 19-20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, cilt I, s. 105; cilt II, s. 14; İbşîhî, *a.g.e.*, s. 134; Şeybânî ve Serahsî, *a.g.e.*, cilt I, s. 110-113, 118; Dırâr b. Amr, *a.g.e.*, s. 35-36, 67-68.

34 Şeybânî ve Serahsî, *a.g.e.*, cilt I, s. 110-111. Bu bakış açısı, din alimleri ile siyasî otoriteler arasında karşılıklı bir yarar/çıkar ilişkisi ortaya çıkarmıştır. İslâmî deneyimi de içine alan çalışmasında Eisenstadt, bu ilişki biçimini pek çok kadim imparatorluğun karakteristik özelliklerinden biri olarak değerlendirmiş, iki tarafın birbirinden beklentileri üzerine çeşitli tespitlerde bulunmuştur. *A.g.e.*, s. 271-291.

telere itaat etmenin gerekliliğini savunurken diğer yandan yöneticilerle güçlü bağlar kurmak ve resmî vazifeler üstlenmekten kaçındılar. İtaatin gerekliliğine yönelik telkinleri, resmî vazife üstlenmekten çekinme tutumunu dengelemektedir. Belki de bu yüzden hükümet ulemadan –kadı istisna– bürokrat ve memur çıkarmak ya da bu konuda ısrarcı davranmak yerine sadece iki taraf arasındaki zımnî iş birliğini geliştirmenin yollarını aradı. Örneğin, halifeler çeşitli vesilelerle ulema ile bir araya gelmeye özen gösterir, hac yolculuklarında yanında fakihlerden oluşan bir grup götürür,³⁵ aldıkları önemli kararları resmîleştirirken mutlaka fakihlerden oluşan bir grubu şahit gösterir,³⁶ din alimleri için hazineden ciddi miktarda ödenek ayırırlardı. Hârûn er-Reşîd, tüm eyalet valilerine yetki alanlarındaki din alimlerini tespit edip onlara maaş bağlamalarını emretmişti.³⁷ Hac için kutsal topraklara gidildiğinde Haremeyn'in önde gelen din alimlerine para dağıtmak alışlagelmiş bir uygulamaydı.

Bu çabalara rağmen Abbasilerin iktidara gelişi, ulemanın iktidar ile arasına koyduğu mesafede büyük bir değişikliğe sebep olmadı. Ulema, Râşid halifeler döneminde var olduğuna inandıkları ideal yönetime özlem duymaya devam etti. Bu mesafeli duruş genellikle yönetimden gelen resmî görev tekliflerini reddetme biçiminde kendini gösterdi. Çoğu din alimi için kadılık da dâhil her türlü resmî vazife negatif çağrışımlar içeriyordu.³⁸ Onlara göre yöneticilik mekruh bir uğraştı.³⁹ Hele hele kadılık

35 Örnekler için bkz. Ibn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 647; Ibn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 193; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 888.

36 Örnekler için bkz. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 876; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 293; *Kitâbu'l-Mekâ'id*, s. 116.

37 İbn Kuteybe, *el-İmâme*, s. 330. Ayrıca bkz. Hallaq, *a.g.e.*, s. 182.

38 Bu konuda bkz. İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s. 19.

39 Bu tutuma dinî onay veren hadisler bulunuyor: "Yöneticilik isteme. Eğer ister de bu görev sana verilirse bu yükü baş başa kalırsın. İstemediğin halde görev sana verilirse, Allah yardımcın olur." Vekî', *a.g.e.*, s. 50. "Muhakkak ki siz yöneticiliğe çok hırslısınız. Halbuki yöneticilik, kıyamet gününde nedamet olacaktır": Buhârî, *Sahîh*, cilt IX, s. 176, ayrıca bkz. s. 175. Başka örnekler için bkz. İsbahânî, *a.g.e.*, cilt IV, s. 55-56; Ebû 'Ubeyd, *a.g.e.*, cilt I, s. 34, 385. Benzer bir tutum Hristiyan sofular tarafından da sergilenmiştir. Karşılaştırmalı örnekler için bkz. A. J. Wensinck, "The Refused Dignity", *A Volume of Orien-*

yapmak, kişinin itibarını yerle bir eden bir teslim oluş demektir.⁴⁰ Öyle ki Ömer b. el-Hattâb kaza işini “muhkem bir farz ve takip edilen bir sünnet” olarak tanımladığı⁴¹ halde birçok fakih kadılık mesleğinin icrasına cevaz vermemekte, onu bela, musibet ve hatta tövbe edilmesi gereken bir günah olarak değerlendirmekteydi.⁴² Kadılık mesleğiyle ilgili negatif tutum hadislerle de yansıtıldı⁴³ ve kaynaklara ilk dört halife döneminden itibaren meslekten kaçışın yaşandığına dair hikâyeler sokuldu. Kûfe ve Bağdat kadılığı yapan Hafs b. Gıyâs’a (ö. 194/810) göre “insanın parmağını gözüne sokup çıkarması kadı olmasından daha iyiydi”.⁴⁴ Başka bir kadı olan İbn Şübrûme (ö. 144/761) ise fakihlere kılıca götürülene kadar kadılık yapmamalarını tavsiye ediyordu.⁴⁵ Kadılık mesleği ile ilgili bu yaygın çekince, Abbasi-ler açısından seküler mansıplarla kıyaslandığında çok daha sorunluydu. Zira kadılık herkesin değil, ancak belirli bir dinî eğitimden geçmiş kişilerin ifa edebilecekleri bir meslekti. Üstelik kadı tayin etmek hükümdarlık alametlerinden sayılırdı.⁴⁶ Hali-fenin uyruklarına vaat ettiği siyasî ve toplumsal düzenin temelinde adalet vardı ve Allah’ın hukukunu muhkem kılma ve uygulama görevi halifeye aitti. Bu büyük sorumluluk kadı olarak

tal Studies Presented to Edward G. Browne, ed. T. W. Arnold ve R. A. Nicholson, Cambridge University Press, 1922, s. 491-499.

- 40 Kadılık mesleğine yönelik negatif tutumu örnekleyen rivayetler için bkz. Şa’rânî, *a.g.e.*, s. 72, 79; Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 253; İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt II, s. 465-466; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yay., İstanbul, 2016, s. 446, 619, 735, 769; İsbahânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 223; İbn Sa’d, *a.g.e.*, cilt VI, s. 355 ve cilt VII, s. 136, 157, 193, 326.
- 41 Vekî’, *a.g.e.*, s. 54-56; İbn Kuteybe, *Kitâbu ‘Uyûni’l-Ahbâr*, cilt I-II, s. 107.
- 42 İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s. 10; İbnü’ş-Şihne, *a.g.e.*, s. 218.
- 43 “Her kim hâkimlik görevini üzerine alırsa bıçaksız boğazlanmış olur.” “Kadılar üç sınıftır; birisi cennetlik, ikisi cehennemliktir. Hakkı bilip ona göre hüküm veren kadı cennetlik olandır. Hakkı bildiği halde kasıtlı olarak hükmünde adaletsizlik yapan kadı ile hakkı bilmeden insanlar arasında hüküm veren kadı cehennemliktir.” “Her kim kadılık yapmak için ricada bulunur ve yardım dilerse kendi haline bırakılır. Kim kadılık yapmaya zorlanırsa, Allah yol göstermesi için ona bir melek gönderir.” İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s. 11-13; Vekî’, *a.g.e.*, s. 19, 22-23, 49; ayrıca bkz. İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevzû’ât*, s. 595-596.
- 44 Süyûtî, *Tabakâtü’l-Huffâz*, s. 131.
- 45 Vekî’, *a.g.e.*, s. 29.
- 46 Se’âlibî, *Âdâb*, s. 136.

görev yapmaya hazır fakihlerin iş birliğini gerektiriyordu. Abbasi halifeleri kadılık yapmak istemeyen fakihleri mesleğe girmeye zorlayarak bu problemi aşmaya çalıştılar.⁴⁷

Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî, kadı tayin edilmeye direnme tutumunun en bilinen örnekleridir. Mansûr'un Ebû Hanîfe'yi kadı tayin etmek istediği, Ebû Hanîfe'nin görevi kabul etmediği,⁴⁸ bu nedenle kalan ömrünü hapisshanede geçirdiği söylenir.⁴⁹ Süfyân ise kendisini kadılık yapmaya zorladığı için hayatının sonuna kadar Mehdi'den gizlenmek mecburiyetinde kalır.⁵⁰ Kadılık yapması istenen ama buna razı olmayan kişiler, görevden affını istemek, izini kaybettirmek, halifeyi kadılık yapmaya ehil biri olmadığına inandırmak⁵¹ gibi yollara başvururlar. Ama pek çok durumda kişi; tehdit, baskı, geçim sıkıntısı çekme gibi nedenlerden dolayı kadılık yapmaya razı olur. O, ya bir an evvel azledilmeyi temenni eder ya da ilk fırsatta istifa etmenin yollarını arar. Azledilmek bir lütuftur; öyle ki bu durum karşısında üzölmek, iyi bir kadıda bulunmaması gereken özellikler arasında sayılmıştır.⁵²

Kadılık mesleği ile ilgili bu çekincenin sebeplerinden biri, fıkıh uygulamanın büyük ve tehlikeli bir sorumluluk sayılmasıydı.⁵³ Kadılık da dâhil insanların iş ve idareleriyle ilgili tüm makamların, görevin hakkıyla yerine getirilmemesi durumunda makam sahiplerini öbür dünyada zor durumda bırakacağına inanılıyordu. Örneğin kadı, hukukî sorunları hükme bağlar-

47 Örnekler için bkz. Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 115-116; İbnü'l-'Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb*, nşr. Halîl el-Mansûr, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 41; Vekî', a.g.e., s. 30, 146, 312, 324, 336, 602, 639, 684; İbnü'l-Mülakkin, *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, s. 114, 125; İbn Nedîm, a.g.e., s. 68; Ezdî, a.g.e., cilt I, s. 640, 649; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, s. 110; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 175; Nerşahî, a.g.e., s. 17; İbn Kesîr, a.g.e., cilt IX-X, s. 594, 641.

48 Taberî, a.g.e., s. 1549; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 76.

49 Şa'rânî, a.g.e., s. 78.

50 Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 233-234; İbn Hallikân, a.g.e., cilt II, s. 390; Şa'rânî, a.g.e., s. 73; Ezdî, a.g.e., cilt I, s. 522; İbn Nedîm, a.g.e., s. 373; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 759; İbn Sa'd, a.g.e., cilt VI, s. 351.

51 Örnekler için bkz. Şa'rânî, a.g.e., s. 79; Zübeyrî, a.g.e., s. 358; Vekî', a.g.e., s. 323, 606; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 769.

52 İbn Kuteybe, *Kitabu 'Uyûni'l-Ahbâr*, cilt I-II, s. 106.

53 Ayrıntılı bilgi ve tahlil için bkz. Rebstock, a.g.e., s. 1 vd.

ken istemeden Allah'ın haram kıldığı bir şeye izin verebilir, helal kıldığı bir şeyi yasaklayabilirdi. Kadı neticede bir hükümet memuruydu ve öteden beri davaları siyasî otoritelerden bağımsız şekilde karara bağlamada sıkıntılar yaşayabiliyordu.⁵⁴ Pek çok alim, kendisini böyle bir duruma sokmak istemediği için kadılık yapmaktan çekindi.⁵⁵ Onlar mesleğin kendilerini, adil olmadığına inandıkları bir hükümetle iş birliği yapan kişiler olarak göstermesinden endişe duymaktaydılar. Mesleğe girip girmemek aynı zamanda bir zahitlik meselesiydi; vaktini ibadet ederek geçiren biri için böyle vazifeler dünyevî ve gereksiz uğraşlardı. Hatta bazıları kadılığı dünyevi kazanç sağlamak için istismara açık bir kurum olarak algılıyordu. Onlara göre kadılık yapmaya razı olanlar, dinini geçim kaynağı haline getiren, bu dünyayı öteki dünyaya tercih eden, para ve makam peşinde koşan insanlardı.⁵⁶ Kişi, dürüst ve erdemli olsa bile kadı tayin edildiği takdirde rüşvet ve adam kayırmanın olağan olduğu siyasî hayatın yozlaşmışlığı karşısında gerekli direnci gösteremeyebilir, öteki dünyayı unutup dünyevî menfaat peşinde koşabilirdi.⁵⁷ Bir din alimi, servet ve makam sahibi olmanın baştan çıkarıcılığına kendisini maruz bırakmamalı, öbür dünyasını hiçbir şekilde riske atmamalıydı. Kadılık o kadar negatif çağrışımlara sahipti ki kaynaklar şu veya bu nedenle kadılık yapmaya razı olan, ama dindarlık ve dürüstlüğünden şüphe duyulmayan din alimlerinden söz ederken onların mesleğe girdikten sonra da mütevazı bir yaşam sürdürdüklerini, maaş almadan çalıştık-

54 Ebû Hanîfe'nin böyle bir endişeyle, kendisini kadı tayin etmek isteyen Mansûr'a şunları dediği söylenir: "Ben kadılık yapamam. Senin hoşuna gitmeyen bir hüküm versem ve sen beni Fırat nehrinde boğmakla tehdit etsen, tercihim boğulmak olur." Bağdâdî'nin (Ebû Bekir) *Târîhu Bağdât*'ından iktibas eden: Kasassbeh, a.g.e., s. 99.

55 Bu konu hakkında bkz. İbşîhî, a.g.e., s. 147-148. Örnek rivayetler için bkz. Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 73; İbn Kuteybe, *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, cilt I-II, s. 106; İbn Kesîr, a.g.e., cilt IX-X, s. 598, 604; Kasassbeh, a.g.e., s. 99; İsbehânî, a.g.e., cilt VI, s. 444.

56 Örnek rivayetler için bkz. Vekî', a.g.e., s. 57, 640; Şa'rânî, a.g.e., s. 76; İbn Nedîm, a.g.e., s. 348-349; İsbehânî, a.g.e., cilt VI, s. 402.

57 Örnek rivayetler için bkz. Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 72; Şa'rânî, a.g.e., s. 73; İbn Hallikân, a.g.e., cilt II, s. 465; Vekî', a.g.e., s. 582; Câhız, *el-Beyân*, s. 486; İbn Kuteybe, *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, cilt I-II, s. 98.

larını ya da daha baştan cüzi miktarda maaş almayı şart koştuklarını ve öldüklerinde ailelerine servet yerine borç bıraktıklarını bilhassa belirtiyorlardı.⁵⁸

N. J. Coulson, kadılık teklifini geri çeviren kişilerle ilgili hikâyelerde onların dindarlıklarına bilhassa vurgu yapıldığını ve adlî sistemdeki yozlaşmanın dindar insanların bu görevi gelmeyi reddetmelerinin hem nedeni hem de sonucu olduğunu ifade eder.⁵⁹ Coulson'un sözleri, züht hayatı ve takvaları ile tanınan insanların kati surette hükümetten uzak durduklarına, kadılık mesleğine dindarlık ve ilmî yetkinliği olmayan insanların girdiğine dair bir ima içerir. Kaynaklarda bazı kadıların rüşvet, içki içme, hadis rivayetçiliğinde zayıf olma veya güvenilir olmama gibi özelliklerle tanıtıldıkları doğrudur.⁶⁰ Ebû Yûsuf, Hârûn er-Reşîd'i görevini kötüye kullanan kadılara karşı uyarılmış, ona böyle kadılar hakkında tahkikat yaptırmasını, suç işlediği anlaşılan kadıları görevden almasını tavsiye etmişti.⁶¹ Ama kaynaklar aynı zamanda birçok kadının mesleklerini titizlik ve ustalıkla icra ettiklerini dile getirir; onları, dönemin veya yaşadığı şehrin en meşhur fakihlerinden biri sayılmakla, iyi bir eğitim almış, mütevazı, Allah'tan korkan, güvenilir (sika/hüccet), sâlih ve dindar, verdiği hükümlerde adil ve isabetli olmakla tavsif eder.⁶² Bu kişilerin dürüstlük ve dindarlıkları

58 Örnek rivayetler için bkz. İbnü'l-Mülakkın, *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, s. 109-110, 114; Kindî, *Ahbâru Kudât*, s. 62, 73; Vekî', *a.g.e.*, s. 148, 320, 323; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 17.

59 Coulson, "Doctrine and Practice", s. 212, 214.

60 Örnekler için bkz. Kindî, *Ahbâru Kudât*, s. 99, 109-111, 113; Vekî', *a.g.e.*, s. 265, 645, 650, 691; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 835.

61 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 202.

62 Şam kadısı Yahya b. Hamza b. Vâkid, Tarsus kadısı Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Selâm, Kûfe kadısı Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leyla, Medine kadısı Yahya b. Sa'îd el-Ensârî, Kûfe ve daha sonra Ahvaz kadısı Şerîk b. Abdullah, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim, Abdullah b. Şübrûme, en iyi bilinen örneklerdir. Kadılık yapmaya şiddetle karşı çıkan Süfyan es-Sevri'nin, "fakihlerimiz İbn Ebî Leyla ve İbn Şübrûme'dir," dediği rivayet edilir: Şirâzî, *a.g.e.*, s. 84; Vekî', *a.g.e.*, s. 568. Ebû Yûsuf, hadis nakilcilğinde güvenilirliğinden şüphe duyulmayan, yaşadığı dönemde ilmî yönden herkesi geride bırakmış biri olarak nitelendirilir: Sem'ânî, *a.g.e.*, cilt IV, s. 432; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, s. 128. Başka örnekler için bkz. Kindî, *Ahbâru Kudât*, s. 97; *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, s. 299, 350-351; Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, s. 91, 94; Vekî', *a.g.e.*, s. 165; Ezdî,

Abbasiler için çalışmalarına engel olmamış, kadılık yapmaları, dürüstlük ve dindarlıklarına halel getirecek bir şey olarak görülmemiştir. Kısacası kadılık mesleğine giriş ve görevin ifası her zaman baskı ve zorlama ile olmuyordu ve Abbasiler için çalışma fikrine şiddetle karşı çıkma tavrının dışında kalan son derece saygın din alimleri de vardı.

Birçok din alimi resmî vazife üstlenmek şöyle dursun yöneticileri ziyaret etmekten, onların saraylarına girip çıkmaktan da hi imtina ettiler. İslâm geleneğinde çok erken dönemden itibaren “yöneticilerin kapısında bekleyen, onların sofralarına oturan, onlardan para ve hediye kabul eden” din alimi figürü hakkında negatif yorumlar üretildi ve din alimlerine, yöneticilerle aralarına mesafe koymaları gerektiğini hatırlatan hadis⁶³ ve rivayetler⁶⁴ dolaşıma sokuldu. Söz konusu rivayetlerde, saray ziyaretlerini alışkanlık haline getiren, yöneticilerden bağış ve he-

a.g.e., cilt I, s. 469; İbn Nedîm, a.g.e., s. 109, 112, 176-177; el-Hanîfî, a.g.e., s. 142-143; İbn Kesîr, a.g.e., cilt IX-X, s. 604, 608, 658; İbn Sa'd, a.g.e., cilt VII, s. 170, 209, 219; İbn Nedîm, a.g.e., s. 109.

63 “Benden sonra emîrler (yöneticiler) olacaktır. Her kim onları ziyaret eder, onların yalanlarına inanır, zulûmlerinde onlara yardım ederse, o kişi benden ve ben de o kişiden değilim”: İsbahânî, a.g.e., cilt VI, s. 486. “Bu ümmet kurrâları yöneticilere yanaşmadıkça, sâlihleri fâcirlerini temize çıkarmadıkça ... Allah'ın eli ve himayesi altındadır. Eğer ümmet bunları yaparsa Allah elini onların üzerinden kaldırır, sonra onların başına zorbalarını musallat eder”: Abdullah b. el-Mübârek, a.g.e., s. 282 (no. 821), ayrıca 490 (no. 1394). “Allah kullarından saf, gizli, temiz, saçı dağınık, yüzleri tozlu, karınları aç kimseleri sever. Bunlar emirlerin yanına girmek istese kendilerine izin verilmez”: İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 693. “Din alimleri, sultanla ilişki kurmadıkları ve dünyaya meyletmedikleri sürece peygamberlerin emanetçileridir. Eğer onlar sultanla yakınlık kurar ve dünyaya meylederlerse, peygamberlere ihanet etmiş ve onlarla olan ilişkilerini kesmiş olurlar”: İbnü'l-Cevzî, *Kitabu'l-Mevzû'ât*, s. 186.

64 Süyûtî, *Tabakatü'l-Huffâz*, s. 95; Şa'rânî, a.g.e., s. 54, 66, 72, 84; İbn Sa'd, a.g.e., c. V, s. 482 ve cilt VI, s. 350 ve cilt VII, s. 214; İbn Ebî Ya'la, a.g.e., cilt I, s. 16-17; İsbahânî, a.g.e., cilt V, s. 395; cilt VI, s. 328, 333-334, 339; cilt VII, s. 315, 341 ve bilhassa Süfyan es-Sevrî ile ilgili bölüm, cilt V, s. 283 vd.; Zehebi, *Siyer*, cilt II, s. 2974; Sem'ânî, a.g.e., cilt III, s. 37-38; Gazzâlî, *Ihyâ*, cilt II, s. 370; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 112, 186; Ezdî, a.g.e., cilt I, s. 349; Abdullah b. el-Mübârek, a.g.e., s. 96 (no. 284), 488-489 (no. 1390 ve 1391), 514-515 (no. 1464 ve 1465); İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 443-444, 447, 530, 537, 565, 758, 770; Muhammad Qasim Zaman, “Death, Funeral Processions and the Articulation of Religious Authority in Early Islam”, *Studia Islamica*, 93 (2001), s. 41; Kister, a.g.e., s. 116-120. Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, “Political Justice”, s. 92-93.

diye kabul eden din alimleri, onurlu bir duruş sergileyemedikleri ve kötü örnek oldukları için meslektaşlarını hayal kırıklığına uğratan ve onlar tarafından ayıplanan kişiler olarak gösterildiler. Züht yaşamıyla tanınan kişiler için helal yollarla kazanılmış paraya bile tamah etmemek gerekiyordu. Onlar fakir yaşamının erdemine ve rızkı verenin Allah olduğuna inanırken, nereden ve nasıl kazanıldığı belli olmayan bir parayı kabul edemezlerdi. Kaldı ki bu yolla kazanılan para, günah işlemeye adeta davetiye çıkarmaktaydı. Yöneticileri maddi kazanç kapısı olarak görenler, kendilerini onların dinî açıdan sakıncalı emir ve taleplerinin muhatabı olarak bulabilirlerdi. Bağdat Mu'tezilesi'nin züht ve takva söylemiyle öne çıkan ismi İsa b. Sabîh el-Murdâr (ö. 225/840), sultanla yakınlık kuran kişileri tekfir edecek kadar ileri gitti.⁶⁵ Fudayl b. 'Iyâz (ö. 187/803) ise zamanının din alimlerini şu sözlerle eleştiriyordu:

Ey alimler topluluğu! Sizler bir zamanlar ülkeleri aydınlatan kandillerdiniz, oysa şimdi karanlığa boğdunuz. Bir zamanlar yol gösteren yıldızlardınız, oysa şimdi şaşırtır oldunuz. Sizden hiç kimse bu emirlerin yanına gelip onlardan para aldığında Allah'tan utanmıyor. Bilmiyor ki onlar bu parayı nereden bulmuşlardır.⁶⁶

Ebü Hanîfe de yöneticilerle samimiyet kuran alimlerden hoşlanmamaktaydı. Rivayete göre, “kimlerden *âsâr* (sünnet) dinlememi emredersin?” diye soran birine şu cevabı vermişti:

Canının istediği gibi konuşmayıp adil ve dürüst olan herkesten hadis dinleyebilirsin. Yalnız Şia hariç; çünkü bunların dü-

65 Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 121.

66 Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 100; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, nşr. Muhammed b. Lûfî el-Sabbâğ el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s. 232; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 499. Fudayl'a yine bu minvalde şu sözler de atfedilir: “İlim ehli dünyadan elini ayacağını çekseydi, tiranlar onlara boyun eğer, insanlar onlara teslim olurdu. Ama onlar ilimlerini dünyaya meyledenlere feda ettiler, çünkü bu insanların ellerindeki [zenginlikten] nasiplenmek istediler. [Ama sonunda] zelil oldular, insanların gözünde küçüldüler. Zahitlerin alametlerinden biri, emirlerin yanında cehalet ile vasıflandırıldıklarında buna sevinmeleridir”: Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 101.

şüncelerinin aslı, Peygamber'in ashabının [söyledikleri şeylerden] sapmadır. Bir de sultana kendi rızalarıyla gelenlerden hadis dinleme. Gerçi ben onlar sultana yalan söyler veya sultan onlara yanlış şeyler emreder demiyorum. Fakat [bu kişiler dinî meseleleri] sultanlar için uygun hale getirirler. Halk da onlara boyun eğer. Gerek Şia'ya mensup olanların gerekse kendi rızalarıyla sultanla görüşenlerin Müslümanlara imam olması caiz değildir.⁶⁷

Din alimleri çoğu zaman yöneticilerle olan ilişkilerini yönetilenlerin maruz kaldıkları zulüm ve adaletsizlikler konusunda onları bilgilendirme ve uyarmakla sınırlandırdılar. Eğer yöneticilerle bir münasebet kurulacaksa, bu onlara “iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak” şeklinde olmalıydı. Nasıl ki yöneticilerin devlet meseleleri hakkında kendi başlarına karar almamaları ve din alimleri ve başka insanlarla istişare etmeleri gerekiyorsa, yönetilenlerin, daha doğrusu onlar adına konuşma yetkisini haiz din alimlerinin de gerekli gördükleri konularda yöneticilere nasihat etmeleri gerekiyordu.⁶⁸ Bu tehlikeli bir vazife olarak görüldü. Onlar “doğruyu söylerlerse öldürülmekten, yalan söylerlerse Allah tarafından cezalandırılmaktan” korkuyorlardı.⁶⁹ Kaynaklarda, dönemin meşhur alimleri ve zahitlerinin her türlü riski göze alıp halifeleri dinen uygun olmayan davranışlarından dolayı uyardıklarına ve onlara nasihatte bulunduklarına dair çok sayıda hikâye bulunur. Bu hikâyeler hiçbir zaman nasihatçinin trajik sonucuyla bitmez, tersine halife uyarılarından dolayı ona minnettar kalır. Böyle bir örnekte Mansûr gece gezinirken bir sofunun Allah'a yeryüzünün zu-

67 Bağdâdî (Ebû Bekir), *el-Kifâye fi 'Ilmi'r-Rivâye*, nşr. Zekeriyâ 'Umeyrât, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 117.

68 Yöneticilere nasihat etmenin gerekliliğinden söz eden bazı hadisler bulunuyor: “Üç şey vardır ki dünyanın sonuna kadar Müslüman kalbi [onların doğru olduğunda] yanılmaz: Allah için samimiyetle amel etmek, yöneticilere nasihat etmek ve İslâm toplumu ile birlikte hareket etmek”: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, cilt I, s. 271 (no. 240). “En büyük cihat, zalim sultanın yanında doğruyu söylemektir”: Sem'ânî, *a.g.e.*, cilt III, s. 515.

69 Abdullah b. el-Mübârek, *a.g.e.*, s. 476-477 (no. 1353 ve 1354). Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *a.g.e.*, cilt VII, s. 131.

lüm ve fesatla dolmasından dolayı yakındığına şahit olur. Onu yanına çağırır ve neden böyle düşündüğünü sorar. Sofu korkusuzca muhatabını bu zulüm ve fesadın müsebbibi olmakla suçlar. Çünkü o (Mansûr) Müslümanların zulme maruz kalmasına, mallarının vergi tahsildarları tarafından gasp edilmesine göz yummakta, reaya ile arasındaki perde, kapı ve silahlı muhafızlardan dolayı mazlûmun kendine ulaşmasına izin vermektedir. Halife, zulme uğramış insanları kendi hallerine bırakmakta, haklarını aramalarına yardımcı olacak tüm yolları kapamaktadır. Sofu daha da ileri giderek Çin'e yaptığı bir seyahatte oranın kralının zulme uğrayan insanları dinledikten sonra şiddetli bir ağlama krizine girdiğine şahit olduğundan bahseder. Kral kendisi için endişelenenlere "başıma gelen bir musibetten dolayı değil, kapımda haykıran, ama sesini [daha evvel] duymadığım mazlûm için ağlıyorum," der. Sofu Mansûr'a bu kralın Allah'a şirk koşan biri olduğu halde ne kadar merhametli olduğunu, kendisinin ise Allah'a iman eden ve Peygamber'in soyundan gelen biri olduğu halde ne kadar merhametsiz olduğunu söyler; çünkü o evlatları için mal-mülk biriktirmekten başka endişesi olmayan, Emevilerin başına gelen musibetlerden ibret almayan biridir. Mansûr bu sözleri duyduktan sonra ağlamaya başlar ve sofuya bundan sonra ne yapması gerektiğini sorar. Sofu, halifeye doğru yolu bulması için din alimleriyle istişare etmesini tavsiye eder.⁷⁰

Başka bir hikâyede dönemin zahitlerinden İbnü's-Semmâk'ın Hârûn er-Reşid'in huzuruna girip şöyle dediği söylenir: "Ya Emîre'l-Müminîn! Şüphesiz senin Allah katında bir duracağın bir de dönüp geleceğin bir yer var. Nereye döneceğine iyi bak: Cennete mi yoksa cehenneme mi?" Bu sözler üzerine Hârûn şiddetli şekilde ağlar.⁷¹ Fudayl b. 'İyâz'dan da benzer bir uyarı gelir: Hârûn kendisine, "[nefsin arzularından] ne kadar da sakınıyorsun," deyince Fudayl, "sen benden daha fazla sakınıyorsun," diye karşılık verir. Ne demek istediğini soran halifeye Fudayl'ın verdiği cevap şu olur: "Ben dünyadan vazgeçiyor-

70 İbn Kuteybe, *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, cilt I-II, s. 707-709.

71 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Kussâs*, s. 253; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 773.

rum, sense ahiretten. Dünya fani, ahiret bakidir.”⁷² Yöneticilere en çok çıktığı söylenen alimlerden biri de Evzâ’î’dir. Bir rivayete göre, Mansûr Evzâ’î’yi yanına getirtir ve ondan kendisine nasihat etmesini ister. Evzâ’î önce, söyleyeceği şeyleri aklından çıkarmaması gerektiği konusunda halifeyi uyarır. Mansûr bu uyarıya gerek olmadığını, çünkü ondan nasihat dinlemeyi bizzat kendisinin istediğini ifade eder. Evzâ’î, halifeyi sadece dinleyip söylenenleri uygulamaya koymamakla suçlayınca vezir kılıcını çeker. Ama halife vezirini durdurur. Hikâyenin geri kalanında Evzâ’î konuşmasını sürdürür ve halifeye nasihat etmeye başlar. İlk olarak, halifenin reaya gereken ilgi ve adaleti göstermediğini ima eden bir hadis zikreder: “Geceyi sürüsünü uyutarak (reayayı kandırarak) geçiren bir valiye Allah cenneti haram eder.” Daha sonra, reaya arasında başına gelen musibet ve maruz kaldığı zulümden dert yanmayan kimsenin olmadığını söyler. Bu sözlerin devamında iki hadis gelir. İlkine göre Cebrail münafıkları korkutmak için sopa kullanan Peygamber’i ayıplar. İkinci hadiste, yine Cebrail bir bedeviye karşı gösterdiği sert tutumdan dolayı Peygamber’i azarlar: “Allah seni bir zorba ve kral olarak göndermedi.” Evzâ’î daha sonra halifeyi dünyanın faniliği ve öteki dünyada günahkârları bekleyen ceza konusunda uyarır:

Ya Emîre’l-Müminîn! Mülk senden öncekilere kalsaydı sana ulaşmazdı. Mülk, senden başkalarına kalmadığı gibi sana da kalmayacak. Kitap ortaya konur. Suçluları, kitabın içindekilerden korkuya kapılmış görürsün. [Onlar şöyle derler:] “Vay halimize! Bu nasıl kitapmış ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş.”⁷³ “Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. Onun için insanlar arasında adaletle hükmet. Nefis isteklerine uyma, sonra seni Allah’ın yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah’ın yolundan sapanlara hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır.”⁷⁴

72 İbnü’l-Mülakkın, *Nüzhetü’n-Nüzzâr*, s. 231; İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt IV, s. 48.

73 18/49.

74 38/26.

Bu sözler üzerine halife hıçkırarak ağlamaya başlar. Daha sonra Evzâ'î'ye teşekkür eder ve ona para verilmesini emreder, ama o, nasihatlerinin satılık olmadığını söyleyerek parayı geri çevirir.⁷⁵

Halifenin işittiği nasihat ve uyarılar karşısında gözyaşlarına boğulmasıyla biten benzer bir hikâye Esnevî tarafından kayda geçirilmiştir. Hikâyeye göre Hârûn er-Reşîd'in yanına ermiş bir zat (*behlûl*) gelir ve ona şöyle seslenir:

Ya Emîre'l-Mü'minîn! Meclisindeki kötü katılımcıları uyar ve eğer gaflete düşersen sana insanlara faydalı olacak şeylerden ... söz eden sâlih bir calise güven. Bu, sen ve insanlar için oruç, namaz, Kur'ân okuma ve haccın sağladıklarından daha faydalıdır. ... Ya Emîre'l-Mü'minîn! Allah'ın hakkında şöyle dediği kişi gibi olma: "Ona Allah'tan kork dense gururu onu kötülüğe iter. Ona cehennem yeter. Orası ne kötü bir dölşektir!"⁷⁶ ... Ya Emîre'l-Mü'minîn! Allah insanları sana tâbi kıldı ve idareni onlar için itaat edilir hale getirdi. Ama senin onları Allah'ın emrettiği şeyi yerine getirmeye ve Allah'ın yasakladığı şeyi terk etmeye teşvik etmen şartıyla. Bu maldan dula, yetime, ihtiyara ve yolcuya ver. Ya Emîre'l-Mü'minîn! Filan kişi filandan Peygamber'in şöyle dediğini haber verdi: "Kıyamet gününde Allah, evvel ve ahir olanları ayırım yapmadan toplar; hükümdarları ve insanları idare etmekten sorumlu diğer kişileri huzuruna getirir ve onlara der ki; mal yığmak ... için değil, insanları bana itaat etmeleri için toplayasınız, onlar arasında emir ve ya-

75 İsbahânî, a.g.e., cilt V, s. 53-57. Aynı kaynakta geçen başka bir rivayete göre, Mansûr elindeki Müslüman esirler için fidye isteyen Bizans imparatoruna olumsuz yanıt verir ve bunun üzerine Evzâ'î'den esirler için fidye ödenmesi gerektiğini söyleyen bir mektup alır. Mektupta Evzâ'î halifeyi ümmetin lideri olarak sahip olduğu sorumlulukları yerine getirmeye davet eder ve ona bir ayetle (21/47) kıyamet gününde insanların nasıl hesaba çekileceğini hatırlatır: "Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. [Yapılan iş] bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz." A.g.e., cilt V, s. 52-53. Nasihatçi ya da uyarıcının Evzâ'î olarak geçtiği başka örnekler için bkz. Şa'rânî, a.g.e., s. 68; Belâzürî, *el-Buldân*, s. 190; İbşîhî, a.g.e., s. 120-121; Gazzâlî, *İhyâ*, cilt II, s. 388.

saklarımı uygulayasınız, evliyalarımı yüceltesiniz, düşmanlarımı zelil edesiniz ve zalimler karşısında mazlumlara yardımcı olasınız diye yeryüzünü size verdim.” Ya Hârûn! [Allah’ın huzuruna] ellerin boynuna bağlanmış, ... zebaniler etrafını sarmış ve Allah’ın senin hakkında ne emir vereceğini bekler vaziyette çıkarsan düşün bir kere! Burada kulların işleri hakkında sana sorulan sorunun cevabı ne olur?⁷⁷

Başka bir örnekte Hârûn er-Reşid’in muhatabı başka bir ermiştir. Hârûn ermişe ne zamandır onu görmek istediğini söyler. Ermiş, “ama ben sizi hiç özlemedim,” diye karşılık verir. Hârûn kendisine nasihat etmesini istemesi üzerine;

Sana ne nasihat edeyim? Şu saraylara ve kabirlere dön bir bak. Halin ne olacak ey Mûminlerin Emiri! Allah seni huzuruna çıkaracak ve küçücük şeylerden dolayı bile senden hesap soracak ve sen onun huzurunda susuz, aç ve çıplak bulunacaksın. Oradakiler sana bakacak ve gülecekler.

Hârûn bu nasihatleri dinledikten sonra ermişe para verilmesini emreder. Ancak ermiş parayı iade edip şöyle der: “Ahirette paranın gerçek sahipleri onu senden talep etmeden önce parayı kimden aldıysan ona iade et. Yoksa ahirette onları [senden] razı edecek hiçbir şey bulamazsın.” Bu sözler üzerine Hârûn her zamanki gibi hiçkırıklara boğulur.⁷⁸

77 Esnevî, a.g.e., s. 3-4.

78 Şa'rânî, a.g.e., s. 99. Böyle hikâyelerde en çok adı geçen alimlerden biri 'Amr b. 'Ubeyd'dir. Birçok rivayette onun Mansûr'a nasihat ettiği, ona öbür dünyayı hatırlattığı söylenir. Bu rivayetlerin çoğu, Mansûr'un duyduğu sözler karşısında hiçkırı ağıladığını söyleyerek son bulur. Nasihatçinin 'Amr b. 'Ubeyd olduğu örnekler için bkz. Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, s. 116; Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s. 247-248; Belâzûrî, *Ensâb*, s. 232-234; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 219; Ezdî, a.g.e., cilt I, s. 412; Tenûhî, a.g.e., cilt II, s. 119-120. Başka nasihat örnekleri için bkz. Ibn Hallikân, a.g.e., cilt IV, s. 47-48; Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 256-257; Ezdî, a.g.e., cilt I, s. 52; Ya'kûbî, *Tarih*, cilt II, s. 329, 362; Şa'rânî, a.g.e., s. 71; Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, s. 149; İbşîhî, a.g.e., s. 122-123; Ibn Kesîr, a.g.e., cilt IX-X, s. 597, 615, 649, 651; Ibn Kuteybe, *el-İmâme*, s. 316-320; Ibn Tıktakâ, a.g.e., s. 193-194; İsbehânî, a.g.e., cilt VI, s. 339-342 ve cilt VII, s. 230-232; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, s. 464-465, 474-475, 499-501, 772; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, cilt VIII, s. 49-50; Se'âlibî, *Âdâb*, s. 87; Taberî, a.g.e., s. 1599, 1636; Belâzûrî, *Ensâb*, s. 193; İbnü'l-Verdî,

Fudayl, Evzâ'i ve diğerlerinin halifelerle gerçekten de böyle konuşmalar yapıp yapmadıklarını tahmin etmek güçtür. Kaynaklarda daha pek çok örneği bulunan bu tür hikâyeler birer kurgu olabilir ki bunların çoğu, din alimi ve zahitlerin dindarlık ve faziletlerini konu alan hagiografik literatürde geçer. Burada amaç nasihatçinin takva ve saygınlığını göstermektir.⁷⁹ Ancak uydurma olsun ya da olmasın bu hikâyeler o dönemdeki iyi ve adil hükümdar tahayyülü ve yöneticilerle din alimleri arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği ile ilgili algıyı yansıtmaması bakımından çok değerlidir. Nitekim iyi bir hükümdarda bulunması gereken özelliklerle ilgili ahlâki tavsiyeler için din aliminden daha iyi bir muhatap bulunamazdı. Halifenin görev ve sorumlulukları onların ağzından çıktığı varsayılan sözlerle hatırlatıldı. Nasihatçinin en sık temas ettiği konular, halifenin Allah ve reayaya karşı olan sorumlulukları, bu sorumlulukları yerine getirmemenin öbür dünyada onun için yarattığı tehlike, hilafetin bir nimet değil meşakkatli bir iş olduğu ve dünyanın faniliğidir. Halife, sofuyu cüretkârlığından dolayı cezalandıran bir zorba değil, onun nasihatlerine kulak veren ve böylece hakikatlerle ve yaptığı hatalarla yüzleşen biri olarak resmedilir.⁸⁰ Hatta halife, nasihatçinin ibret verici söz ve uyarılarından sonra genellikle gözyaşlarına boğulur, sakalı ve kıyafetleri gözyaşından sıırıslam olur. Dolayısıyla o, aslında Allah korkusu olan biridir. Pek çok örnekte din alimini nasihat etmeye teşvik eden, halifenin bizzat kendisidir.⁸¹

Söz konusu hikâyeler din alimlerini çekinmeden hükümdar ile yakın temas halinde olmaya teşvik eder ve iki taraf arasında karşılıklı yarar sağlayan bir ilişki öngörür. Din alimi iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama görevini ifa ederken hali-

a.g.e., cilt I, s. 270-271; Süyûti, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 212, 216; İbnü'l-Esir, a.g.e., s. 839.

79 Evzâ'i örneği için bkz. Steven C. Judd, "Competitive Hagiography in Biographies of al-Awzâ'i and Sufyân al-Thawrî", *Journal of the American Oriental Society*, 122/1 (2002), s. 30.

80 Öyle ki Mansûr'un kendisine sık sık vaaz veren 'Amr b. 'Ubeyd'i yakın dost edindiği ve onun hakkında mersiye yazdığı söylenir: İbn Nedîm, a.g.e., s. 284.

81 Almagor, a.g.e., s. 182.

fe de toplumu dinî ilke ve değerlerle uyumlu şekilde idare etmek için nelere dikkat etmesi gerektiğini idrak etmiş olur.⁸² Gerçek hayatta iki taraf arasındaki ilişkinin tam da böyle olduğundan emin olmak güç. Kesin olan şey, ulemanın mesafeli ve hoşnutsuz gibi görünen tutumuna, hatta [silahlı değilse bile] sözlü muhâlefetin başını çekiyor olmasına rağmen halifeler tarafından saygı gördüğü, dinî otoritenin bir kısmının onlarla teslim edildiği, Me'mûn dönemindeki *mihne* adıyla tabir edilen kovuşturma istisna iki taraf arasında çatışma gibi anlaşmazlıklar yaşanmadığıdır.

82 Louise Marlow, "Kings, Prophets and the 'Ulamā in Mediaeval Islamic Advice Literature", *Studia Islamica*, 81 (1995), s. 110 vd.; Almagor, *a.g.e.*, s. 181-182.

MİHNE: EHL-İ HADİSİN BÜYÜK İMTİHANI

*Allah Abdullah el-Me'mûn'un kullarının en iyisi olduğunu gördü.
Bu yüzden ona hükümdarlık gücü verdi, Allah kulu hakkında
en iyi bilendir.*

– TABERÎ, *Târîh*, 1831

Sünnî literatür, Me'mûn'un bir Şîî imamı veliaht tayin etmesini ya gerçek niyeti tahmin edildiği için ya da Şîî veliahdın ani ölümünden sonra benzer bir teşebbüste bulunmaması ve neticede hilafetin Abbasoğullarında (Sünnîlerde) kalmasından dolayı tolere etmiş gibi gözüküyor. Ancak Me'mûn ashâbu'l-hadîsi –ya da bazı mezhep bilimcilerin deyimiyle *selef* veya ehl-i sünneti– hedef alan ve *mihne*¹ adıyla tabir edilen daha evvel denenmemiş bir sorgulama girişiminde bulunduğunda birçok insan onun bu kez çok ileri gittiğini düşünmüş olmalı. İbn Nedîm bir yerde Me'mûn'dan zındık olarak söz eden bir pasaja denk geldiğini söyler.² Pasajın yazarı büyük ihtimalle, başlatmakla kalmayıp devamını vasiyet olarak bırakacak kadar önem verdiği mihne kararından dolayı Me'mûn için bu ifadeyi kullanmıştı. Soruşturmanın konusu, Mu'tezile'nin inanç esaslarından biri olan Kur'ân'ın yaratılmışlığı (*halku'l-Kur'ân*)³ doktri-

- 1 Kelime literal olarak imtihan etme/olma, sınama, acı tecrübe yaşama gibi anlamlara gelir: İbn Manzûr, *a.g.e.*, cilt XIII, s. 401.
- 2 İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 522.
- 3 Ashâbu'l-hadîs ile Mu'tezile arasında anlaşmazlık konusu olan kelâmî konu. Mu'tezile'nin temel akidelerinden biri olan bu doktrine göre, Allah'tan başka

niydi. Halife bu doktrini 212/827 yılında resmileştirdi. Ama soruşturma emrini bundan altı yıl sonra verdi. 218/833 yılında, ölümünden sadece dört ay önce, Rum gazvesi nedeniyle başkentten çok uzakta olduğu bir sırada Bağdat valisi İshâk b. İbrahim'e şehrin kadı, fakih ve hadisçilerini halku'l-Kur'ân doktrini hakkında sorgulamasını emreden bir mektup kaleme aldı. Bundan sonra aynı valiye doktrin ve soruşturmaya dair bir dizi mektup daha gönderdi. Soruşturma Bağdatlı alimlerle sınırlandırılmadı. Diğer eyalet valileri de halifeden aynı emri aldılar.⁴

Sorgulama neticesinde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenleri bir dizi tehdit ve yaptırım bekliyordu. Me'mûn, Kur'ân'ın yaratıldığını inkâr edenleri idarî görevler üstlenmekten, hadis rivayet etmekten ve kadılık yapmaktan menetti. Kur'ân'ın yaratıldığını kabul eden kadılar, bu defa kendileri davalarda tanıklık yapacak kişileri aynı sorgulamaya tabi tutacak, bunlardan doktrini kabul etmeyenlerin tanıklığını kesinlikle kabul etmeyeceklerdi.⁵ Me'mûn ayrıca bizzat sorgulamak istediği yedi kişi tespit ederek bunların kendisine gönderilmesini emretti. Halifenin yanına gönderilen bu yedi kişi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettiklerini açıkladılar. Halife onları Bağdat'a geri gönderdi ve İshâk b. İbrahim halifenin emriyle şehrin önde gelen din alimlerinin huzurunda onlara Kur'ân'ın mahlûk ol-

her şey O'nun tarafından yaratılmıştır. Ezeli olmayan Kur'ân da bir "şey"dir; dolayısıyla onun diğer şeyler gibi sonradan ve bir mekânda yaratılmış olması gerekir. Kur'ân'ın yaratılmadığını söylemek, Allah'ın yaratma kudretini inkâr etmek anlamına gelir. Üstelik Kur'ân'a Allah'a mahsus olan yaratılmamışlık vasfı atfedildiğinden tevhit inancı hiçe sayılmış olur. Halku'l-Kur'ân doktrinine karşı çıkanlar ise Kur'ân'ın ezeli olup, dil ve dudaktan ses ve harflerin parça parça çıkmasıyla söylendiğini savunmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt II, s. 39-50.

- 4 Ayrıntılı bilgi için bkz. Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imam Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna*, 218-234 A.H., E. J. Brill, Leiden, 1897, s. 61-63. İbnü'l-Cevzî'nin kayıtlarına göre mihne mektupları diğer şehirlere de gönderilerek mescitlerden halka duyurulmuştur: *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dârü'l-Efâki'l-Cedide, Beyrut, 1977, s. 396. Tarihçi Kindî, Mısır'daki sürece dair kısa bir kayıt tutmuş ve valiye ulaşan mektubu aktarmıştır: *Ahbârü Kudât*, s. 138-139. Diğer eyaletlerde mihnenin seyrine dair kayıtların sınırlı oluşu, soruşturmanın Bağdat'ta yoğunlaştırıldığını düşündürür.

- 5 Taberî, *a.g.e.*, s. 1821, 1822; Kindî, *Ahbârü Kudât*, s. 138-139.

duğunu bir kez daha tasdik ettirdi.⁶ Me'mûn, bu yedi kişi dışında Kur'ân hakkında görüş bildirmesi istenecek diğer kişilerin seçimini İshâk b. İbrahim'e bıraktı. Me'mûn'un emrine binaen İshâk derhal kendi yetki alanına giren bölgedeki kadı ve fakihleri sorgulamak üzere yanına çağırdı. Onlara Me'mûn'un mektubunu okuyup Kur'ân hakkındaki görüşlerini sordu. Bunlardan bazıları doktrini kabul ettiler. İshâk b. İbrahim, verilen cevaplara dair bir tutanak hazırlattı ve bunu Me'mûn'a gönderdi. Me'mûn üçüncü mektubunda⁷ valisinden, doktrini kabul etmeyenleri veya verdiği beyandan tatmin olmadığı kişileri bir kez daha sorgulamasını istedi. Bu mektupta ilk defa doktrini kabul etmeyenler için fiziksel şiddet ve ölüm emri verdi; onların zincire vurularak kendisine gönderilmesini buyurdu. Bu kişileri son bir kez, bu defa kendisinin sorgulayacağını, eğer görüşlerinde ısrar ederlerse kılıca başvuracağını bildirdi. İshâk b. İbrahim ikinci kez grubu sorguladı. Sonunda Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh hariç herkes doktrini kabul etti. İshâk, direnen iki kişiyi halifenin emri üzerine onun yanına, Tarsus'a gönderdi. O esnada halifeden son mihne mektubu ulaştı. Halife bu mektupta bütün grubun Tarsus'a gönderilmesini emrediyordu. Grup yoldayken Me'mûn'un ölüm haberi geldi. Ama mihne sona ermedi. Me'mûn kardeşi ve halefi Mu'tasım'a mihne politikasını devam ettirmesini vasiyet etti.⁸ Me'mûn ölünce Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh, Bağdat'a geri gönderildiler. Muhammed b. Nûh yolculuk esnasında vefat etti. Ahmed b. Hanbel ise Bağdat'a varınca hapse atıldı. Defalarca sorgulandıktan sonra doktrini kabul etmemekte ısrar ettiği için çeşitli işkencelere maruz kaldı.⁹

Tüm bu olanlar daha önce görülmemiş şeylerdi. Mihne kararı, bir dinî doktrini resmîleştirme özelliğiyle Hristiyanlık

6 Taberî, *a.g.e.*, s. 1821; İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 183.

7 Taberî, *a.g.e.*, s. 1823-1824.

8 Taberî, *a.g.e.*, s. 1826.

9 Ayrıntılı bilgi için bkz. İsbahânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 332-342; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 315-340; Makdisî (Takiyüddîn), *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Mısır, 1987, s. 44 vd.

dünyasındaki konsilleri hatırlatıyordu.¹⁰ Hilafet ilk defa engizisyon mahkemelerini andıran bir fişleme, yargılama ve cezalandırma süreci başlatmıştı. Doktrini kabul etmeyenler açıkça şirk ve küfürle itham edildiler.¹¹ Tekfirin gerekçesi, sadece Allah'a izafe edilebilecek bir sıfatın (yaratılmamışlık) Kur'ân için de kullanılması ve Allah ile Kur'ân'ın eşit seviyede görülmesiydi. Nitekim hadisçiler, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemenin Allah'ın mahlûk olduğunu söylemekle aynı şey olduğunu ileri sürmekteydiler.¹² Mu'tezile'ye göre hadisçilerin Kur'ân hakkındaki yorumları, Hristiyanların İsa hakkında söylediklerini çağrıştırmaktaydı; bu yüzden onlar hadisçileri İsa'nın yaratılmadığını, Allah'ın kelimesi olduğunu iddia eden Hristiyanlara benzettiler; şirke girmiş olmaları nedeniyle ölüm de dâhil her türlü cezaya müstahak gördüler. Gerçekten de halku'l-Kur'ân'ı inkâr edenler, işten çıkarılma, tutuklama, işkence görme ve katledilme gibi çeşitli cezalara çarptırıldılar.¹³ Mihne ancak on beş yıl sonra, Mütevekkil döneminin başlarında son buldu.

Daha evvel Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etme kararında olduğu gibi Me'mûn bu kararıyla da seleflerinin çizgisinden ayrılır ve bir kez daha neden daha evvel hiçbir halifenin denememiş olduğu böylesine radikal bir girişimde bulunduğu sorusunu sordurtur. Mihne üzerine çalışan araştırmacılar kararın arkasında yatan nedenle ilgili çeşitli varsayımlar geliştirmişlerdir. Bunlardan biri, Me'mûn'un Şiîliğe, daha doğrusu Zeydiliğe¹⁴ duy-

10 Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, s. 84.

11 Taberî, *a.g.e.*, s. 1823.

12 Buhârî, "Halku Ef'âli'l-'İbâd", *'Akâ'idü's-Selef*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Am-mâr Cem'î et-Tâlibî, Dârû's-Selâm, Kahire, 2007, s. 90. İbn Nedîm, ehl-i sünnet alimlerinden İbn Küllâb'ın (ö. 240/854?) Allah'ın kelâmının Allah olduğunu söylediğini, bu yüzden onun Hristiyan olduğundan şüphe duyulduğunu yazmıştır: *A.g.e.*, s. 314. Onun hakkında bu zanna kapılanlar muhtemelen Mu'tezililerdi.

13 Örnekler için bkz. İbnü'l-Mülakkın, *Nüzhetü'n-Nüzzâr*, s. 126-127, 128; Sü-yûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, s. 167, 184, 210; Şirâzî, *a.g.e.*, s. 8; Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 81; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 397, 390-400, 401; Kindî, *Ahbâru Kudât*, s. 139; Zaman, "Death", s. 42.

14 Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'in imametini inanan ve görüşlerini savunan Şiî fırka. Zeydiyye'ye göre imametın ümmetin dinen ve ilmen en üstününe verilmesi gerekir. Fakat efdal olan dururken daha az efdal olan birine

duğu sempatinin mihneyi başlatan etken olduğu varsayımıdır ve D. Sourdel tarafından geliştirilmiştir. Sourdel, o dönemde Mu'tezile ile Zeydilik arasında bir yakınlık ve etkileşim olduğu düşüncesinden yola çıkarak şu argümanları ileri sürmüştür: Me'mûn'un hem Mu'tezile hem de Şia'ya yakınlık duyması, Ali'nin tüm sahabilerden üstün olduğunu ve Kur'an'ın yaratılmışlığı doktrininin aynı zamanda ilan etmesi¹⁵ rastlantı olmayıp iki fırka arasındaki etkileşimle alakalı şeylerdi. 2./8. yüzyılın sonunda Mu'tezile'nin önemli bir bölümü Zeydiliğe meyletti ve iki fırka arasında doktrinsel bir uzlaşma oluştu. Me'mûn, Mu'tezile'ye yakınlık duyduğu için Zeydi imamet anlayışını benimsedi ya da Zeydi imamet anlayışını benimsediği için Mu'tezile'ye ilgi duydu.¹⁶

Gerçekten de halifenin bir yandan Mu'tezilî düşüncelerle ilgilenirken diğer yandan Şiilik yanlısı politik adımlar atması, iki fırka arasında bir etkileşim olup olmadığının, eğer böyle bir etkileşim varsa bunun Me'mûn'un aldığı kararlara yansıyor yansımadığının araştırılmasını gerektirir. Me'mûn'un şu veya bu sebeple Şiilere ilgi gösterdiğine şüphe yoktur. O, daha özelden Zeydilik ile ilgilenmiş olabilir. Zeydiliğin Şiiliğin diğer kollarına kıyasla mutedil sayılabilecek imamet yorumunun, Şiî açılımı tasarlayan halifeye cazip gelmiş olması muhtemeldir. Zira Zeydiliğin ayırt edici özelliği, Peygamber'den sonra insanların en üstünü (*efdal*) olma sıfatıyla imameti en başta Ali'nin hak ettiğini ileri sürmesine rağmen, daha az üstün (*me'fdûl*) telakki ettiği Ebû Bekir ve Ömer'in imametlerini meşru kabul etmesiydi ki Me'mûn da Ali'nin en üstün sahabi olduğunu kabul ediyor, ama ilk iki halifeden teberri etmek istemiyordu.¹⁷

biat etmek de caizdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 83-90; Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 26-30.

15 Me'mûn, mihneyi ilan etmeden kısa bir süre önce Muâviye hakkında iyi konuşanların ve onu Peygamber'in sababilerinden birine üstün tutanların korumasız kalacağını ilan etmişti: Taberî, *a.g.e.*, s. 1812; İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 54; İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 297.

16 Sourdel, "The Religious Policy", özl. s. 339-340, 349. Patton da benzer şeyler ileri sürmüştür: *A.g.e.*, s. 54.

17 İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 719.

Bununla birlikte halifenin mihneye Zeydilik üzerinden ulaştığı iddiası, zayıf ve tartışmaya açıktır. Me'mûn'un Zeydilikle güçlü ve dogmatik bir bağ kurduğuna dair hiçbir işaret yoktur. Me'mûn Şiilikle politik çıkarlarına uygun düştüğü ölçüde ilgilenmiştir. O, daha özelde Zeydiliğe ilgi duymuşsa bunun nedeni muhtemelen Zeydi imamet anlayışının Alioğulları ile kalıcı bir barış tesis etme çabasına katkı sağlayabileceğini düşünmesiydi. Öte yandan erken Abbasi döneminde Mu'tezile ile Şiiliği/Zeydiliği birbirine bağlayan çok az şey vardı.¹⁸ M. Ümit, mezhep esaslarında Mu'tezile ile Zeydiyye arasındaki benzerliğin Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) ile birlikte başladığını, Me'mûn dönemine kadar birçok itikadî meselede iki fırka arasında görüş ayrılıklarının görüldüğünü, Me'mûn'un çağdaşı olan Zeydilerin önemli bir kısmının Kur'an'ın yaratılmamış olduğu görüşünü savunduklarını ortaya koymuştur.¹⁹ Erken Abbasi döneminde Mu'tezilî alimlerin Ali b. Ebî Tâlib'in imameti, ilk üç halifenin durumu, Cemel savaşı, tahkim olayı gibi İslâm tarihinin erken safhasına ait meseleler hakkındaki düşünceleri incelendiğinde, Bağdat ekolünün Basra ekolüne kıyasla²⁰ Şiiliğe karşı daha mute-

18 Bu dönemde halku'l-Kur'an doktrini Şii dogmasının bir parçası değildi: Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 34. Ca'fer es-Sâdık Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunuyordu: Sicistânî, "Mülhak fî'l-Cehmiyye", *'Akâ'idü's-Selef*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr Cem'î et-Tâlibî, Dârü's-Selâm, Kahire, 2007, s. 81; Buhârî, "Halku", s. 91, 102; Dârimî, *a.g.e.*, s. 262; Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Siretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Fu'âd b. Abdilmün'im Ahmed, Dârü's-Selef, Riyad, 1995, s. 84; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 124. Eş'arî, Râfıziler (Şiiler) içinde Mu'tezile'nin şiddetle karşı olduğu *tecsîm* ve *teşbihe* inanan çok sayıda fırka olduğunu, onların Kur'an hakkında iki fırkaya bölündüğünü, bunlardan birinin Kur'an'ın yaratılmadığına inandığını kayda geçirmiştir: *A.g.e.*, s. 61-63, 67-68. Muhammed b. Abdullah isyanı başta olmak üzere erken Abbasi döneminde çıkan Şii isyanlarda bazı Mu'tezilîlerin de yer aldıkları zikredilir: Belhî, *a.g.e.*, s. 78, 110, 117-119; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 226; İsfahânî, *Mekâtîl*, s. 258. Sourdel'e göre bu kayıtlar Mu'tezile ile Şia (Zeydiyye) arasındaki yakınlık ve iş birliğinin göstergesidir: "Religious Policy", s. 336. Ama bu durum, Mu'tezile ve Şia'nın her zaman ortak hareket ettikleri ve dogmatik konularda uzlaşmaları anlamına gelmez. Bu kayıtlar, Abbasi ihtilali örneğinde de görüldüğü üzere farklı dinî-siyasî hiziplerin ortak bir amaçla bir araya gelmesi dışında bir anlam taşımaz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ümit, *a.g.e.*, s. 119-122.

19 Ümit, *a.g.e.*, özl. s. 50-53.

20 Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Basralı Vâsıl b. 'Atâ Cemel ve Sıffin savaşlarında hangi hizbin haklı olduğuna karar verememiş, hem Ali hem de hasımları-

dil olduğu, halifenin etrafında daha çok Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilîlerin bulunduğu²¹ ve bu kişilerin kaynaklarda Şii-

nın tüm beyanlarını reddetmiştir. Ona göre bu savaşlarda iki taraftan biri fâsıktır; ancak hangi tarafın fâsık olduğunu kesin olarak bilmek mümkün değildir: Şehristânî, *Milel*, s. 141-142; Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 86-87; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 76-77; Hayyât, *a.g.e.*, s. 151-152. Mu'tezile'nin diğer kurucu ismi 'Amr b. 'Ubeyd, daha da ileri giderek Cemal ve Sıffin savaşlarında iki tarafın da fâsık ve cehennemlik olduğunu savunmuştur: Şehristânî, *Milel*, s. 60-61; Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 87-88. Mu'tezilî kaynaklar, Vâsıl ve 'Amr'ın, Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib (İbnü'l-Hanefiyye) ve oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den ilim tahsil ettiklerini, Vâsıl'ın kelâm ilmini Muhammed b. Ali'den öğrendiğini yazarlar: İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 7, 15, 16, 17; Belhî, *a.g.e.*, s. 64-65, 68; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 164, 215. İbn Nedîm de Vâsıl'ın Ebû Hâşim ile tanışıklığı olduğuna ve sonradan Mu'tezile'nin inanç esaslarından biri haline gelecek bazı düşünceleri Ebû Hâşim'den aldığına dair iki kayıt verir: *A.g.e.*, s. 283-284. Öte yandan Zeyd b. Ali'nin Vâsıl'ın müridi olduğu söylenir: Şehristânî, *Milel*, s. 141; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 239. Sourdel'e göre bu rivayetler, Vâsıl'ın Ali'nin imameti hakkında ona atfedilen doktrine bağlı kalmadığını göstermektedir: "The Religious Policy", s. 336. Ne var ki, Vâsıl'ın sonradan Ali'nin imametiyle ilgili görüşlerini değiştirdiğine dair hiçbir işaret bulunmamaktadır. Onun adı geçen Şii imamlarla hoca-talebe ilişkisi içinde olduğu da şüphelidir. Bu konu hakkında bkz. Ümit, *a.g.e.*, s. 81-84. Basra Mu'tezilesi'nin daha sonraki isimleri Dırâr b. 'Amr, Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf ve Muammer b. Abbâd; Vâsıl b. 'Atâ gibi Cemal ve Sıffin savaşlarında iki taraftan birinin kesin olarak hatalı olduğunu, ama hangi tarafın hatalı olduğunun bilinmediğini savunmuşlardır: Eş'arî, *a.g.e.*, s. 329; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 81-82. Hişâm b. 'Amr el-Fuvati ve Abdurrahman b. Keysân el-Esamm'ın ise imanın bütün ümmetin icmâsı ile seçilmesi gerektiği şeklindeki ehl-i sünnet görüşünü paylaştıkları, hatta Ali'nin imameti konusunda yakışık almayan sözler sarf ettikleri söylenir: Şehristânî, *Milel*, s. 41. Ayrıca bkz. Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 84-85; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 56-57; Crone, "Ninth-Century", s. 13-14; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 267. İmam seçiminin ümmetin icmâsına bağlı olduğu düşüncesi Şii imamet doktrini açısından sakıncalıydı. Çünkü Şam halkı Ali'nin imametini kabul etmemişti. Öte yandan Hişâm b. 'Amr, zulüm ve fesat ortadan kalktığında ve ümmet belirli bir görüş üzerinde ittifak ettiğinde bir imama gerek olduğunu; ümmetin ayaklanması, fitne çıkması ve imamın öldürülmesi durumunda hiç kimseye imamet görevi verilmemesi gerektiğini savunmuştur. Bağdâdî'ye (Ebû Mansûr) göre bu düşünce Ali'nin imametine saldırı anlamına geliyordu; çünkü imamet Ali'ye bir fitne anında, ondan önceki halifenin öldürülmesi üzerine verilmişti: *A.g.e.*, s. 120.

- 21 Me'mûn, Câhız ve Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf gibi Basra Mu'tezilî ekolünden isimlerle de yakın ilişki içindeydi. Câhız'ın Ali b. Ebî Tâlib'in İslâm ümmetinin Peygamber'den sonraki en faziletli ve imamete en layık sahabisi olduğu görüşünü sorgulayan *el-'Osmaniyye* isimli bir çalışma kaleme aldığı bilinmektedir. Onun bu çalışmayı Me'mûn döneminde kaleme aldığı kesin değildir, ama böyle bir ihtimal vardır. Zira Me'mûn'un onun imametle ilgili kitaplarını oku-

liçe meyleden Mu'tezililer olarak takdim edildikleri doğrudur. Ne var ki onlar aslında dogmatik olarak Şia'ya bağlanmaksızın bir Sünnînin nasıl Şiî imamlara güçlü bir sempati duyabileceğinin birer örneğiydiler. Bu özellik, Me'mûn'un Şia ile uzlaşma politikasına son derece uygundu.²² Bişr b. Mu'temir, Cemel ve Sıffîn savaşlarında Ali'nin haklı olan taraf olduğunu ve tahkime razı olmakla hata işlemediğini savunuyordu;²³ ama ne Bişr ne de diğerleri imametin Ali b. Ebî Tâlib'in soyunda devam etmesi gerektiğini ileri sürdü.²⁴ Bişr, Hârûn er-Reşîd döneminde Râfîzî (Şiî) olduğu suçlamasıyla hapse atılmış, Râfîzî olmadığını, ama Muâviye'den teberri ettiğini anlatan bir şiir yazınca serbest bırakılmıştı.²⁵

Mu'tezilî imamet anlayışı, imamın seçimini ümmetin icmâsına bıraktığından Şiî imamet anlayışıyla uyuşmuyordu.²⁶ Bişr, Sümâme, İbn Ebî Duâd ve onların çizgisindeki Mu'tezililer, Ebû Bekir ve Ömer'in Ali'nin imamet hakkını gasp ettiğini savunan

duğu ve bunlar hakkında raporlar hazırlanmasını istediği söylenir: İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 292. Bu kitaplar içinde *el-'Osmâniyye* de yer almış olabilir: Bu konuda bkz. Zahniser, *a.g.e.*. Câhîz, *Kitâbu'l-Hayevân*'ın girişinde *el-'Osmâniyye*'yi sadece bu hizbin görüş ve öğretilerini aktarma niyetiyle kaleme aldığını, bunun *el-'Osmâniyye*'nin bir müntesibi olduğu anlamına gelmediğini, kitaplarının Râfîzîlerin ve Zeydîlerin görüşlerinden de bahsettiğini şöyle de [c. I, s. 13], aynı çalışmanın başka bir yerinde [s. 11] açıkça Zeydiyye'ye muhalif olduğunu belirtmiştir. Ebû'l-Huzeyl'e gelince; daha önce ifade edildiği gibi, o, Cemel ve Sıffîn savaşında hangi tarafın hatalı olduğuna dair yorum yapmaktan kaçınmış, imamın *nass* yoluyla belirlendiğini savunan Râfîzîlere muhalefet etmiştir: Watt, *İslâm Düşüncesinin*, s. 280. Onun Râfîzîlerle kelâmî konular üzerine tartıştığı söylenir: Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 140.

- 22 Nitekim Me'mûn Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ettiğini duyurduğu vesikada Bişr ve Sümâme'yi şahit olarak göstermişti: İrbilî, *a.g.e.*, cilt III, s. 129.
- 23 Eş'arî, *a.g.e.*, s. 329; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 79-80, 85.
- 24 Me'mûn'la yakın ilişki içinde olan Mu'tezilîlerden sadece İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm, Şiî imamet teorisine paralel düşünceler ileri sürmüştür. O, dinî-hukukî meselelerde hataya düşme ihtimali olduğundan ümmetin icmâsına güvenilemeyeceğini, icmâ ve kıyâsın değil, imamın sözlerinin delil oluşturduğunu, imamın *nass* ve tayinle göreve gelmesi gerektiğini, Peygamber'in Ali'yi halife tayin ettiğini, fakat ilk üç halifenin onun bu hakkını gasp ettiğini savunmuştur: Şehristânî, *Milel*, s. 65-66.
- 25 İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 52-53; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 265.
- 26 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 73. Üstelik Mu'tezile imamın Kureyş kabilesinden olması şartını aramıyordu: Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 161.

Râfızilerden farklıydılar. Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup olan Hayyât (ö. 300/913?) *el-İntisâr* isimli çalışmasında Şiîliğe meylettiği söylenen Bağdat Mu'tezilesinin halife Osman'dan teberri ettikleri iddiasını yalanlamakta, onların Osman'ın hilafetini meşru gördüklerinden, Talha, Zübeyr ve Ayşe'nin Ali'ye isyan ettikleri için yaptıkları tövbenin geçerli olduğunu savunduklarından söz eder.²⁷ Hayyât'a bakılırsa, Ali'yi tafdil eden Mu'tezililer Ali ile birlikte savaşmayıp evinde oturmayı tercih edenlerin hatalı olduklarını düşünmemektedirler.²⁸ Yine Hayyât'ın ifadelerine göre, Şiîliğe meylettiği söylenen Mu'tezililer arasında Ebû Bekir'e biat edenler hakkında olumsuz bir kanaat hâsıl olmamıştı.²⁹ Bağdat Mu'tezilesi'nin Sünnilik ile Şiîlik arasında orta yol gibi gözüken bu mutedil yaklaşımının, geleneksel Abbasi politikasından tümüyle sapmadan Şiîleri kazanmaya çalışan halifeye cazip gelmiş olması muhtemeldir. Nitekim o, Ali er-Rızâ'yı halef tayin etmekle birlikte hiçbir zaman imameti Ali ahfadına tahsis etme girişimde bulunmamıştır.

Mihne kararının arkasındaki sebep ile ilgili diğer bir varsayım, Me'mûn'un "mutlak dinî otorite olma isteği" üzerine kuruludur. J. A. Nawas'a göre mihne, Me'mûn'un hilafetin dinî konularda rakipsiz ve sorgulanamaz bir güç olmasını garanti altına almak için tasarladığı bir plandı: Me'mûn, Râşid halifelerin sahip oldukları türden bir dinî otoritenin hayalini kurdu. Hukukî-dinî meselelerin çözümünde Kur'an ve sünnetten sonra ümmetin icmâsına değil halifeye başvurulması gerektiğini düşünüyordu; çünkü son sözü söyleyememekte ve bağımsızca hareket edememektedir. Me'mûn hadisçileri hedef aldı; çünkü onları sosyal yapı içinde sahip oldukları konum ve meşgul oldukları faaliyetlerden dolayı hilafeti yıkıma götürecek bir tehlike olarak gördü. O ayrıca hadis ilmini kendi denetimine sokma niyetindeydi. Zira hadisçiliğin sırf yerel ihtiyaçları karşılamak, gelenek ve beğenileri meşrulaştırmak için kontrolsüz şekilde gelişmesi ve uydurma bir hadis yığınının oluşmasından rahat-

27 Hayyât, a.g.e., s. 153.

28 Hayyât, a.g.e., s. 156.

29 Hayyât, a.g.e., s. 156-157.

sızdı. Mihne yoluyla, sayıları ve takipçileri gün geçtikçe artan hadisçilere dinî konularda son sözün halifeye ait olduğu uyarısında bulunmuş oldu.³⁰

F. Steppat'a göre de mihne halifenin mutlak dinî otorite olma niyetiyle ilgilidir; ama o, Me'mûn'un neden ümmetin mutlak dinî otoritesi olmak istediği sorusuna farklı bir cevap verir. Steppat'ın hareket noktası, Me'mûn'un ashâbu'l-hadîs hakkındaki düşünceleri ile Sâsânî hükümdarı Erdeşîr'e atfedilen '*Ahdü Erdeşîr*' isimli siyasî nasihatnamedeki düşüncelerin benzerliğidir. Nitekim '*Ahdü Erdeşîr*'in birkaç yerinde hükümdarlara din alanında rakipsiz güç olmaları, kendi başlarına inisiyatif almaları, sözde din adına hareket eden sıradan insanların yanlış düşünceler yaymalarına izin vermemeleri ve din adamlarını kendilerine tâbi kılmaları tavsiye edilmektedir.³¹ Steppat'a göre mihne mektuplarında kullanılan ifadeler, tam da bu tavsiyelere kulak veren birinin ağzından çıkmış gibidir. O, Me'mûn'un '*Ahdü Erdeşîr*'den haberdar olduğundan emindir ve onu kitaptan haberdar eden kişilerin İranlı kâtipler olduğunu düşünür. Ona göre, İran kültüründe yetişmiş kâtip ve memurlar (otokratik blok), halifenin ulemaya ait hukukî yorumları feshetme yetkisine sahip mutlak bir otorite olmasını istiyorlardı. Bu grubun karşısında ümmetin kolektif aklının (*icmâ'*) hâkim olmasını isteyen ulema (meşrutiyetçi blok) vardı. Me'mûn Kur'ân'ın yaratılmışlığı doktrinini dayatarak İran temelli otokratik bloğa destek vermiş oldu.³²

30 John A. Nawas, "The Miḥna of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study", *Journal of the American Oriental Society*, 116/4 (1996), s. 698-708. Başka çalışmalarda da bu varsayım savunulmuştur. Bkz. Gutas, *a.g.e.*, s. 82-84; Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında*, s. 199; Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 22-23.

31 Melik Erdeşîr, *a.g.e.*, s. 56-57, 76-77.

32 Fritz Steppat, "From 'Ahd Ardašîr to al-Ma'mûn: A Persian Element in the Policy of the Miḥna", *Studia Arabica and Islamica Festschrift for Ihsan 'Abbās*, ed. Wadād al-Qādī, American University of Beirut Press, Beyrut, 1981, s. 451-454. Ayrıca bkz. Gutas, *a.g.e.*, s. 82-85; Michael Cooperson, "Two Abbasid Trials: Ahmad Ibn Hanbal and Hunayn b. Ishâq", *Al-Qantara*, 22/2 (2001), s. 384; Zahniser, *a.g.e.*, s. 16; Von Erwin I. J. Rosenthal, "The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice", *Der Islam*, 50/1 (1973), s. 7. Nimrod Hurvitz, Steppat'ın '*Ahdü Erdeşîr*'den iktibas yaptığı metinlerle mih-

Meşrutiyetçi blok-otokratik blok ayrımı ilk defa W. M. Watt tarafından yapılmıştır. O, 'Ahdü Erdeşîr'den söz etmemekle birlikte Steppat'ın dile getirdiği hususlara daha önce değinmiştir.³³ Watt, halku'l-Kur'ân doktrininin hadisçileri statü kaybına uğratmak için seçildiğini düşünür. Onun meşrutiyetçi blok-otokratik blok ayrımında hadisçiler, İslâm cemaatinin yaşam biçiminin Kur'ân ve sünnete göre belirlenmesi gerektiğini söyledikleri ve halifeye bu konuda hareket alanı bırakmadıkları için ilk gruba dâhildirler. Watt'a göre halku'l-Kur'ân doktrini, Kur'ân'ın kutsiyetini azalttığı için otomatik olarak hadisçileri statü kaybına uğratmakta ve imamın otoritesini ve karizmatik bir liderin rehberliğini arayan Şiîlerin konumunu güçlendirmekteydi.³⁴

Me'mûn'u mihneyi başlatmaya iten dürtü, Nawas ve ondan önce Watt ve Steppat'ın iddia ettiği gibi gerçekten de dinî konularda yegâne ya da son karar mercii olma arzusu muydu? Me'mûn'un ilk mihne mektubunun³⁵ başında halifenin dinî görev ve sorumlulukları hakkında sarf ettiği sözler bu soruya evet cevabı vermeye yardımcı olmuyor:

Allah, Müslümanların imamları ve halifelerini, onlardan muhafaza etmelerini istediği Allah'ın dinini tesis etmede, kendilerini varis kıldığı nübüvvet mirasında, kendilerine emanet ettiği sünnette (*eserü'l-ilm*), uyruklarına adaletle muamele etmede, onların Allah'a itaatini sağlamada gayretli olmakla yükümlü kılmiştir.

Me'mûn'un mihneye dair emirler içeren ikinci mektubunda da³⁶ benzer cümleler geçiyor:

ne mektuplarını karşılaştırarak Me'mûn'un bu kitaptan etkilenmiş olmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşmıştır: "Miḥna as Self-Defence", *Studia Islamica*, 92 (2001), s. 105-107.

33 W. Montgomery Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (1963), s. 38-57; *İslâm Düşüncesinin*, s. 218.

34 Watt, "The Political Attitudes", s. 44; Watt, *İslâm Düşüncesinin*, s. 222. Ayrıca bkz. Bozkurt, "Mihne'nin", s. 24; Lambton, *a.g.e.*, s. 40-41.

35 Tam metin için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1820-1821.

36 Tam metin için bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. 1821-1822.

Allah, yeryüzündeki halifelerinden, kulları üzerine tayin ettiği vekillerinden, dininin tesisinde hoşnut olduğu ve insanları gözetme, O'nun emir ve sünnetlerini uygulamaya koyma ve insanlar arasında O'nun adaletiyle iş görme sorumluluğunu verdiği kişilerden; Allah için ellerinden geleni yapmalarını, onlara emanet ettiği şeylerde O'na samimi hizmet sunmalarını, yine onlara emanet ettiği ve onların içine yerleştirdiği bilginin üstünlüğüyle Allah'a götürecektir şekilde insanlara rehberlik etmelerini, O'ndan sapanları O'na geri döndürmelerini, uyruklarını kurtuluşa götüren yolu tayin etmelerini ... bekler.

Bu sözler ümmetin mutlak dinî otoritesi olma niyetindeki biri için sıradan ve iddiasız kalıyor; zira halifenin dinî görev ve yetkileri hakkında bir yenilik ya da yeni bir bakış açısı sunmuyor. Me'mûn'dan önceki halifeler de ümmetin ebedi kurtuluşu için birer aracı olduklarını iddia etmişler, hatta Mehdi, Me'mûn'un mihne mektuplarında tanımladığı misyona uygun hareket ederek heretik düşüncelerin önüne geçme vazifesini üstlenmiş ve hayatının sonuna kadar zındıkları kovuşturmakla meşgul olmuştu. Ama Abbasi halifelerinin kendilerine atfettikleri bu dinsel misyon onları hiçbir zaman dinî bir akideyi resmîleştirmeye götürmedi. Bu muhtemelen Me'mûn için de geçerliydi ki onun zamanında fıkıh ekolleri daha da çeşitlenmiş ve olgunlaşmışken fıkıhın tek bir merkezden ya da tek bir kişi tarafından yorumlanması olanaksızdı. Onun gerçek niyeti bu olsaydı, iktidarının son yılına denk gelen mihneden önce bu yönde bir dizi girişimde bulunması gerekirdi. Me'mûn, din alimlerinin teşrî yetkisini ellerinden almaya yönelik hiçbir girişimde bulunmadı. Nawas'ın iddia ettiğinin aksine,³⁷ halifenin kendisine müracaat edilmeden konan hükümlerin verdiği emirler için sorun oluşturacağını düşünmesi için ortada hiçbir neden yoktu. Kur'an ve sünnetten sonra hukukun kaynakları arasında halifenin adı geçmese de, o "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olmak gibi bir ayrıcalığa sahipti ve daha da önemlisi kamu menfaatinin gerekçe göstererek hemen her zaman diledi-

37 Nawas, "The Mihna", s. 705-706, 708.

gi gibi hareket edebilmişti. Daha önce ifade edildiği gibi, ulema da hilafet kurumunun dinselliğini ve halifenin dinî misyonunu tartışmamaktaydı. Halife, dinî tanımlamak değilse bile, kutsal savaşı idare etmek ve Müslümanların ibadetlerini rahatça yapabilecekleri koşulları hazırlamak gibi önemli dinî vazifeler ifa etmekteydi. Cihadın bir devlet mesuliyeti olması, savaş nedeni gerçekte ne olursa olsun halifenin dinsel saygınlık ve karizmasını beslemekteydi. Bizans ile yapılan savaşlarda ordusuna bizzat komutanlık eden halifelerden biri olan Me'mûn da iyi bir savaşçıydı. Kısacası onun dinî otorite ve karizmadan mahrum olduğunu ya da bu özelliklerinin ulema tarafından elinden alındığını düşünmesi için hiçbir neden yoktu.

Şiîliğe ilgi duyan bir halife olarak Me'mûn'un Şiî imama atfedilen ayrıcalıklara sahip olmak istediği iddiası da³⁸ sorunludur; çünkü Şiî gelenekte imamın doğaüstü yeti ve bâtinî bilgiyle donatılmış otoritesi, Me'mûn'un kendisi için tasarladığı otorite modelinden çok daha genişti³⁹ ve böylesine şumullü bir otorite Mu'tezile açısından da sakıncalıydı. Watt ve Steppat, otokratik bloğun halifeyi halku'l-Kur'ân doktrinine götürdüğünü söylerken Mu'tezile'nin bu blok içindeki yerini yeterince tanımlamamışlardır. Mu'tezile'nin Me'mûn'u Şiî imamet anlayışındaki imam gibi görmek istediklerine dair hiçbir işaret yoktur. Daha önce ifade edildiği gibi, Ali b. Ebî Tâlib'i tafdil eden Mu'tezililer bile imametın Ali soyunda devam etmesi gerektiğini ileri sürmemiş, imamın seçimini ümmetin icmâsına bağlı kılmışlardır.

Peki Me'mûn'un genelde ulema, özelde ashâbu'l-hadîs ile olan

38 Sourdel, "The Religious Policy", s. 342-343; Crone ve Hinds, *a.g.e.*, s. 94.

39 Bu konuda bkz. Zaman, "The Caliphs", s. 29-30. Hurvitz, halifenin mutlak dinî otorite olma niyetiyle mihneyi başlattığı tezeine karşı çıkarken farklı bir noktadan hareket eder. Ona göre, mihne mektuplarında halifenin en tepede yer aldığı dinî bir hiyerarşiden bahsedilmez. Me'mûn bu mektuplarda kendini İslâm cemaatine dinî rehberlik sunması beklenen entelektüel bir elitin üyesi olarak tanıtır. Çünkü o, Allah'ın halifelerle birlikte imamları (*eimme*) dine bekçilik etmekle yükümlü kıldığına inanmaktadır. Hurvitz, Me'mûn'un dinî rehberliği kolektif bir sorumluluk olarak kabul ettiğini varsayar. Buna göre Me'mûn, kimleri kastettiği tam olarak bilinmemekle birlikte *eimme* ve *ümenâ*nın halifelerle birlikte görevi doğru inancın uygulanmasına nezaret etmek olan özel bir sınıf oluşturduğunu düşünmüştür: "Miḥna as Self-Defence", s. 103-104.

problemi neydi? Sünnî ulemanın siyasî otoriteye isyan değil, itaatten yana tavır koyan eğilimi dikkate alındığında bu soruya cevap vermek güçleşir. Onlar itaati her türlü iç savaş ve kaosa tercih ederken, Mu'tezilî Câhız'ın zalim ya da günahkâr yöneticiye lanet etmeyi yasakladıkları, yöneticinin sorumluluklarını yerine getirmemesi ya da görevini kötüye kullanması durumunda dahi uyrukların ona itaat etme yükümlülüğünün ortadan kalkmadığını savundukları için hadisçileri (nâbite) sert bir dille eleştirmesi kayda değerdir.⁴⁰ Gerçekten de hadisçiler, fâsık olup olmadığına bakılmaksızın imamın görevden alınmasını ve ona karşı ayaklanmayı caiz görmemişlerdir.⁴¹ Mihne denince akla gelen ilk isim olan Ahmed b. Hanbel, hiçbir zaman halifenin otoritesine meydan okumamış ya da bu yönde gelişen bir harekete destek sunmamıştır. O ısrarla, günahkâr dahi olsa sultana itaat etmenin gerekliliğini savunmuş, ona karşı ayaklananları *mübtedî* olmak ve cemaati bölmekle suçlamış, sultan Allah'a itaatsizliği emrettiğinde bile –emri yerine getirmemekle birlikte– isyan edilmemesini nasihat etmiştir.⁴² Onun itaatkâr tutumu, sorgulama esnasında bile gündeme gelmiştir. Sorguyu yapanlardan biri olan Abdurrahman b. İshâk, halife Mu'tasım'a İbn Hanbel'in evinde oturan ve otoriteye boyun eğen biri olduğunu hatırlatmıştır.⁴³

M. Cooperson, siyasî iktidar ile hadisçiler arasındaki gerginliğe Emîn ile Me'mûn arasındaki iç savaşın sebep olduğunu düşünür. Ona göre Bağdat halkı, şehirlerini yerle bir eden, ülkeyi başka bir yerden yönetmeye ve kendisinden sonra bir Şiî'yi başa geçirmeye kalkışan Me'mûn'dan nefret etmekteydiler; ona olan muhalif tutumlarını hadisçilerin etrafında toplanmak suretiyle açığa vurdular.⁴⁴ Ulemanın silahlı direniş konusundaki pasif

40 Câhız, "Risâle fî Nâbite", s. 12-13. Ayrıca bkz. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution", *Revolution in the Middle East*, ed. P. J. Vatikiotis, George Allen and Unwin, Londra, 1972, s. 32-33.

41 Eş'arî, *a.g.e.*, s. 325.

42 İbn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 30; İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt III, s. 110; Cook, *a.g.e.*, s. 645.

43 İsbehânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 336.

44 Cooperson, "Two Abbasid Trials", s. 383-384. Ayrıca bkz. Zaman, "Death", s. 51 (yazar burada Ahmed b. Hanbel'in *Ebnâ'dan* olduğunu hatırlatmakta ve

tavrının Me'mûn'u durdurmaya yetmemesinin en makul izahı bu gibi gözüküyor. Sözlü muhalefetten çekinmeyen, hükümetle hiçbir zaman tam bir iş birliğine yanaşmamış olan ulema, bir Şîî'nin veliaht tayin edilmesiyle kışkırtılmış, dolayısıyla eleştiri dozunu arttırmış olmalı. Başka deyişle, Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesi başta olmak üzere Me'mûn'un aldığı radikal kararların, en başından beri Abbasi halifeleri ile yıldızı pek de barışmayan din alimleri ile siyasi iktidar arasındaki mesafeyi daha da açtığını tahmin etmek zor değil. Me'mûn muhtemelen başiboş bırakıldığını düşündüğü ulemaya mihne vasıtasıyla gözdağı vermek istedi. Daha evvel mihneye benzer bir teşebbüsün olmamasının nedeni, ulemanın bu derece tahrik edilmemesinin yanı sıra hükümetin sözlü muhalefetini sürdürse bile silahlı bir direnişe şiddetle karşı çıkan din alimleri ile ipleri tamamen koparmanın akıllıca olmadığını öngörebilmesiydi. Me'mûn ise her türlü riski göze alarak ulemayı dizginlemenin artık kaçınılmaz olduğuna kanaat getirdi. Me'mûn'un buradaki aykırılığı aynı zamanda bir mizaç meselesiydi. O, Şîî bir imamı veliaht tayin etmesinde de görüldüğü üzere, canını sıkan kişi ya da gruplara karşı harekete geçmekten ve tahrik edici olmaktan çekinmeyen bir halifeydi.

Halife mihne mektuplarında uzun uzadıya sözde din bilginlerinin dinî konularda ne kadar cahil, idrak ve akıl yürütme kabiliyetinden yoksun olduklarını, bu yüzden onların empoze etmeye çalıştığı din anlayışına güvenilemeyeceğini anlatır. Halifeye göre onlar, kendilerini mümin ve hakiki dinin temsilcileri olarak gösteren, ama gerçekte ilahî hakikatleri gizlemeye çalışan, yalancı ve hilekâr kimselerdi ve bu özellikleri ile cahil insanları yoldan çıkarıyorlardı. Bu düşünceler, orijinal dili Farsça olup Arapçaya tercüme edilen ve belki de halifelerin beğenisine sunulmuş olan '*Ahdü Erdeşîr*'deki ifadelerle örtüşür. Ancak Me'mûn'un sıradan insanların din anlayışının kıt olduğu görüşü, Mu'tezilî bakış açısını daha fazla yansıtır.⁴⁵ Nitekim

temsil ettiği "hadisçilik" hareketinin en çok onlar arasında kabul gördüğünü söylemektedir).

45 Bu konuda İbnü'l-Murtazâ'nın kaydettiği bir rivayet örnekleyici olabilir. Me'mûn'un Muâviye'nin minberlerden lanetlenmesi kararından halkın vereceği tepkiden çekindiği için vazgeçmesi üzerine Mu'tezilî Sümâme b. Eşres,

bir Mu'tezilî olan Câhız, Me'mûn'un mihne mektuplarında "fıkıhçı ve hadisçilerin ayıplarını tek tek saydığını ve gerçek yüzlerini gösterdiğini" söylemiştir.⁴⁶ O ve diğer Mu'tezilîler, tıpkı Me'mûn gibi muarızları olan hadisçileri cahil, taklitçi, İslâm'ın hak din olduğunu ispat etmekten aciz, akıl yürütme kabiliyeti olmadığı halde cahil kitleleri peşinden sürükleyen kişiler (*nâbite* ya da *haşviyye*) olarak görüyorlardı.⁴⁷ Mu'tezile'nin dini anlamak ve tanımlamak için dar kalıpların içine sıkıştığını düşündüğü geleneksel din eğitiminden geçmiş kişiler hakkındaki bu küçümseyici yaklaşımı, halifenin ulema ile ilgili planlarına son derece uygundu. Ama halife aynı zamanda bir kelâm ekolü olarak Mutezile'den etkilenmiş de benziyor.

Sünnî yazın, mihne hadisesinin bütün sorumluluğunu halifenin etrafındaki Mu'tezilîlere yükleme eğilimindedir. Örneğin İbn Kesîr, Bısr b. Gıyâs el-Merîsî'nin de aralarında bulunduğu bir grup Mu'tezilînin Me'mûn'u sapıklığa sürüklediğini düşünür.⁴⁸ Ebû Mansûr Bağdâdî tek bir isim verir; ona göre Me'mûn'u *i'tizal* fikrine çekerek saptıran kişi, Sümâme b. Eşres'tir.⁴⁹ Vekî' ise halifeleri "mezhep konusunda yanlış yola sevk eden kişinin, mihnenin başyargıcı Ahmed b. Ebî Duâd" olduğunu belirtir.⁵⁰ Dârimî de mihnenin kuruluşunda İbn Ebî Duâd'ın rolünün büyük olduğunu düşünür. Ona göre, Me'mûn dönemine kadar baskı altında kalan ve hiçbir itibarı olmayan Mu'tezile, ehl-i sünnet ulemasının aksine sultanların meclislerine girip çıkmış, onlara sırtlarını dayayarak içinde bulundukları kötü durumdan kurtulmuş, planlı şekilde hareket ederek halifeleri mihneye ikna etmişlerdir.⁵¹ İbnü'l-Cevzî, benzer şe-

ona halkın görüşüne itibar etmemesi gerektiğini söyler ve şu Kur'ân ayetini (25/44) okur: "Onlar hayvanlar gibidir ve belki tuttukları yol bakımından onlardan daha da şaşkındırlar." *A.g.e.*, s. 65-66.

46 Câhız, *Kütübü't-Tâc*, s. 238-239.

47 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 184, 266-267, 268-269; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 58-59.

48 İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 718, 724.

49 Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 125.

50 Vekî', *a.g.e.*, s. 678.

51 Dârimî, *a.g.e.*, s. 364.

kilde Mu'tezile'nin Me'mûn dönemine kadar baskı altında olduğunu, Me'mûn halife olunca Mu'tezile'den bir grubun onunla yakınlık kurduğunu ve halku'l-Kur'ân doktrinini ona sevdirdiğini söyler.⁵²

Bunlar, kuşkusuz bütün sorumluluğu Mu'tezile'ye ve hatta bazen tek bir kişiye yüklediği için ihtiyatla yaklaşılması gereken yorumlardır. Ancak halifenin bazı Mu'tezilî alimler ile olan samimiyeti, doğal olarak halku'l-Kur'ân ve mihne konusunda onların etkisi altında kalmış olduğunu düşündürüyor. Me'mûn Sümâme ile onu vezir tayin etmeyi düşünecek⁵³ kadar yakındı. Bağdat'a döndükten sonra sarayda tertip edeceği ilim meclisleri için onlarca fakih ve mütekellim arasından İbn Ebî Duâd ve Bîşr b. Gıyâs'ı seçmiş,⁵⁴ kardeşi ve veliahdı Mu'tasım'a danışmanları arasında mutlaka İbn Ebî Duâd'ı bulundurmasını ve onu yanından ayırmamasını vasiyet etmişti.⁵⁵ İbn Ebî Duâd'ın Mu'tasım dönemindeki (218-227/833-842) konumu, Me'mûn'un Mu'tezile'ye kazandırdığı yüksek mertebeye işaret eder. İbn Hallikân'a bakılırsa, Mu'tasım İbn Ebî Duâd'ın görüş ve tavsiyesini almadan hiçbir şey yapmamaktaydı.⁵⁶ Nitekim mihneyi de başkadı olarak atadığı İbn Ebî Duâd'ın ellerine teslim etmişti. Mu'tasım mihne politikasını devam ettirmesine rağmen kardeşinin aksine kelâmî konulara kafa yoran biri değildi.⁵⁷ Onun mihneyi sürdürmesinin nedeni, halku'l-Kur'ân doktrinine duyduğu sarsılmaz bağlılıktan ziyade selefi-

52 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 309.

53 İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 290. Ayrıca bkz. Şehristânî, *Milel*, s. 75; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 62-64.

54 İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 36.

55 Taberî, *a.g.e.*, s. 1827.

56 İbn Hallikân, *a.g.e.*, cilt I, s. 83-84. Mu'tasım üzerinde etkili olan başka bir Mu'tezilî, Ebû Ca'fer el-İskâfî idi. Kur'ân'ın yaratılmışlığı hakkında bir kitabı olan İskâfî, halifeden büyük saygı görmekte ve görüşlerini ona rahatlıkla kabul ettirebilmekteydi: İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 297; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 123.

57 Ahmed b. Hanbel'in sorgusu esnasında Mu'tasım'ın her defasında "onunla münazara edin," diyerek sözü orada hazır bulunan mütekellime bıraktığı söylenir: İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 321, 324, 326; Makdisî (Takiyüddîn), *a.g.e.*, s. 4-75. Ayrıca bkz. Cooperson, "Two Abbasid Trials", s. 375, 386. Bu, onun doktrin konusunda tartışma yapacak seviyede olmadığını gösterir.

nin kendisine bıraktığı vasiyeti yerine getirme arzusu⁵⁸ ve daha da önemlisi Mu'tezile'nin sarayda devam etmekte olan etkisiydi.⁵⁹ Mu'tezile'nin Me'mûn döneminden itibaren güçlü şekilde hissedilen nüfuzu ancak yıllar sonra, Mütevekkil döneminde ve aşamalı şekilde ortadan kalkacaktı.⁶⁰ Bu nüfuz Me'mûn'un kelâmî konulara duyduğu özel meraka çok şey borçluydu. O, dinî ve aklî ilimlerle seleflerinden çok daha fazla meşgul oldu.⁶¹ Me'mûn'un bir gece rüyasında Aristo'yu gördüğünü, kısa bir sohbetin ardından ondan "tevhide sarıl" nasihatini duyduğunu söyleyen bir rivayet bulunuyor.⁶² Uydurma bile olsa bu rivayet, halife ile eski Yunan felsefesine duyduğu ilgi ve tevhit üzerindeki güçlü vurgusuyla tanınan Mu'tezile arasındaki hakiki bağ konu almaktadır. Me'mûn mihne emrini, Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etme kararından farklı olarak politik hesaplarını kişisel inanç ve eğilimleri ile uzlaştırabildiği için vermiş gibi gözüküyor. Nitekim mihneyi halku'l-Kur'ân doktrinini ilan ettikten altı yıl sonra başlatmıştır ki bu onun önce Kur'ân'ın muhdes ol-

58 Cooperson, "Two Abbasid Trials", s. 384.

59 Mu'tasım'ın Ahmed b. Hanbel'i sorgularken ona "eğer benden öncekinin (Me'mûn) elinde bulmasaydım seni karşıma almazdım," dediği rivayet edilir: Isbehânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 335; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 321; Makdisî (Takiyüddin), *a.g.e.*, s. 87; Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, s. 54. İbnü'l-Cevzî'ye bakılırsa, Mu'tasım Ahmed b. Hanbel kırbaçlanırken ona acımış, ama İbn Ebî Duâd "eğer onu bırakırsanız sizin Me'mûn'un mezhebini terk ettiğiniz söylenecek," diyerek halifeyi kışkırtmayı başarmıştır: İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 327. Makdisî'nin (Takiyüddin) kayıtlarına göre Ahmed b. Hanbel Mu'tasım'ın kendisine en çok acıyan kişi olduğunu, ama İbn Ebî Duâd'ın çok fazla etkisi altında kaldığını düşünmekteydi; aslında Mu'tasım bir ara Ahmed'i serbest bırakmak istemiş, ama İbn Ebî Duâd buna engel olmuştu: *A.g.e.*, s. 114-115.

60 Mütevekkil; Vâsık ve İbn Ebî Duâd tarafından atanan ya da onların koruması altında olan kadıları hedef almamış, belki de alamamıştır. İbn Ebî Duâd'ın başkadılık görevini 236-237/851 yılına kadar sürdürdüğünü bilmek önemlidir. Mütevekkil döneminde Kur'ân'ın yaratıldığını söyleyen kadıları sistematik olarak işten çıkarmaya yönelik bir girişim olmamış, bir kadının görevden alınması için başka gerekçeler (hukukî yetersizlik, zimmete para geçirme vb.) aranmıştır: Melchert, "Religious Policies", s. 312 vd.

61 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mun Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 98-100. Ayrıca bkz. Dineverî, *a.g.e.*, s. 585; İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 216; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 122-123; Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 246.

62 İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 397-398.

duğuna kanaat getirdiği anlamına gelir. Me'mûn mihne mektuplarında uzun uzadıya doktrini tartışmış, maksadı sadece din alimlerine çeki düzen vermek olan bir siyasetçi olarak değil, aynı zamanda Kur'ân'ın yaratılmışlığına sarsılmaz inanç duyan bir Mu'tezilî gibi konuşmuştur.

Nawas, Me'mûn'un Mu'tezile'nin etkisinde kaldığı için halku'l-Kur'ân soruşturması başlattığı tezine karşı çıkar. Ona göre bu tez her şeyden önce halifenin saf ve zayıf biri olduğu izlenimi bırakır, onun zeki ve basiretli bir politikacı olduğu şeklindeki yaygın konsensüsle çelişir; Me'mûn hiçbir zaman tam bir Mu'tezilî olmamıştır ve onun teolojik görüşleri eklektiktir. Üstelik Me'mûn'un yakın entelektüel çevresinde Mu'tezile'ye muhalefet eden kişiler de olmuştur.⁶³ Halku'l-Kur'ân doktrininin Mu'tezile temel inanç esaslarından biri olmasına gelince; Nawas'ın bu konudaki itirazı, o dönemde çok popüler olan bu doktrinin Mu'tezile'ye özgü bir doktrin olarak değerlendirilemeyeceğidir. O, Me'mûn'un Ebû Hanîfe'den etkilenecek Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ilan etmiş olabileceğine inanır; çünkü Ebû Hanîfe de Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmuş, ama Mu'tezile'den farklı olarak nesnelerin ontolojik statüsüne dayanarak bu çıkarıma ulaşmıştır. Buna göre Allah'tan başka her şey yaratılmıştır, Kur'ân da bir "şey"dir ve bu yüzden onun da yaratılmış olması gerekir. Nawas'a göre Me'mûn'un mihne mektuplarında bu argümanı kullanması, halifenin Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden haberdar olduğu ve onun etkisinde kaldığı anlamına gelir.⁶⁴

Ebû Hanîfe'nin konu hakkındaki yorumunun ne olduğuyla ilgili çelişkili kayıtlar bulunuyor.⁶⁵ Mu'tezilî tabakât kitaplarında Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın yaratıldığını tasdik ettiğine da-

63 Nawas, "The Mihna", s. 699; Nawas, "A Reexamination", s. 616.

64 Nawas, "A Reexamination", s. 617.

65 "Kur'ân mahlûktur," diyen ilk kişinin Ebû Hanîfe olduğu söylenir: Vekî', a.g.e., s. 653. Ebû Hanîfe'ye atfedilen *Fıkhu'l-Ebsat*'ta ise Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ve bunun aksini iddia eden kişinin kâfir olduğu ifade edilir: Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 54, 66-67. Madelung'a göre, Ebû Hanîfe'nin adı bazen Kur'ân'ın yaratıldığını iddia eden kişiler arasında zikredilse de bu iddia temelsizdir: "The Origins", s. 509-511.

ir bir ifade yok. Üstelik Kâdî Abdülcebbâr'ın *Fazlû'l-İ'tizâl*'inde Ebu Hanîfe'den kelâmdan hoşlanmayan biri olarak bahseden bir rivayet geçiyor.⁶⁶ Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahluk olduğuna inandığı varsayılsa bile, Me'mûn'un ondan etkilendiğini gösteren işaretler de yok. Nawas'ın, Me'mûn'a yakın Mu'tezile karşıtı kişiler olduğunu söylerken verdiği tek örnek Yahya b. Eksem'dir ki, onun Ibn Ebî Duâd'ı Me'mûn'la tanıştıran kişi olduğu söylenir.⁶⁷ Ibn Nedîm, Yahya'yı Ibn Ebî Duâd'ın hamiliğini yapan kişilerden biri olarak tanıtmıştır.⁶⁸ Me'mûn'un Mu'tezililik değil de, onun inanç esaslarından birini resmîleştirmesi, mezhebe tam olarak bağlanıp bağlanmadığı ile ilgili bir kuşku oluşturabilir. Üstelik halifenin kader ile ilgili Mu'tezilî düşüncüyü terk ettiği için Sümâme tarafından küçümsendiğini söyleyen bir rivayet bulunuyor.⁶⁹ Rivayet doğru olsun ya da olmasın soruşturma için iki taraf arasında halku'l-Kur'ân'dan çok daha tartışmalı olan kader konusunun seçilmemesi dikkat çekicidir. Fakat burada Me'mûn'un sadece Mu'tezile ya da kelâma ilgi duyan biri değil aynı zamanda bir siyasetçi de olduğunu hesaba katmak gerekiyor. Me'mûn da dâhil Abbasi halifeleri çok yüksek ihtimalle Emeviler gibi kaza ve kader inancının iktidar için ne kadar faydalı olduğunun farkındaydılar.

Me'mûn için halku'l-Kur'ân Mu'tezile'nin diğer bazı inanç esasları ile ilişkili olduğu ve hatta bunları kuşattığı için seçilebilecek en iyi doktrindi. Mu'tezile'nin halife üzerindeki etkisinin en açık ispatı, onun her fırsatta halku'l-Kur'ân doktrinini Mu'tezile'nin bir diğer temel inanç esası olan *tevhîd*⁷⁰ ilkesiyle ilişkilendirmiş olmasıdır. Ya'kubî, Me'mûn'un mihne emrini verdiği 218/833 yılında Suriye'de insanları *el-adl ve't-tevhîd* konularında sorgulamaya başladığını söyler⁷¹ ki buradaki *adl* de tıpkı *tevhîd* gibi Mu'tezile'nin *el-usûlü'l-hamse* denen beş inanç

66 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 266-267.

67 Çelebi, *a.g.e.*, s. 394.

68 Ibn Nedîm, *a.g.e.*, s. 296.

69 Ibn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 40. Ayrıca bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin*, s. 244.

70 Bkz. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 154.

71 Ya'kubî, *Târîh*, cilt II, s. 426.

esasından biridir.⁷² Hem mihne mektuplarında hem de sorgu-
lama esnasında tevhit konusu defalarca gündeme gelmiştir. Ör-
neğin İshâk b. İbrahim, mihnede sorgulanandan biri olan Bîşr
b. Velîd'den "Allah'tan önce hiçbir şeyin olmadığına ve O'ndan
sonra hiçbir şeyin olmayacağına, yarattıklarının hiçbir şekilde
kendisine benzemediği tek ve biricik Allah'tan başka ilah bu-
lunmadığına" şahadet etmesini isteyerek sorguyu tamamlamış-
tır.⁷³ Me'mûn, İshâk b. İbrahim'e gönderdiği ikinci mektupta
halku'l-Kur'ân doktrinini açık bir şekilde tevhit inancıyla iliş-
kilendirir:

Allah'ın tevhit konusunda emrettiği şeylerde cahil olan kişi,
diğer şeyler hakkında daha çok cehalete batmış, başka mese-
lelerde hakiki rehberliği bulma konusunda daha kör ve doğru
yoldan daha çok uzaklaşmış durumdadır. Bu yüzden, İnanan-
ların Emiri'nin mektubunu ve onun bu mektupta sana verdi-
ği talimatları Ca'fer b. İsa'ya ve kadı Abdurrahmân b. İshâk'a
oku ve her ikisinin de Kur'ân bilgileri test et. Onlara, İnanan-
ların Emiri'nin, imandaki samimiyeti ve Allah'ın birliğine olan
inancı bakımından tam olarak güvendiği kişiler dışında, kimse-
den Müslümanların herhangi bir işinde yardım istemeyeceğini
ve Kur'ân'ın yaratıldığını kabul etmeyen birinde tevhit inancı
olamayacağını bildir.⁷⁴

Me'mûn aynı mektubun başka bir yerinde Kur'ân'ın yaratıl-
madığını iddia eden kişiler için şöyle demektedir: "Bu insanlar,
Meryem oğlu İsa'nın yaratılmadığını, çünkü onun Allah'ın sözü
olduğunu ileri süren Hıristiyanlar gibi konuşurlar."⁷⁵ Bu söz-
lerle kastedilen şey, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğuna inananla-
rın, Allah'a mahsus olan bir niteliği (yaratılmamışlık) Kur'ân'a
atfetmek suretiyle Allah'ın mutlak birliğini sorgulamış ve hat-
ta şirke girmiş olduklarıdır. Me'mûn vasiyetinde de halku'l-

72 Nitekim Mu'tezile, *ashâbu'l-'adl ve't-tevhid* olarak da bilinir: Hârizmî, *a.g.e.*, s. 24.

73 Taberî, *a.g.e.*, s. 1822.

74 Taberî, *a.g.e.*, s. 1822. Halife üçüncü mektubunda da tevhit inancına atıfta bu-
lunur: Taberî, *a.g.e.*, s. 1824.

75 Taberî, *a.g.e.*, s. 1821.

Kur'an konusuna tevhit inancı ile birlikte değinir. Burada "Allah'ın bir olduğuna, O'nun yaratıcı olduğuna, O'ndan başka her şeyin yaratıldığına, böylece Kur'an'ın benzeri olabilecek bir şey olması gerekirken, Allah'a benzeyen hiçbir şey olmadığına" şehadet eder ve orada bulunanlardan aynı şeylere şehadet etmelerini ister.⁷⁶

*Nefyü't-teşbih*⁷⁷ inancı, halku'l-Kur'an doktrini ile yakından ilgili olan başka bir konudur. Halku'l-Kur'an doktrinine göre Allah'ın konuşma sıfatı yoktur; çünkü konuşma, beşere mahsus bir özellik olup dil, dudak gibi organlar gerektirir. Oysa Allah, yarattığı tüm varlıklardan farklıdır ve beşeri çağrıştıran herhangi bir özelliikle tavsif edilemez. Allah'ın bütün konuşmaları yaratılmıştır. Yani Allah bir ses yaratmış ve bu sesin duyulmasını sağlamıştır. Bu, Kur'an için de geçerlidir. Hadisçilerin bir kısmı ise Allah'ın gerçekten konuşabileceğine, yüz, el ve göz gibi organlara sahip olduğuna inanmışlardır⁷⁸ ki onlardan *müşebbihe* (benzetenler) olarak söz edilmesinin nedeni budur. Gerek mihne mektuplarında gerekse sorgulamada Mu'tezile'nin şiddetle karşı olduğu *teşbih* de gündeme gelmiştir.⁷⁹ İshâk b. İbrahim'in yaptığı ilk sorgulamada, aralarında Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu gruba Me'mûn'un Tarsus'tan gönderdiği mektup okunur. Mektupta "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"⁸⁰ ve "O, her şeyin yaratıcısıdır"⁸¹ ayetleri zikredilmektedir. Ahmed ilk ayetin devamını getirir: "O, hakkıyla işitendir, hakkıy-

76 Taberî, *a.g.e.*, s. 1826.

77 Allah'ın beşeri tanımlayan hiçbir sıfatla bilinemeyeceği inancı. Bu inanca göre Allah, şeylerden bir şey değildir. O mekândan münezzehtir. Sıfatlarla bilinemez, akılla idrak edilmez. O'nun rengi, cismi, organları yoktur. O görülemez: Ahmed b. Hanbel, "er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *'Akâ'idü's-Selâf*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr ve 'Ammâr Cem'î et-Tâlibî, Dârü's-Selâm, Kahire, 2007, s. 51.

78 Wilferd Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, cilt I, ed. J. M. Barral, E. J. Brill, Leiden, 1974, s. 506-508.

79 *el-Uyûn ve'l-Hadâ'ik*'te yer alan bir kayıta, Me'mûn'un Bağdat valisine insanları sadece halku'l-Kur'an değil nefyü't-teşbih konusunda da sorguya çekmesini emrettiği söylenir: s. 376.

80 42/11.

81 6/102.

la görendir.” Orada bulunanlar valiye Ahmed’in iştirme ve görme derken kulakla duyma ve gözle görmeyi kastettiğini söylerler. Bunun üzerine vali Ahmed’e “duyan ve gören [Allah]”ın ne anlama geldiğini sorar. Ahmed, “O tam da kendini tasvir ettiği gibidir,” der.⁸² Sorgunun başka bir aşamasında Ahmed, Kur’ân’dan ayetlerle Musa peygamberin Allah’ı gördüğünü ve onunla konuştuğunu ispatlamaya çalışır.⁸³ Teşbîh konusuna üçüncü mihne mektubunda da temas edilir. Me’mûn burada sorgusu tamamlananlar hakkında İshâk b. İbrahim’in verdiği bilgilere istinaden şöyle der: “Diyorsun ki onlar teşbîhi reddetme hususunda mutabakat gösteriyorlar ve Kur’ân hakkında farklı düşüncelere sahipler.”⁸⁴ Halifenin nefyût-teşbîhten yana olduğunu gösteren başka bir kayıt, Kâdî Abdülcebbâr’dan gelir: Rivayete göre Basra Mu’tezilesi’nden Ebû’l-Huzeyl el-‘Allâf Me’mûn’u insanı Allah’a benzetmekten ve zulmü ona atfetmekten menetmeye gelir. Me’mûn “ne ben ne de babalarım teşbîhten söz ettik,” der.⁸⁵ Müellif akabinde Me’mûn’un insanları sadece Kur’ân’ın mahlûk olduğuna değil, aynı zamanda Allah’ın gözle görülemeyeceğini ikrar etmeye çağırdığına dair başka bir rivayet aktarır.⁸⁶ İbn Tayfûr ise Me’mûn’un bir defasında aralarında Bişr b. Mu’temir’in de bulunduğu bir grubu “teşbîhin nefyi ve Peygamber’e atfedilen yalan hadislerin reddi” konusunda toplantıya çağırdığını söyler.⁸⁷ En önemlisi de Câhız, nâbiteyi sorumlu tuttuğu bir fesat zamanında teşbîh konusunda sağduyulu davrandıkları ve yapılması gereken şeyleri yaptıkları için yöneticilere duyduğu minneti ifade etmiştir.⁸⁸ Tüm bu kayıtlar, Me’mûn’u bir Mu’tezilî olarak göstermek için yeterli olmasa da onun Mu’tezile ile hemfikir olduğu konuların hal-

82 Taberî, *a.g.e.*, s. 1822-1823; İsbahânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 332; Makdisî (Takiyüddin), *a.g.e.*, s. 42, 43-44; Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, s. 48.

83 Makdisî (Takiyüddin), *a.g.e.*, s. 99-100. Ayrıca bkz. İbnü’l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 125.

84 Taberî, *a.g.e.*, s. 1823.

85 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 227.

86 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 227.

87 İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 47.

88 Câhız, “Risâle fî Nâbite”, cilt II, s. 16.

ku'l-Kur'an ile sınırlı olmadığını ispat eder. Nawas'ın söylediklerinin aksine, mihneye kesinlikle Mu'tezilî doktrinler hâkimdi. Me'mûn Mu'tezile'ye ilgi duyuyor ve bu da onu Mu'tezilî çevrelerden gelen etkiye açık bırakıyordu. Bu durumda sarayla yakın ilişki içinde olan Mu'tezilîler, Me'mûn'u çok sayıda itikadî konuda anlaşmazlık yaşadıkları hadisçilere karşı harekete geçmeye teşvik etmiş olabilirler. Mu'tezile'nin kendi öğretilerine ilgi duyan bir halife bulmuşken bu durumdan hadisçilerin aleyhine olacak şekilde faydalanmaya kalkıştıklarını düşünmek gayet makuldür.

Hadisçilere bu kadar bilenmenin elbette ki bazı sebepleri vardı. Onlar, Kur'an'ın yaratılmışlığı doktrinini en başından beri kışkırtıcı ve tehlikeli bulmuştu. Emevi ve Abbasi yönetimleri de doktrin hakkında son derece şüpheliydi. Kur'an'ın yaratılmışlığını ilk defa dile getiren ve Allah'ın sıfatları konusunu tartışmaya açan Ca'd b. Dirhem, Emevi valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından 124/742 yılında zındıklık suçlamasıyla öldürüldü.⁸⁹ Ondan kelâm ilmini öğrendiği söylenen⁹⁰ Cehm b. Safvân, Kur'an'ın yaratılmışlığı ile birlikte Allah'ın gözle görülmesinin mümkün olmadığı, yaratılmış varlıklara ait sıfatların Allah için kullanılamayacağı gibi Mu'tezile'ye ilham veren düşünceler savundu.⁹¹ 128/745 yılında Cehm, hocası gibi katledildi. Erken Abbasi döneminde bu türden kelâmî konuların tartışılması hâlâ sorunluydu. Mansûr Kur'an'ın yaratılmışlığı doktrinini reddetmiş,⁹² bir rivayete göre kendisine Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunduğu haber verildiğinde eğer görüşünden vazgeçmezse imamın boynunu vurduracağını duyurmuştu.⁹³ Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi Hârûn er-Reşîd zamanında bir kez daha gündeme geldi. Hârûn, Kur'an'ın yaratıldığını savunan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'yi ele geçirdiği tak-

89 Dârimî, *a.g.e.*, s. 269; İbn Nedîm, *a.g.e.*, s. 522.

90 Buhârî, "Halku", s. 90.

91 Bu düşünce paralelliginden dolayı ashâbu'l-hadis, Mu'tezile'nin Cehmiyye'nin devamı olduğunu ileri sürmüştür: Watt, "Political Attitudes", s. 38-41.

92 Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 444.

93 Rivayetinin devamında Ebû Hanîfe'nin tövbe ettiği ve Kur'an hakkındaki sözlerinden geri döndüğü söylenir: Vekî', *a.g.e.*, s. 581.

dirde öldüreceğini bildirmiş,⁹⁴ bu nedenle Bişr uzun süre saklanmak zorunda kalmıştı.⁹⁵ Hatta Hârûn daha da ileri giderek *cidâlî* yasaklamış, kelâmcıların tutuklanmasını emretmişti.⁹⁶

Öte yandan hadisçilerin bir alimin ne kadar muteber olduğunu belirlemeye yönelik çalışmaları, pek çok kelâmcının dinî konularda görüş bildirme ve hadis rivayet etme ruhsatını elinden almaktaydı. Hadis râvilerinin güvenilirliklerini inceleyen ilim ('*ilmu'r-ricâl*'), hadisçilerin kontrolündeydi. Onlar bu sayede bir kişinin hadis râvisi ve hatta din alimi olarak statüsünü ve güvenilirliğini belirleme ve ilan etme ayrıcalığına sahip oldular. Bu, kelâmcılar açısından endişe verici bir durumdu. Zira hadisçiler için kelâm, boş ve değersiz bir uğraştı ve mütekellimlerin dinî konulardaki yorumlarına itibar etmemek gerekiyordu.⁹⁷

94 Ibn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 20; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, s. 228.

95 Dârimî, *a.g.e.*, s. 364, 392. Bişr hakkındaki takibat Hârûn er-Reşîd'in ölümünden sonra da devam etti. 203/818-819 yılında (Me'mûn Merv'den Bağdat'a dönmenden önce) Bağdat kadısı, Bişr'in bidat ehlinde olduğu hükmünü verdi ve Bişr tutuklandı: Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 596. Hârûn er-Reşîd'in hapsedtirdiği kelâmcılardan biri de, Basra Mu'tezile ekolüne mensup olan Mu'ammer b. 'Abbâd idi: Watt, *İslâm Düşüncesinin*, s. 273. Bu dönemde Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin halifenin emriyle öldürüldükleri rivayet edilir: Ibn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 649. İbnü'l-Esir halifenin kelâm aleyhtarı tutumunu "o, din hakkındaki tartışmalardan nefret ederdi," sözleriyle ifade etmiştir: *A.g.e.*, s. 888.

96 İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 54, 56; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 266-267. Ayrıca bkz. Omar, *Buhûs*, s. 132-133. Hârûn'un kelâm aleyhtarı tutumu muhtemelen Bermekîlerin düşüşünden sonra daha da belirgin hale geldi. Zira Yahya b. Hâlid el-Bermekî, aralarında Şii'lerin, Hâricîlerin ve Mu'tezilîlerin de bulunduğu meclisler tertip edebiliyordu. Böyle bir toplantıya Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm da iştirak etmişti: Mes'ûdî, *Mürûc*, cilt III-IV, s. 268-269. Nazzâm, Ca'fer b. Yahya el-Bermekî ile yakın ilişki içindeydi: Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 264. Öte yandan Hârûn, halifeliliğinin ilk zamanlarında Mu'tezilî Yahya b. Hamza el-Hadremî'yi Şam kadısı tayin etmişti ve başka bir Mu'tezilî olan Muhammed b. Subhî ile iletişim halindeydi: Kasassbeh, *a.g.e.*, s. 94. Sümâme b. Eşres, Me'mûn'dan önce Hârûn er-Reşîd'in yakın maiyetine girmeyi başarmıştı. Ama sonradan Hârûn Mu'tezile'ye karşı olan tavrını değiştirdi. Sümâme ve başka kelâmcılar onun emriyle hapsedildiler. Hârûn'un politika değişikliğine gitmesinin en olası nedeni, yıllardır devlet yönetimine hâkim olan Bermekîlerin bertaraf edilmiş olmasıydı. İbn Nedîm'e göre Hârûn'un Sümâme'ye öfkelenmesi ve onu hapsedmesinin nedeni, Bermekîler konusunda yaşadıkları anlaşmazlıktı: *A.g.e.*, s. 290. Bu konuda bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin*, s. 273, 275.

97 Örneğin Ahmed b. Hanbel ve ehl-i sünnetin diğer birçok alimi, Mu'tezile mezhebinin kurucularından 'Amr b. Ubeyd'i güvenilir olmadığı için kendisinden

Ashâbu'l-hadîs ile Mu'tezile arasındaki anlaşmazlık, tarafların birbirlerini tekfir etmelerine kadar vardı.⁹⁸ Hadisçilere göre, halku'l-Kur'ân ve nefyû't-teşbîh, kişiyi zındıklığa götüren inançlardı. Mu'tezile –ya da Cehmiyye–, Allah'ı görmeyen, konuşmayan, duymayan ve yaratmayan bir puta benzettikleri, Kur'ân'ı kasıtlı olarak yanlış tevil ettikleri, Allah'a acziyet ve zayıflık atfettikleri için zındık olarak muamele görmeli, tekfir edilmeli, tövbe etmeye çağrılmalı, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmeliydiler.⁹⁹ Hadisçiler Mu'tezile'yi tam anlamıyla İslâm cemaatinin üyeleri olarak kabul etmiyorlardı; öyle ki onların gözünde bir Mu'tezilînin cenaze namazını kılmak, arkasında namaza durmak, kestiğini yemek ve ehl-i sünnetten biriyle evlenmesine müsaade etmek caiz değildi.¹⁰⁰ Aralarında Mâlik ve Şâfi'i'nin de bulunduğu pek çok alimin; kelâmcıların ya da Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin kâfir, zındık, bidat ehli ve Allah düşmanı olduklarına, arkalarında namaz kılınamayacağına, din ile ilgili sözlerine itibar edilemeyeceğine, şahitliklerinin geçerli sayılamayacağına dair fetva ve yorumları bulunuyordu.¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, sadece Kur'ân'ın yaratıl-

hadis rivayet edilmesi sakıncalı biri olarak değerlendirdi. Daha da ileri gidenler onu yalancılıkla itham etmekteydi: İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 496. Şâfi'i'ye atfedilen kelâm aleyhtarı sözler için bkz. İsbahânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 250-252.

98 Hadisçiler ile kelâmcılar arasındaki çatışma hakkında bkz. Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 183-200. İki grup arasındaki itikadî görüş farklılıklarının kısa bir özeti bkz. Hârizmî, *a.g.e.*, s. 40-41.

99 Buhârî, "Halku", s. 97-98, 102; Dârimî, *a.g.e.*, s. 267. Abdullah b. el-Mübârek, Yahudi ve Hristiyanların öğretilerinden bahsetmenin Cehmiyye'nin öğretilerinden bahsetmekten daha sevimli olduğu söylüyordu: Dârimî, *a.g.e.*, s. 196. Kader, iki taraf arasındaki bir başka ihtilaf konusuydu. Mu'tezilîler takdir-i ilahiyi reddedip insanın tüm fiillerinin yegâne sorumlusu olduğunu söylüyorlardı. Bu yönüyle onlar birer Kaderî idiler. Ashâbu'l-hadîs arasında Kaderiyye'nin durumu hakkında bir ihtilaf olmakla birlikte, onların çoğu Kaderîlerden hadis dinlemeyi, delil getirmeyi ve onları şahit göstermeyi yasaklamıştı: Bağdâdî (Ebû Bekir), *el-Kifâye*, s. 112.

100 Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 14.

101 Bağdâdî (Ebû Mansûr), *a.g.e.*, s. 125; Sicistânî, *a.g.e.*, s. 79, 82, 83; Bağdâdî (Ebû Bekir), *el-Kifâye*, s. 116; Vâsıtî, *a.g.e.*, s. 139, 258; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 396; Sâlih b. Ahmed b. Hanbel *a.g.e.*, s. 66-67; İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 293-294; İsbahânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 252-253. Ayrıca bkz. Ezdî, *a.g.e.*, cilt I, s. 605. Ahmed b. Hanbel, sorgulama esnasında da Kur'ân'ın mahlûk olduğunu

muş olduğunu iddia edenleri değil, onları tekfir etmekten imtina edenleri de tekfir etti; onlar için, Allah düşmanı, zındık, kâfir gibi ifadeler kullandı.¹⁰²

İki taraf arasında aynı zamanda bir usûl problemi vardı. Mu'tezile, bilhassa Me'mûn zamanında Arapçaya tercüme edilen eski Yunan bilim ve felsefesine ait eserleri gözden geçirerek Allah'ın varlığı ve birliği, ilahî emir ve yasaklar, nübüvvet gibi konuların sadece nakille değil aynı zamanda akılla da ispat edilebileceği ('*ilmu kelâm*) sonucuna varmıştı.¹⁰³ Bu metot, onları genel geçer fıkıh usulünden uzaklaştırdı ya da onlar zaten bu usûlü sorguladıkları için felsefî/aklî metotlar kullanma yoluna gittiler. Mu'tezile'ye göre, Kur'ân ve sünnette cevabı olmayan meselelerin çözümünde, *taklîde*, yani selefin ortaya koyduğu çözüme yönelmek yerine akla müracaat edilmeliydi.¹⁰⁴ Akıl; Kur'ân, sünnet ve icmâ gibi bir hüccetti; hüccet olduğunu kabul etseler bile onun bu sıralamada sonda geldiğini düşünenler yanılmaktaydı. Çünkü Kur'ân'ın bir hüccet olduğu ancak akılla idrak edilebilirdi.¹⁰⁵ Bu noktada Mu'tezile –ya da Mu'tezile'yi de içine alan *ashâbu'r-re'y*– ile hadisçiler arasında bir ihtilaf oluştu. Ahmed b. Hanbel'in sorgusunda bu ihtilaf açık bir şekilde tezahür etti. Sorgu esnasında İbn Hanbel münazara yapmanın hadisçilere yasaklandığını söylemiş,¹⁰⁶ kendisini sorgulayanlardan savundukları düşünceler hakkında Kitap ve sünnetten delil getirmelerini isteyip durmuştu. Kur'ân veya sünnette yer almayan bir konudan bahsedildiğinde İbn Hanbel'in verdiği cevap hep aynıydı: "Bu nedir, bilmiyorum."¹⁰⁷

söyleyenleri tekfir etmekten çekinmemiştir: İsbehânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 333-334; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 319; Makdisî (Takiyüddin), *a.g.e.*, s. 83; Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, s. 51.

102 İbn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 33, 35.

103 Şehristânî, *Milel*, s. 40.

104 Dârimî, *a.g.e.*, s. 388-389, 392-393.

105 Kâdi Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 139, ayrıca bkz. s. 164.

106 İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 125.

107 İsbehânî, *a.g.e.*, cilt VII, s. 335, 337; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 324; Makdisî (Takiyüddin), *a.g.e.*, s. 87, 92; Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, s. 54, 58. Şu hikâye, iki taraf arasındaki metot farklılığını çok iyi anlatır: Hint meliki, Hârûn er-Reşid'den kendisine İslâm hakkında bilgi verecek birini gönderme-

Bu ifadenin anlatmaya çalıştığı şey, Kur'ân, sünnet ve icmânın ötesindeki her türlü beşerî çıkarımın değersiz olduğuydu. Ahmed ve diğerleri için kelâmın vardığı sonuçlar, Müslümanların önüne birer inanç maddesi olarak çıkarılamazdı.¹⁰⁸ Hadisçiler Mu'tezile'yi hadislere ve hadis ilmine saldırmakla da suçladılar. Mu'tezile, hadisçilerin haberin zahirdeki anlamına bakıp hadis kritiğini iyi yapamadıklarını¹⁰⁹ ve bu yüzden hadislerin sayısının kontrolsüzce arttığını düşünüyordu.¹¹⁰ Çözüm, sadece dinî değil, aynı zamanda aklî hüccetlerle uydurma hadislerin önüne geçmekti.¹¹¹ Hadisçiler bu yaklaşımı hadis ilminin ve hadisçilerin küçümsenmesi olarak algıladılar.¹¹²

Câhız, *Nefyü't-Teşbih* isimli risalesinde bir zamanlar tevhitçilerin şahitliklerinin kabul görmediğinden, kelâmcıların korku-

sini ister. Hârûn ona bir muhaddis gönderir. Hint melikinin sarayındaki felsefecilerden biri, gelen kişinin bir mütekellim olmasından korkar; ama onun kelâmla ilgilenmeyen biri olduğunu öğrendiğinde rahatlar. Melikin huzurunda tertip edilen toplantıda, Hint felsefeci hadisçiye İslâm'ı neden hak din olarak gördüklerini sorar. Hadisçi, "Süfyân es-Sevrî ve Şu'be bize bunu rivayet etti, Ebû 'Avn bize şunu rivayet etti," der ve başka birçok hadis rivayet eder. Muhatabı, bu hadislerde Peygamber'in doğru söylediğinden nasıl emin olduklarını sorduğunda hadisçi, "Kur'ân'da Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu yazılıdır," cevabını verir. Hint felsefeci bu kez, "Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu nereden biliyorsun," diye sorar. Hadisçi bu soruya cevap veremez ve susmak zorunda kalır. Melik, Hârûn'u olanlardan haberdar eder ve ondan kendisine İslâm'ın hak din olduğunu ispat edebilecek bir kelâmcı göndermesini ister. Melikin maiyetindeki felsefeci bu gelişmeden rahatsız olur ve henüz yoldayken Hârûn'un gönderdiği kelâmcıyı zehirleterek onun melikle buluşmasına engeller: İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 58-59; Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 268-269. Buna benzer başka bir rivayet için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 266-267.

108 Nimrod Hurvitz, "Who is Accused? The Interrogation of Aḥmad Ibn Ḥanbal", *Al-Qanṭara*, 22/2 (2001), özl. s. 370-373; aynı yazar, "The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere", *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. M. Hoexter, S. N. Eisenstadt ve N. Levtzion, State University of New York Press, 2002, s. 22-23. Ayrıca bkz. Hadduri, *a.g.e.*, s. 47.

109 İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 6.

110 Dârimî'nin bu konu hakkında ashâbu'l-hadis adına yaptığı savunma, Mu'tezile'nin bakış açısını yansıtmaması bakımından kayda değerdir: *A.g.e.*, s. 384-385.

111 Bu konu hakkında özet bir çalışma için bkz. Hüseyin Hansu, "Mutezile ve Hadis", *İslâmiyât*, 2/2 (1999), s. 165-170.

112 Ahmed b. Hanbel'in dinî konuları kişisel görüş ve *istihsân* ile açıklamaları bakımından sünnet ve hadis düşmanı olarak tavsif ettiği ashâbu'r-re'y [İbn Ebî Ya'la, *a.g.e.*, cilt I, s. 36-37] Mu'tezile'yi de kapsıyordu.

tulduklarından, onlara yönelik baskıcı ve yasaklayıcı tutumun mihneyekadar devam ettiğinden söz eder.¹¹³ Aynı risalede teşbîh ehlinin eskiden iktidara ve sıradan insanların kendilerine duydukları itaate sırtlarını dayadıklarını, ama bu konumlarını devam ettiremediklerini, bir zamanlar kelâmcılara hakaret edip onlara konuşmayı yasakladıkları halde, artık onları dinlemeye, onlarla oturup tartışmaya, onlara saygı duymaya başladıklarını ifade eder.¹¹⁴ Bir Mu'tezilî olarak Câhız'ın kelâmcıların mihne öncesinde maruz kaldıkları kötü muameleyi tasvir ederken abartıya kaçtığı düşünülebilir. Ama hadisçileri savunmak için kaleme alınan çalışmalarda da Mu'tezile'nin mihne öncesindeki sıkıntılarına dair tasvirler yer alır. Dârimî; Bişr ve ona uyanların Me'mûn dönemine kadar baskı altında kaldıklarını,¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî ise Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunanların başlarda bu inancı gizliden gizliye propaganda ettiklerini, Bişr'in ancak Hârûn er-Reşid öldükten sonra açıktan açığa insanları kendi inancına çağırmaya cesaret edebildiğini kaydetmiştir.¹¹⁶

Görülüyor ki, Mu'tezile'nin kendileriyle entelektüel alışverişi reddeden, daha da kötüsü kelâmî toptan yasaklayan hadisçilere karşı harekete geçme hususunda iyi nedenleri vardı. İbn Kesîr'e bakılırsa, muhaddis Fudayl b. 'İyâz Hârûn er-Reşid'in ölmesinden çok korkuyordu; Hârûn vefat ettikten sonra Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenler "fitne ve ihtilaf" çıkarınca Fudayl'ın korkmakta haklı olduğu anlaşılmıştı.¹¹⁷ Hârûn'un kelâm aleyhtarı tutumu, Mu'tezile'ye iktidardan gelen desteğin ne kadar kritik olduğunu göstermişti ve bu yüzden onlar da iktidardan destek görmeyi ümit ettiler. Me'mûn göreve geldiğinde artık harekete geçilebilirdi. Hadisçiler tarafından aforoz edildiklerini düşünen Mu'tezilîler, mihne yoluyla meşru müdafaa hakkını kullandıklarına inanıyorlardı.¹¹⁸ Câhız'ın yorumu, kelâmcı-

113 Câhız, "Risâle fî Nefyî't-Teşbîh", cilt I, s. 201.

114 Câhız, "Risâle fî Nefyî't-Teşbîh", cilt I, s. 203.

115 Dârimî, *a.g.e.*, s. 364.

116 İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 309.

117 İbn Kesîr, *a.g.e.*, cilt IX-X, s. 655.

118 Hurvitz, "Miḥna as Self-Defence", s. 109.

ların mihneyi tartışma hürriyetini ellerinden alan ve onları ezip yok sayan hadisçilere yönelik bir misilleme olarak gördüklerini gösterir. Mu'tezile'ye bu imkânı veren şey, Me'mûn'un mihnenin hem itikadî hem de siyasî vizyonuna hitap ettiğini düşünmesiydi.¹¹⁹ Bu ikisinden biri eksik olsaydı belki de mihne hiç başlamayacaktı. Me'mûn hem Mu'tezile'ye ilgi duyan biri olarak kelâmcıların mağduriyetini gidermeyi,¹²⁰ hem de sözlü muhalefetten rahatsız olduğu din alimlerine gözdağı vermeyi tasarlamıştı. Ne var ki Me'mun, Kuran'ın yaratılmışlığı doktrinini resmîleştirerek geniş bir sosyal tabanı olan ve Sünnî İslâm'ın temsilcileri arasında gösterilen bir grubu karşısına almıştı. Bu nedenle başlattığı kovuşturma uzun vadede başarısız olacaktı.

119 Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 47.

120 Me'mûn'un ashâbu'l-hadîs ile Mu'tezile arasındaki çatışmada taraf olduğu için mihneyi başlattığı varsayımı hakkında bkz. Hurvitz, "Miḥna as Self-Defence", özl. s. 102 vd.; aynı yazar, "Who is Accused", s. 359.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Başlangıçtan itibaren İslâm ve siyaset arasında yakın bir ilişkinin yaşanmış olması, İslâm ve Hristiyanlığın birer inanç sistemi olarak din-siyaset ilişkisi konusunda farklı yaklaşımlara sahip olduğu görüşünün çıkış noktalarından biri olagelmıştır. Bu görüşü savunanlar, Hristiyanlığın siyaset ve devlet gibi meselelerle zorunlu olarak ilgilenmeyip teolojik konular üzerine yoğunlaştığını, İslâm'ın ise özü gereği siyaset gibi bu dünyaya dair meselelere daha fazla karıştığını söylerler.¹ Eğer din-siyaset ilişkisi konusunda İslâm ve Hristiyanlık tecrübesi arasında bir kıyaslama yapılacaksa, şüphesiz, uzunca bir süre Roma İmparatorluğu'nun eziyet ve takibatına maruz kalan ve kaçınılmaz olarak tüm ilgi ve dikkatini öteki dünyaya veren ilk Hristiyan cemaat ile, savaşı, sefer düzenleyen, elçi gönderen ve anlaşmalar yapan İslâm Peygamberi ve ardılları arasındaki tezatlık dikkat çekebilir. Benzer şekilde devlet ve siyaseti bulaşılmaması gereken birer kötülük olarak gören erken Hristiyan toplumu ile siyaseti cemaatin varlık ve devamını garanti altına alan ilahi bir lütuf olarak gören İslâm toplumu arasında başka bir te-

1 Hugh Goddard, "Some Reflections on Christian and Islamic Political Thought", *Islam-Christian Muslim Relations*, 1/1 (1990), s. 24-43; Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında*, s. 15-16. Ayrıca bkz. Kurtoglu, *a.g.e.*, s. 13-14.

zatlık göze çarpar. İslâm yazını, siyaseti özünde dinî bir meş-gale, hilafeti de dinî bir kurum olarak gösteren yorum ve tas-virlerle doludur. Buna göre siyaset, Müslümanların öteki dün-yaya en iyi şekilde hazırlanmalarını sağlayan araçtır. Cemaatin başındaki kişi, Allah'ın rızasıyla bu görevi üstlenmiştir, hatta o –Peygamber'den çok– Allah'ın halifesi ya da Allah'ın yeryüzün-deki gölgesidir. Onun görevi ilahî düzene bekçilik etmektir; bu yüzden Allah, Kur'an ve sünnet, yaptığı her şeyde ona rehberlik eder. Halifenin varlık nedeni, İslâm'ı korumak, Müslüman-ları ve İslâm topraklarını Kur'an ve sünnete uygun şekilde idare etmektir.

Ancak ne İsa ve Muhammed peygamberlerin yazgıları arasın-daki farklılık ne de Hristiyan ve İslâm toplumlarının siyasete atfettikleri anlamlar arasındaki tezatlık, birer din olarak Hiris-tiyanlık ve İslâm'ın devlet ve siyasete dair yaklaşımını anlama-mıza yardımcı olur. İslâm dünyasındaki din-siyaset yakınlığı ve Hristiyanlık dünyasında din ile siyaset arasındaki kurumsal farklılaşma, dogmatik değil tarihsel olgulardır. İslâm dünyevî yaşama dair, ama uyulması halinde öteki dünyada kurtuluşa ermeyi vaat eden birçok yeni kural getirmiştir. Bu kuralların iş-levsel olabilmesi için siyasi kurum ve araçlara başvurulmuştur. Bununla birlikte din-siyaset “özdeşliği”, temel İslâmî kaynak-lardan ziyade Müslümanların tarihsel tecrübesiyle izah edilebi-lecek bir konudur. Nitekim Kur'an, bir devlet ve hükümet bi-çimi şart koşmadığı gibi siyaset konusunda da çok az şey söy-lemektedir. Burada yönetim şeklinin ne olacağı, devletin nasıl yönetileceği, devlet başkanının nasıl seçileceği sorularının ce-vabı yoktur. Üstelik Peygamber de devlet ve siyasete ilişkin ke-sin emir ve tavsiyelerde bulunmadan vefat etmiştir. Ondan bir devlet başkanı olarak söz ettiren şey, vahiy değil, İslâm'ın or-taya çıktığı coğrafyaya özgü koşullardır. Başka deyişle Peygam-ber'in ortaya koyduğu örnek ışığında İslâm dünyasında siyase-te ve siyasetçilere kutsal anlamlar yüklenmişse, bunun nedeni İslâm'ın doğasında değil, zuhur ettiği coğrafyanın özellikle-rinde aramak gerekir. İslâm devletsiz bir kabile toplumu için-de ortaya çıkmış, Hristiyanlık tecrübesinden farklı olarak Ro-

ma İmparatorluğu gibi güçlü bir devlet örgütlenmesini karşısına almayan Peygamber ve ardıllarının görece kısa sayılabilecek bir sürede İslâm dinini Araplara kabul ettirme başarıları göstermeleri, onları kaçınılmaz olarak devlet kurucusu olmaya sevk etmiştir.²

İslâm'ın siyasî bir din olarak anlaşılmasına sebep olan başka tarihsel olgular da vardır: Müslümanların din ve devletin iç içe olduğu Sâsânî imparatorluk geleneğini miras almaları ve evrensellik iddiasında bulunan bir imparatorlukta dinin etnik ve kültürel bariyerleri kaldırmanın ve –din alimlerinin yardımıyla– tüm dikkati yöneticiye sadakate çekmenin en etkili yolu olması. Her iki olgu için de erken Abbasi dönemi özel bir öneme sahiptir. Emevilerin yerini alan Abbasiler yönetim merkezini Şam'dan daha doğuya (Irak) taşıyarak hilafeti İran etkisine daha açık hale getirmişler, aynı zamanda bir istikrar unsuru ya da dinî-siyasî muhalefet hareketlerini bertaraf etmenin yollarından biri olarak dinî argümanları seleflerinden çok daha başarılı ve kapsamlı şekilde kullanmışlardır.

Ne var ki Abbasilerin halife ve hilafet ile ilgili yorumları, büyük ölçüde dinî ve siyasî gerçeklikten kopuk tasvirlerdir. Meşruiyet söylemleri (imameti Şia'nın kendi elleriyle Abbasi ailesine bıraktığı, Peygamber'in ümmeti yönetme hakkını amcaoğullarına tahsis ettiği ya da bununla ilgili kehanetlerde bulunduğu, Abbasilerin Allah'ın yardım ve onayı ile Emevilerin zulüm ve adaletsizliklerini ortadan kaldırmak için iktidara geldikleri ve bu konuda verdikleri tüm sözleri tuttukları) muhalif hiziplerle olan siyasî-ideolojik rekabetin sebep olduğu kurgusal iddialardır. İslâm ve siyaset yönettikleri insanları inandırmak istedikleri kadar iç içe olmamıştır. Abbasi halifeleri tarafından alınan siyasî karar ve uygulanan politikaların sık sık dinî ilke ve değerlerle çeliştiğini gözlemlemek zor değildir. Onlar, tıpkı Emeviler gibi önceliği dinî ilke ve değerlere değil, iktidarın

2 Bu konuda bkz. Severcan, "Prophethood&Politics", *The Islamic Quarterly*, XLV/1 (2001), s. 39-47; Kurtoglu, a.g.e., s. 34-36, 71-72; Arkoun, "Hristiyanlık ve İslâm'da", s. 173-178; Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, s. 30-31, 63-78; Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında*, s. 17-19.

varlığını korumaya ve güçlendirmeye vermişler, böylece sık sık dinî normları askıya almak zorunda kalmışlardır. Nitekim erken Abbasi dönemi, insanları Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünnetine davet eden isyanlarla doludur. Üstelik silahlı direniş hareketlerine destek vermeyen din âlimleri için bile Abbasi rejiminin meşruiyeti kusursuz olmamıştır. Ulemanın Abbasilere yönelttiği suçlamalar, Emevi hükümetin maruz kaldığı suçlamalardan daha hafif değildir. Pek çok kaynak, Abbasiler hakkında dinî ve ahlâki değerlerden uzaklaşabilen, bundan dolayı sık sık ulemanın sözlü muhalefetine maruz kalan bir yönetim algısı oluşturur. Pek çok haberde onlar, şerî kurallara riayet etme ve takvalı bir yaşam sürdürme konusunda gereken hassasiyeti göstermedikleri için kınanırlar. Sahihliği tartışmalı olsa da bu haberler onlarla ilgili algıyı yansıtmaması bakımından son derece anlamlı ve önemlidir.

Abbasilerin hilafeti özüne döndürme konusunda vaat ettikleri standartları yakalayamamış ve ulemayı tatmin edememiş olmaları, dinî alan ile siyasî alan arasında tam bir ayrışma ya da kopuş olduğu anlamına gelmez. Lapidus'un din-siyaset ayrışması tezi sınırlı bir geçerliliğe sahiptir. Erken Abbasi dönemine ait verilerin bu konuda son derece farklı, hatta birbirine zıt argümanlar ileri sürmeye elverişli olduğu görülmektedir. Söz gelimi mihne dönemi, din-iktidar ilişkisi konusunda kendine has özellikler taşıyan müstesna bir dönemdir. Sadece bu dönem esas alarak din-siyaset ilişkisine dair bir model ortaya koymak, metodolojik olarak problemlili ve inandırıcılıktan uzak bir yaklaşım olacaktır. Dinî iktidarın doğası ve onun gerçek sahibinin kim olduğunu belirlerken, belirli bir zaman dilimine ait deneyimi genelleştirmek yerine, tekil olay ve örneklerin hepsini bir arada değerlendirmek gerekir. Bu bakımdan din ve siyaset farklı otorite alanları ve liderlerine sahipti demek ne kadar yanlışsa, bu ikisinin birebir örtüştüğünü ya da yöneticilerle din âlimlerinin kusursuz bir uyumla çalışmış olduklarını söylemek de o kadar yanlıştır. Halifeler, ne ümmetin mutlak dinî otoritesi olduklarını iddia etmiş ne de böyle görülmüşlerdir. Şerî hükümlerin tayin ve tedvinini ulema üstlenmiştir. Ayrıca dinî ya-

şamın idaresi ve ahlâki rehberlik konusunda liderlik, halifeden çok onlara ait olmuştur. Ancak halifeler de başka alan ve konularda (bilhassa cihadın ilan ve idamesi, şeriatın tatbiki) ümmetin dinî liderleri olarak hareket etmişlerdir. Üstelik ulema, şerî kurallara karşı gelen yöneticinin azledilmesi gerektiği şeklindeki düşünceyi iç savaş korkusuyla işlevsiz hale getirmiş, dolayısıyla üstü kapalı ve sınırlı da olsa yönetim ile iş birliği yapmaya razı olmuştur. Şüphesiz bu bir teslim oluşturdur. Ama İslâmî idealler, siyaset üzerine kafa yoran, hatta aktif olarak siyaset ile meşgul olanlara her zaman olduğu gibi rehberlik etmeye devam edecektir. Bu ideallerden vazgeçme eşiği, çoğu zaman hanedanın yüksek çıkarları, ama bazen de paradoksal olarak toplumsal çıkarlar olmuştur.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

- (Anonim), *Ahbâru'd-Devleti'l-'Abbâsiyye ve fîhi Ahbâru'l-'Abbâs ve Veledihi*, nşr. A. Dûrî ve A. Muttalibî, Dârü't-Talî'a, Beyrut, 1971.
- , *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik fî Ahbâri'l-Hakâ'ik*, nşr. M. J. de Goeje, Brill, Leiden, 1871.
- , *Kitâbu'l-Mekâ'id*, nşr. Hâlid Ahmed el-Molla es-Süveydî, Dârü Kenân, Dımaşk, 2010.
- Abdullah b. el-Mübârek, *Kitâbü'z-Züh'd ve Yelihi Kitâbü'r-Rekâ'ik*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, Dârü'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrut, ty.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müs'ned (el-Fethu'r-Rabbânî Tertibi)*, çev. Rifat Oral, nşr. Süleyman Sarı, Ensar Yayıncılık, Konya, 2004.
- , “er-Red ‘ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye”, *'Akâ'idü's-Selef*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr ve 'Ammâr Cem'î et-Tâlibî, Dârü's-Selâm, Kahire, 2007, s. 39-77.
- 'Amr b. Mattâ, *Ahbâru Fetâriketi Kürsiyyi'l-Maşrık min Kitâbi'l-Mecdel*, nşr. Henricus Gismondî, Excudebat F. De Luigi, Roma, 1896.
- el-Baghdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübabî Lisâni'l-'Arab*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2000
- el-Baghdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Takyidü'l-'Ilm*, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2001.
- , *Târihu Medîneti's-Selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001.
- , *el-Kifâye fî 'Ilmi'r-Rivâye*, nşr. Zekeriyâ 'Umeyrât, Dârü'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrut, 2006.
- el-Baghdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşraf*, III. kısım, nşr. Abdülaziz Dürî, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1978.
- , *el-Büldân ve Fütühuhâ ve Ahkâmuha*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- el-Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, “(Bâbü) Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâtî'l-İslâmiyyîn”, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fu'ad Seyyid, ed-Dârü't-Tunisiyye li'n-Neşr ve el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Tunus ve Ceza-yir, 1986, I. kitap, s. 61-119.
- el-Beyhakî, İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mehâsin ve'l-Mesâvî*, Dârü Sâdır, Beyrut, ty.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il, *Sâhihu'l-Buhârî*, Dârü't-Ta'sil, Beyrut, 2012.
- , “Halku Ef'âlî'l-'İbâd”, *'Akâ'idü's-Selef*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr ve Ammâr Cem'i et-Tâlibî, Dârü's-Selâm, Kahire, 2007, s. 89-164.
- el-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr, *Kitâbu't-Tâc fî Ahlâkî'l-Mülûk*, nşr. Ömer et-Tabbâ', Dârü'l-Erkam, Beyrut, ty.
- , *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri (Manâkib Cund el-Hilâfa ve Fazâ'il el-Etrâk)*, çev. Ramazan Şeşen, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.
- , *Kitâbu'l-Hayevân*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998.
- , “Risâle fî Nefyi't-Teşbih”, *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt I, s. 199-218.
- , “Risâle fî Nâbite”, *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt II, s. 5-18.
- , “er-Red 'ale'n-Nasârâ”, *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt III, s. 231-264.
- , “el-Evtân ve'l-Büldân”, *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt IV, s. 77-110.
- , *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Dervîş Cüveydî, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2001.
- el-Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs, *Nusûs Zâ'i'a min Kitâbi'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, nşr. Mâhâil 'Avvâd, Dârü'l-Kitâbî'l-Lübânî, Beyrut, 1965.
- , *Kitâbu'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdülhafız Şelebî, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1980.
- ed-Dârimî, Ebû Sa'id Osmân b. Sa'id, “er-Red 'ale'l-Cehmiyye”, *'Akâ'idü's-Selef*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr ve Ammâr Cem'i et-Tâlibî, Dârü's-Selâm, Kahire, 2007, s. 191-275.
- Dirâr b. 'Amr, *Kitâbu't-Tahriş (İlk Dönem Siyasî ve İtikadî İhtilâflarda Hadis Kullanımı)*, nşr. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- ed-Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbârü't-Tıvâl*, nşr. 'Assâm Muhammed el-Hâc Ali, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri: el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ebû Temmâm, *ed-Divânü'l-Kâmil*, nşr. Şâhîn 'Atiyye, Dârü's-Sa'b, Beyrut, ty.

- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, nşr. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Dârü'l-Hedyi'n-Nebevî, Mansura, 2007.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim, *Kitâbu'l-Harâc*, nşr. Taha Abdurra'ûf Sa'd ve Sa'd Hasan Muhammed, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1999.
- el-Esnevî, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdürrahîm, "el-Kelimâtü'l-Mühimme fi Mübâşeretü Ehli'z-Zimme", *Ignace Goldziher Memorial Volume II*, nşr. Moshe Perlman, ed. Samuel Löwinger, Alexander Scheiber ve Joseph Somoghi, Jerusalem, 1958, s. 172-208.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâful-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- el-Ezdî, Ebû Zekeriyâ Yezid b. Muhammed, *Târihu'l-Mevsıl*, nşr. Ahmed Abdullah Mahmûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke ve mâ Câ'e fihâ mine'l-Âsâr*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Duheş, Mektebetü'l-Esedî, byy. 2003.
- el-Ferezdak, *Divânu'l-Ferezdak*, nşr. Ali Fâ'ûr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Gâzî b. el-Vâsitî, "An Answer to the Dhimmis", *Journal of the American Oriental Society*, nşr. Richard Gottheil, 41, 1921, s. 383-457.
- el-Gazzâlî, Ali b. Muhammed, *Ihyâ-u Ulûmiddîn*, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2002.
- , *İslâm Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi (Tahrîrû's-Sülûk fî Tedbiri'l-Mülûk)*, inc., çev. ve nşr. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul, 2016a.
- , *İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2016b.
- Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1945.
- Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1993.
- el-Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, *Kitâbu Mefâtihi'l-'Ulûm*, nşr. G. Van Vloten, Şirketü'd-Düveliyye li't-Tibâ'a, Kahire, 2004.
- el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *el-İntisâr ve'r-Red 'ala İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diñiyye, Kahire, ty.
- Hilâl Al-Sâbî, *Rusûm Dâr Al-Khilâfah (The Rules and Regulations of the 'Abbâsîd Court)*, İng. çev. Elie A. Salem, American University of Beirut Press, Beyrut, 1977.
- Ibn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, nşr. Abdülmecîd et-Terhinî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Ibn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Mekârimu'l-Ahlâk*, nşr. James A. Bellamy, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1973.
- , *Kitâbu Hilmi Mu'âviye*, nşr. İbrahim Sâlih, Dârü'l-Beşâ'ir, Dımaşk, 2003.
- Ibn Ebî Ya'la, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Ebû Hâzım 'Usâme b. Hasan ve Ebû'z-Zehrâ' Hâzım Ali Behcet, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Ibn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhânüddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed, *Tebsîratü'l-Hükkâm fî Usûli'l-Akziye ve Menâhici'l-Ahkâm*, nşr. Cemâl Mar'aşlı, Dârü'l-'Ale-mi'l-Kütüb, Beyrut, 2003.

- Ibn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber*, nşr. I. Lichtenstaedter, Dârû'l-Efâ-ki'l-Cedide, Beyrut, ty.
- Ibn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ibn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsân Abbâs, Dârû Sâdır, Beyrut, ty.
- Ibn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd, *Cemheretü Ensâbi'l-'Arab*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dârû'l-Me'ârif, Kahire, 1999.
- , *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed es-Seyyid Seyyid Ahmed Ali, Mektebetü'l-Tevfikiyye, Kahire, 2003.
- Ibn Hurdâzbih, Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. J. de Goeje, Brill, Leiden, 1889.
- Ibn Ishâk, Muhammed b. Ishâk b. Yesâr, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezidî, Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Ibn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, nşr. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî ve Şâkir b. Tevfik el-Ârûrî, Remâdî li'n-Neşr, ed-Demmâm, 1997.
- Ibn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâ'il, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdurrahman Lâduki ve Muhammed Gâzi Beyzûn, Dârû'l-Ma'rife, Beyrut, 1999.
- Ibn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, "Kitâbu'l-'Arab evi'r-Red 'ale's-Şu'biyye", *Resâ'ilü'l-Buleğâ*, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dârû'l-Kütübî'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ, Kahire, 1913, s. 269-295.
- , *Hadîs Müdâfaası (Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs)*, çev. Hayri Kırbaşoğlu, Kayhan Yayınları, İstanbul, 1998.
- , *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, nşr. Muhammed el-İskenderânî, Dârû'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2002.
- , *el-Ma'ârif*, nşr. Muhammed Ali Beyzûn, Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- , *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Ibn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Darû'l-Sâdır, Beyrut, 1990.
- Ibn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb Ishâk, *el-Fihrist*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Ibn Sa'd, Muhammed el-Hâşimî el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Ibn Tayfûr, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir, *Kitabu Bağdâd*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2002.
- Ibn Teymiyye, *el-Hilâfe ve'l-Mülk*, nşr. Hammâd Selâme, Mektebetü'l-Menâr, ez-Zerkâ, 1994.
- , *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, çev. Vecdi Akyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Ibn Tıktakâ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, *el-Fahrî fî'l-Âdâbi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dârû Sâdır, Beyrut, ty.
- Ibnü'l-'Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed, *Zübdetü'l-Haleb min Târihi Haleb*, nşr. Halîl el-Mansûr, Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Ibnü'l-'Arabî, Ebû Bekir el-Mâlikî, *el-'Avâsım min el-Kavâsım*, nşr. Muhibüddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-Sekâfi li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire, 2007.

- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dârü'l-Efâki'l-Cedide, Beyrut, 1977.
- , *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirin*, nşr. Muhammed b. Lûtfi el-Sabbâğ el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- , *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ ve Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- , *Kitâbu'l-Mevzû'ât mine'l-Ehâdisi'l-Merfû'ât*, Dârü İbni Hazm, Beyrut, 2008.
- , *Sıfatü's-Safve*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yay., İstanbul, 2016.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Tarih*, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytül'Efkârî'd-Düveliyye, byy. ty.
- İbnü'l-Mukaffa', Abdullah, *Âsârü İbni'l-Mukaffa'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1989.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1961.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed, *Nüzhetü'n-Nüzzâr fî Kudâti'l-Emsâr*, nşr. Mediha Muhammed eş-Şerkâvî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 1996.
- , *Tabakâtü'l-Evliyâ'*, nşr. Nüreddîn Şureybe, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2006.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer, *Tetimetü'l-Muhtasar fî Ahbârî'l-Beşer (Târihu İbni'l-Verdî)*, nşr. Muhammed Mehdi es-Seyyid Hasan el-Harsân, el-Matba'atü'l-Haydariyye, Necef, 1969.
- İbnü's-Şihne, Ebû'l-Velîd İbrahim b. Ebî'l-Yemen Muhammed b. Ebî'l-Fazl, *Lisâ-nü'l-Hükkâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm*, Dârü'l-Fikr, byy. 1982.
- el-İbşihî, Şehâbüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Müstetraf fî Külli Fennin Müstezraf*, nşr. Muhammed Hayr Tu'me el-Halebî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.
- el-İrbilî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsa b. Ebî'l-Feth, *Keşfü'l-Gumme fî Ma'rifeti'l-Eimme*. Dârü'l-Edvâ, Beyrut, 1985.
- el-İsbehânî, Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, nşr. Sâmi Enver Câhîn, Dârü'l-Hadis, Kahire, 2009.
- el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec, *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1998.
- , *Kitâbu'l-Egânî*, nşr. Ahmed eş-Şenkittî, Matba'atü't-Tekaddüm, Kahire, ty.
- el-Kâdi Abdülcebbâr, 'İmâdüddîn Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, "Fazlül-l'itizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile", *Fazlül-l'itizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fu'âd Seyyid, ed-Darü't-Tunisiyye li'n-Neşr ve el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Tunus ve Cezayir, 1986, II. kitap, s. 135-350.
- el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'şâ*, nşr. Yûsuf Ali Tavîl, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1987.
- el-Kindî, Abdülmelih b. İshâk, *The Apology of al Kindy Written at the Court of Al Mâmûn*, İng. çev. William Muir, Londra, 1882.
- el-Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf, *Vulâtu Mısır*, nşr. Hüseyin Nassâr, Dârü Sâdir, Beyrut, ty.
- , *Ahbâru Kudâti Mısır*, nşr. Hüseyin Nassâr, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iku'l-Kavmiyye, Kahire, 2005.

- Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve Sınâ'atü'l-Kitâbe*, nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî, Dârü'r-Reşîd li'n-Neşr, Bağdat, 1981.
- el-Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin, *'Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, Müessesetü'l-Ensâriyan li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kumm, 2006.
- el-Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb, *Usûlu'l-Kâfi*, Dârü'l-Murtazâ, Beyrut, 2005.
- el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, byy. ty.
- el-Makdisî, Takiyüddîn Abdülğanî b. Abdülvâhid, *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Mısır, 1987.
- el-Makrizî, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *en-Nizâ' ve't-Tehâsum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, nşr. Mahmûd 'Arnûs, Dârü ve'l-Mektebetü'l-Biblûs, Biblos, ty.
- el-Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994.
- , *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, çev. Bergamalı Cevdet Efendi, haz. Yaşar Çalışkan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-Envâri'l-Câmi'a li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut, 1983.
- Melik Erdeşîr, *'Ahdü Erdeşîr*, nşr. İhsân Abbâs, Dârü Sadır, Beyrut, 1967.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. Yûsuf el-Bikâ'î, Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- , *et-Tenbih ve'l-İşraf*, Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1981.
- en-Nerşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer, *Târihu Buhârâ*, nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî ve Nasrullâh Mübeşşir et-Tirâzî, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, ty.
- en-Nevbahî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa, *Şii Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak)*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli ve Sönmez Kutlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Newman, N. A. (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)*, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield, 1993.
- Nu'aym b. Hammâd, *el-Fiten*, nşr. Mahmûd Halebî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 2005.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâvut ve Türkî Mustafa, Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2000.
- Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebû'l-Fazl, *Siretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Fu'âd b. Abdülmün'im Ahmed, Dârü's-Selef, Riyad, 1995.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *Âdâbu'l-Mülûk*, nşr. Celil el-'Atıyye, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2005.
- , *Tuhfetü'l-Vüzerâ'*, nşr. Habib Ali er-Râvî ve İbtisâm Merhûn es-Saffâr, ed-Dârü'l-'Arabîyye li'l-Mevsû'ât, Beyrut, 2006.
- es-Sem'anî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dârü'l-Cenân, Beyrut, 1988.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, "Mülhak fî'l-Cehmiyye", *'Akâ'idü's-Selef*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr ve Ammâr Cem'î et-Tâlibî, Dârü's-Selâm, Kahire, 2007, s. 79-88.

- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tabakâtü'l-Huffâz*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- , *Târîhu'l-Hulefâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- eş-Şâfi'î, *el-Ümm*, nşr. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib, Dârü'l-Vefâ', el-Mansûra, 2001.
- eş-Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Halil el-Mansûr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-Ikdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- , *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- eş-Şerîf el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyin el-'Alevî, *Emâlî'l-Murtazâ, Gurerü'l-Fevâ'id ve Dürrerü'l-Kalâ'id*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2004.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan ve Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-Kebîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'il eş-Şâfi', Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, nşr. İhsân Abbâs, Dârü'r-Râidî'l-'Arabiyye, Beyrut, 1981.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk)*, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytül'Efkâri'd-Düveliyye, byy. ty.
- et-Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassen b. Ali, *el-Ferec Ba'de's-Şidde*, nşr. Hâlid Mustafa Tartûsî, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2008.
- Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor-Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Ing. çev. Cyril Mango ve Roger Scott, Oxford University Press, 1997.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmi'u's-Sahîh = Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1937.
- el-Vâsitî, Eslem b. Sehl er-Rezzâz, *Târîhu Vâsit*, nşr. Corcis Avvâd, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986.
- el-Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân, *Ahbâru'l-Kudât*, nşr. Sa'îd Muhammed el-Lehhâm, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 2001.
- Yahyâ b. Âdem, Ebû Zekeriyâ, *Kitâbu'l-Harâc*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Matba'atü's-Selefiyye, Kahire, 1964.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. el-Vâzih, *Târîhu Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Muhennâ, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1993.
- , *el-Büldân*, nşr. Muhammed Emîn Dannâvî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî, *Tacü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, Dârü't-Türâsî'l-'Arabî, 1989.
- ez-Zehbî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Düvelü'l-İslâm*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1985.
- , *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Hassân Abdülmennân, Beytül'Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan, 2004.
- ez-Zübeyrî, Ebû Abdullah el-Mus'ab b. Abdullah b. el-Mus'ab, *Nesebü Kureys*, nşr. E. Levi-Provençal, Dârü'l-Me'ârif, Kahire, 1999.

Araştırma Eserler

- Afsaruddin, Asma, "In Praise of the Caliphs: Re-creating History from the Manâqib Literature", *International Journal of Middle East Studies*, 31/3 (1999), s. 329-350.
- , "The Islamic State: Genealogy, Facts and Myths", *Journal of Church and State*, 48/1 (2006), s. 153-173.
- Agius, Dionisius A., "The Shu'ûbiyya Movement and Its Literary Manifestation", *The Islamic Quarterly*, XXIV/3-4 (1980), s. 76-88.
- Ahmed, Manzooruddin, "The Classical Muslim State", *Islamic Studies*, 1/3 (1962), s. 83-104.
- Akoğlu, Muharrem, "Mu'tezile'nin Tarihsele Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslâmi İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 27-71.
- Akyüz, Vecdi, *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim Divan-ı Mezalim*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Almagor, Ella, "The Pious Man and the Ruler: A Literary Form in the Service of Government", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 33 (2007), s. 179-192.
- Al-Qādî, Wadâd, "The Term 'Khalîfa' in Early Exegetical Literature", *Die Welt des Islams*, 28 (1988), s. 392-411.
- , "The Earliest Nâbita and the Paradigmatic Nawâbit", *Studia Islamica*, 78, (1993), s. 27-61.
- Amedroz, H. F., "On the Meaning of the Laqab 'al-Saffâh' as Applied to the First Abbasid Caliph", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1907), s. 660-663.
- Anawati, Georges C., "Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria", *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, ed. Speros Vryonis, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1975, s. 17-41.
- Anderson, J. N. D., "Law as a Social Force in Islamic Culture and History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20 (1957), s. 13-40.
- Arjomand, Said Amir, " 'Abd Allah Ibn Al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution", *Iranian Studies*, 27/1-4 (1994), s. 9-36.
- , "İmâmiyye Şiası'nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ali Avcu, XIV/2 (2010), s. 535-568.
- Arkoun, Mohammed, "Hristiyanlık ve İslâm'da Manevi/Yüce Otorite ile Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni", *İslâmî Araştırmalar*, çev. İlhami Güler, 8/3-4 (1995), s. 173-178.
- , *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yay, İstanbul, 1999.
- , "İslâm Örneğine Göre Din ve Toplum" *İslâmî Araştırmalar*, çev. Ahmet Zeki Ünal, 14/3-4 (2001), s. 361-382.
- Artuk, İbrahim, "Abbasiler Devrinde Sikke", *Belleten*, XXIV/93 (1960), s. 25-43.
- Artuk, İbrahim ve Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu I*, Milli Eğitim Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 1970.
- Atar, Fahrettin, "Kadı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt XXIV, İstanbul, 2001, s. 66-69.
- Athamina, Khalil, "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society", *Studia Islamica*, 76 (1992), s. 53-74.

- , “The ‘Ulamā’ in the Opposition: The Stick and Carrot Policy in Early Islam”, *Studies in Early Islamic History: Socio-Political and Religious Aspects in Medieval Islamic Society*, Mediterranean Studies Unit, Palestine, 1998a, s. 151-184.
- , “The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate: The Emergence of Abū Bakr”, *Der Islam*, 76/1 (1999), s. 1-32.
- , “The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam”, *Studies in Early Islamic History: Socio-Political and Religious Aspects in Medieval Islamic Society*, Mediterranean Studies Unit, Palestine, 1998b, s. 213-237.
- Aydın, Abdullah, “Ehl-i Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, cilt X, s. 508-512.
- Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul, 1993.
- Bacharach, Jere L., “Laqab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid al-Mahdī”, *Journal of the American Oriental Society*, 113/2 (1993), s. 271-274.
- Balog, P., “Pious Invocations Probably Used as Titles of Office or as Honorific Titles in Umayyad and ‘Abbāsīd Times”, *Studies in Memory Gaston Wiet*, ed. Myriam Rosen-Ayalon, Institute of Asian and African Studies, The Hebrew University of Jerusalem, 1977, s. 61-68.
- Bartold, V. V., “Caliph and Sultan”, *Islamic Quarterly*, 3/3-4 (1963), s. 117-135.
- Bayhom-Daou, Tamima, “Al-Ma’mūn’s Alleged Apocalyptic Beliefs: A Reconsideration of the Evidence”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71/1 (2008), s. 1-24.
- Bedr, Ahmed, “Fukahātu’ş-Şām fī’l-‘Asri’l-‘Abbāsiyyi’l-Evvel ve ‘Alakātuhūm bī’l-Hilāfeti’l-‘Abbāsiyyīn”, *Bilād al-Shām during the Abbasid Period, Proceeding of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām, Arabic Section* ed. Muhammed Adnan al-Bakhit ve Muhammed Yunis Abbadi, 1990, s. 87-102.
- Bellamy, James A., “Pro-Umayyad Propaganda in Ninth Century Baghdad in the Works of Ibn Abī’l-Dunyā”, *Prédication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. Dumbarton Oaks Colloquia III, session des 20-25 octobre 1980*, ed. George Makdisi, Dominique Sourdél ve Janine Sourdél-Thomine, Presses universitaires de France, Paris, 1983, s. 71-86.
- Bianquis, T., “Egypt from the Arab Conquest Until the End of the Fatimid State”, *General History of Africa III, Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, ed. M. Elfasi, University of California Press, 1988, s. 163-193.
- Blankinship, Khalid Yahya, *The End of the Jihād State: The Reign of Hishām Ibn ‘Abd Al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, State University of New York Press, 1994.
- Bligh-Abramski, Irit, “Evolution Versus Revolution: Umayyad Elements in the ‘Abbāsīd Regime 133/750-320/932”, *Der Islam*, 65/2 (1988), s. 226-243.
- , “The Judiciary (Qādīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35/1 (1992), s. 40-71.
- Bonner, Michael, “Al-Khalīfa Al-Mardī: The Accession of Hārūn Al-Rashīd”, *Journal of the American Oriental Society*, 108/1 (1988), s. 79-91.
- , “Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier”, *Studia Islamica*, 75 (1992), s. 5-31.

- , *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, 2006.
- Bosworth, C. E., “Al-Maqrīzī’s Epistle Concerning What Has Come Down to Us About the Banū Umayya and the Banū l-‘Abbās”, *Studia Arabica and Islamica Festschrift for Ihsan ‘Abbās*, ed. Wadād al-Qādī, American University of Beirut, Beyrut, 1981, s. 39-45.
- , “Laḳab”, *The Encyclopaedia of Islam*, cilt V, ed. C. H. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis ve Ch. Pellat, Brill, Leiden, 1986, s. 618-631.
- , “Byzantium and the Syrian Frontier in the Early Abbasid Period, Bilād al-Shām during the Abbasīd Period (132 A.H./A.D. 750-451 A.H/A.D. 1059)”, *Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām, French and English Papers*, ed. M. A. Bakhit, Amman, 1991, s. 54-62.
- , “Mutatawwi’a”, *Encyclopaedia of Islam*, cilt VII, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Hainrichs ve Ch. Pellat, Brill, Leiden, 1993, s. 776-777.
- Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbāsī İhtilali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- , “Abbāsilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz”, *İslâmiyât*, 3/3 (2000), s. 147-158.
- , *Mu’tezile’nin Altın Çağı Me’mun Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- , “Mihne’nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”, *Mihne Süreci ve İslâmi İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 11-25.
- Brooks, E. W., “Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids”, *The English Historical Review*, 15/60 (1900), s. 728-747.
- Broome, Michael, *The Handbook of Islamic Coins*, Seaby, Londra, 1985.
- Buckley, Ron P., “On the Origins of Shī‘i Hadīth”, *The Muslim World*, 88/2 (1998), s. 165-184.
- , “The İmām Ja’far al-Şādiq, Abū’l-Khaṭṭāb and the Abbasids”, *Der Islam*, 79/1 (2002), s. 118-140.
- Bulliet, Richard, “Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran”, *Conversion to Islam*, ed. Nehemia Levtzion, Holmes and Meier Publishers, New York, 1979, s. 30-51.
- , “Conversion Stories in Early Islam”, *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, s. 123-133.
- Busse, Heribert, “The Arab Conquest in Revelation and Politics”, *Israel Oriental Studies*, X (1980), s. 14-20.
- Büyükkara, M. Ali, “Al-Ma’mūn’s Choice of ‘Alī al-Riḍā as His Heir”, *Islamic Studies*, 41/3 (2002), s. 445-466.
- Chokr, Melhem, *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Choksy, Jamsheed K., “Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period”, *Iranian Studies*, 20/1 (1987), s. 17-30.
- , “Conflict, Coexistence and Cooperation: Muslims and Zoroastrians in Eastern Iran during the Medieval Period”, *The Muslim World*, 80/3-4 (1990), s. 213-233.

- Codrington, Oliver, *A Manual of Musálman Numismatics*, The Royal Asiatic Society, Londra, 1904.
- Cohen, Hayyim, "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13 (1970), s. 16-47.
- Cook, M., "al-Nahy 'an al-Munkar", *Encyclopaedia of Islam*, cilt XII –supplement–, ed. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Hainrichs, Brill, Leiden, 2004, s. 644-646.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, 2000.
- , "Two Abbasid Trials: Ahmad Ibn Hanbal and Hunayn b. Ishâq", *Al-Qantara*, 22/2 (2001), s. 375-394.
- Coulson, Noel J., "Doctrine and Practice in Islamic Law: One Aspect of the Problem", *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 18/2 (1956), s. 211-226.
- , "The State and the Individual in Islamic Law", *The International and Comparative Law Quarterly*, 6/1 (1957), s. 49-60.
- Crone, Patricia, "On the Meaning of the 'Abbasid Call to al-Riḍâ", *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, ed. C. H. Bosworth, C. Issawi, R. Savory ve A. L. Udovitch, The Darwin Press, 1991, s. 95-111.
- , "Ninth-Century Muslim Anarchists", *Past and Present*, 167 (2000), s. 3-28.
- , *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- , *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Crone, Patricia ve Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Century of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, cilt XXXI, s. 391-401.
- Daniel, Elton L., "The Anonymous 'History of the Abbasid Family' and Its Place in Islamic Historiography", *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), s. 419-434.
- Demirci, Mustafa, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Dietrich, Albert, "Das politische Testament des zweiten 'Abbâsidenkalifen al-Mansûr", *Der Islam*, 30 (1952), s. 133-165.
- Donner, Fred M., "The Formation of the Islamic State", *Journal of the American Oriental Society*, 106/2 (1986), s. 283-296.
- , "Umayyad Efforts at Legitimation the Umayyads' Silent Heritage", *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut ve Paul M. Cobb, Brill, Leiden-Boston, 2010, s. 187-211.
- Eisenstadt, S. N., "Religious Organizations and Political Process in Centralized Empires", *The Journal of Asian Studies*, 21/3 (1962), s. 271-294.
- el-Alî, Sâlih Ahmed, "Kudâtu Bağdât fi'l-'Asri'l-Abbâsi: Dirâsetü fi'l-Idâreti'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Irâkî*, 38 (1969), s. 145-208.

- el-Bâsâ, Hasan, *el-Elkâbu'l-İslâmiyye fî't-Târîh ve'l-Vesâik ve'l-Âsâr*, ed-Dârü'l-Fen- niyye, Kahire, 1989.
- el-Hanîti, Sa'd Halef, *el-Fakîh ve's-Sultân: Fukahâ'ü'l-'Irâk ve's-Sultatu'l-'Abbâsiyye "132-198 h."* Nemûzecen, Darü'l-Beyânîk, byy. 1999.
- Elad, Amikam, "Aspects of Transition from the Umayyad to the 'Abbâsîd Caliphate", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 19 (1995), s. 89-132.
- , "The Ethnic Composition of the 'Abbâsîd Revolution: A Reevaluation of Some Recent Research", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24 (2000), s. 246-326.
- , "The Rebellion of Muhammad b. 'Abd Allâh b. al-Hasan (Known as al-Nafs al-Zakîya) in 145/762", *'Abbâsîd Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbâsîd Studies*, ed. James E. Montgomery, Peeters Publishers, Leuven, 2002, s. 147-198.
- , "al-Ma'mûn's Military Units and Their Commanders up to the End of the Siege of Baghdad (195/810-198/813)", *'Abbâsîd Studies IV: Occasional Papers of the School of 'Abbâsîd Studies*, Leuven July 5-July 9, 2010, ed. Monique Bernards, Gibb Memorial Trust, Oxford, 2013, s. 245-284.
- El-Hibri, Tayeb, "Coinage Reform under the 'Abbâsîd Caliph Al-Ma'mûn", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 36/1 (1993), s. 58-83.
- , "The Redemption of Umayyad Memory by 'Abbâsîds", *Journal of Near Eastern Studies*, 61/4 (2002), s. 241-265.
- en-Nakşibendî, Nâsir es-Seyyid Muhammed, *ed-Dinâru'l-İslâmî fî'l-Mathafî'l-'Irâkî ed-Dinâru'l-Emevî ve'l-'Abbâsî*, Dârü'l-Vesâik, Dimaşk, 2001.
- eş-Şihâbî, Kuteybe, *Mu'cemu Elkâbî Erbâbî's-Sultân fî'd-Düvelî'l-İslâmiyye*, Vezâre-tû's-Sekâfe, Dimaşk, 1995.
- Fathi, Asghar, "The Social and Political Functions of the Mosque in the Muslim Community", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, cilt XVII, ed. Mohamed Taher, Anmol Publications, New Delhi, 1998, s. 335-346.
- Fıglalı, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Muâviye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, cilt I, s. 118-119.
- Forand, Paul G., "The Governors of Mosul According to Al-Azdî's Ta'rîkh Al-Mawşîl", *Journal of the American Oriental Society*, 89/1 (1969), s. 88-105.
- Foster, Benjamin R., "Agoranomos and Muhtasib", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13/2 (1970), s. 128-144.
- Frye, Richard N., "The Role of Abū Muslim in the 'Abbâsîd Revolt", *Muslim World*, 37 (1947), s. 28-38.
- , *Islamic Iran and Central Asia (7th-12th c.)*, Variorum Reprints, Londra, 1979.
- , "Comparative Observation on Conversion to Islam in Iran and Central Asia", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), s. 81-88.
- Furat, A. Hamdi, "Kâdilkudâtîk Müessesesinin Oluşumu ve İlk Kâdilkudâtîlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2008), s. 103-121.
- Gabriel, F., "Ibn al-Muqaffa", *Encyclopaedia of Islam*, cilt III, ed. B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat ve J. Schacht, Brill, Leiden, 1986, s. 883-885.
- Gibb, Hamilton A. R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak ve diğ- erleri, Endülüs Yay., İstanbul, 1991.
- Gilbert, Joan E., "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamâ in Medieval Damascus", *Studia Ismaica*, 52 (1980), s. 105-134.

- Goddard, Hugh, "Some Reflections on Christian and Islamic Political Thought", *Islam-Christian Muslim Relations*, 1/1 (1990), s. 24-43.
- Goitein, S. D., "A Turning Point in the History of the Muslim State (Apropos of Ibn al-Muqaffa's Kitāb as-Sahāba)", *Islamic Culture*, 23 (1949), s. 120-135.
- , "On the Origin of the Term Vizier", *Journal of the American Oriental Society*, 81/4 (1961), s. 425-426.
- , "A Plea for the Periodization of Islamic History", *Journal of the American Oriental Society*, 88/2 (1968), s. 224-228.
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Ing. çev. Andras ve Ruth Hamori, Princeton University Press, 1981.
- Guenther, Alan M., "The Christian Experience and Interpretation of the Early Muslim Conquest and Rule", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10/3 (1999), s. 363-378.
- Guest, R., "A Coin of Abu Muslim", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1932), s. 555-556.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Hadduri, Macid, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1999.
- Hallâf, Abdolvahhâb, *İslâm Teşrii Tarihi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005.
- Hamdi, Sidqi, "The Pro-'Alid Policy of Ma'mun", *Bulletin of the College of Arts and Science*, Baghdad, 1 (1956), s. 96-105.
- Hansu, Hüseyin, "Mutezile ve Hadis", *İslâmiyât*, 2/2 (1999), s. 167-170.
- Hasan, Hasan İbrahim, "el-Me'mûn ve Ali er-Rizâ", *el-Câmi'atü'l-Mısıryye Mecelle-tü Külliyyeti'l-'Adâb*, 1 (1933), s. 84-94.
- Hassuri, Ali, "On the Epithet of the 'Abbasid Caliphs", *Der Islam*, 59/1 (1982), s. 111-113.
- Heck, Paul, "Law in 'Abbasid Political Thought from Ibn al-Muqaffa' (d. 139/756) to Qudāma b. Ja'far (d. 337/948)", *'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies*, ed. James E. Montgomery, Peeters Publishers, Leuven, 2004, s. 83-109.
- Hizmetli, Sabri, "Kitābu'l-Osmâniyye'ye Göre Cāhız'ın İmamet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (1984), s. 681-716.
- Hodgson, Marshall G. S., "How Did the Early Shī'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955), s. 1-13.
- Humphreys, R. Stephen, *Mu'awiya Ibn Ebi Sufyan: from Arabia to Empire*, Oneworld Publications, Oxford, 2006.
- Hurvitz, Nimrod, "Miḥna as Self-Defence", *Studia Islamica*, 92 (2001), s. 93-111.
- , "Who is Accused? The Interrogation of Aḥmad Ibn Ḥanbal", *Al-Qanṭara*, 22/2 (2001), s. 359-373.

- , “The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere”, *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. M. Hoexter, S. N. Eisenstadt ve N. Levtzion, State University of New York Press, 2002, s. 17-29.
- İbrahim, Mahmood, “Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the Zanadiqa in the Early Abbasid Caliphate”, *Arab Studies Quarterly*, 16/2 (1994), s. 53-72.
- İlhan, Avni, “Bedâ”, *TDVİslâm Ansiklopedisi*, cilt V, İstanbul, 1992, s. 290-291.
- Judd, Steven C., “Competitive Hagiography in Biographies of al-Awzâ’î and Sufyân al-Thawrî”, *Journal of the American Oriental Society*, 122/1 (2002), s. 25-37.
- , “Medieval Explanations for the Fall of the Umayyads”, *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut ve Paul M. Cobb, Brill, Leiden-Boston, 2010, s. 89-104.
- Kallek, Cengiz, “Yahyâ Ibn Âdam’s Kitâb al-Kharâdj: Religious Guidelines for Public Finance”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 44/2 (2001), s. 103-122.
- , *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harac ve Emval Kitapları*, Klasik Yay., İstanbul, 2004.
- Kasassbeh, Hussein F., *The Office of Qādî in the Early ‘Abbasid Caliphate (132-247/750-861)*, Mutah University, Deanship of Research and Graduate Studies, Jordan, 1994.
- Kennedy, Hugh, “Central Government and Provincial Élites in the Early ‘Abbâsîd Caliphate”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44/1 (1981), s. 26-38.
- , *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, Croom Helm, Londra, 1986.
- , “Egypt as a Province in the Islamic Caliphate, 641-868”, *The Cambridge History of Egypt, I: Islamic Egypt, 640-151*, ed. Carl F. Petry, Cambridge University Press, 1998, s. 62-85.
- Kimber, Richard, “Al-Ma’mûn and Baghdad: the Nomination of ‘Alî al-Riḍâ”, *Actas XVI Congreso Ueai, Salamanca*, ed. Concepción Vázquez de Benito ve Miguel Ángel Manzano Rodríguez, 1995, s. 275-280.
- Kister, M. J., “Social and Religious Concepts of Authority in Islam”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18 (1994), s. 84-127.
- Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford University Press, 1985.
- Lane-Pole, Stanley, *Catalogue of the Collection of the Arabic Coins Preserved in the Khedivial Library at Cairo*, Londra, 1897.
- Lapidus, Ira M., “The Conversion of Egypt to Islam”, *Israel Oriental Studies*, II (1972), s. 248-262.
- , “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), s. 363-385.
- , “State and Religion in Islamic Societies”, *Past and Present*, 151 (1996), s. 3-27.
- , *İslâm Toplumlari Tarihi I*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay. İstanbul, 2002.

- Lassner, Jacob, "Propaganda in Early Islam: The 'Abbâsîd in the Post-Revolutionary Age", *The Israel Oriental Studies X: Religion and Government in the World of Islam*, ed. Joel L. Kraemer ve Ilai Alon, 1980, s. 74-85.
- Latham, J. D., "Ibn al-Muqaffa' and Early 'Abbasid Prose", *'Abbasid Belles-Lettres*, ed. J. Ashtiani, T. M. Johnstone, J. D. Latham, J. B. Serjenat ve G. R. Smith, Cambridge University Press, 1990, s. 48-77.
- Lewis, Bernard, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica*, 1 (1953), s. 43-63.
- , "The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs", *Dr. Zakir Husain Presentation Volume*, New Delhi, 1968, s. 13-22.
- , "On the Revolutions in Early Islam", *Studia Islamica*, 32 (1970), s. 215-231.
- , "Islamic Concepts of Revolution", *Revolution in the Middle East*, ed. P. J. Vatikiotis, George Allen and Unwin, Londra, 1972, s. 30-40.
- , "On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49/1 (1986), s. 141-147.
- , *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Cep Kitapları, İstanbul, 1997.
- Lindsay, James E., "Caliphal and Moral Exemplar? 'Alî Ibn 'Asâkir's Portrait of Yazîd b. Mu'âwiya", *Der Islam*, 74/2 (1997), s. 250-278.
- 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*, 128/1 (2008), s. 25-40.
- Madelung, Wilferd, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, cilt I, ed. J. M. Barral, E. J. Brill, Leiden, 1974, s. 504-525.
- , "New Documents Concerning al-Ma'mûn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alî al-Riḍâ", *Studia Arabica and Islamica Festschrift for Ihsan 'Abbâs*, ed. Wadâd al-Qādî, American University of Beirut Press, Beyrut, 1981, s. 333-346.
- , "The Sufyânî Between Tradition and History", *Studia Islamica*, 63 (1986), s. 5-48.
- , "al-Sufyânî", *Encyclopaedia of Islam*, cilt XII –supplement–, ed. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Hainrichs, Brill, Leiden, 2004, s. 754-756.
- Margoliouth, D. S., "The Sense of the Title Khalîfah", *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, ed. T. W. Arnold ve R. A. Nicholson, Cambridge University Press, 1922, s. 322-328.
- Marín-Guzmán, Roberto, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurâsân: An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion and Religious Groups in Its Genesis", *Islamic Studies*, 33/2-3 (1994), s. 227-252.
- Marlow, Louise, "Kings, Prophets and the 'Ulamâ in Mediaeval Islamic Advice Literature", *Studia Islamica*, 81 (1995), s. 101-120.
- Marsham, A. ve Robinson, C. F., "The Safe-conduct for the Abbasid 'Abd Allâh b. 'Alî (d. 764)", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 70/2 (2007), s. 247-281.
- McEoin, Denis, "Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism", *British Society for Middle Eastern Studies*, 11/1 (1984), s. 18-27.

- Melchert, Christopher, "Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908", *Islamic Law and Society*, 3/3 (1996), s. 316-342.
- Miles, George C., "Al-Mahdi Al-Ḥaqq, Amīr Al-Mu'minīn", *Revue Numismatique*, 7 (1965), s. 329-341.
- Moin, A. Azfar, "Partisan Dreams and Prophetic Visions: Shi'i Critique in al-Mas'ūdī's History of the Abbasids", *Journal of the American Oriental Society*, 127/4 (2007), s. 415-427.
- Morony, Michael G., "Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17 (1974), s. 113-135.
- , "Bayn Al-Fitnatayn: Problems in the Periodization of Early Islamic History", *Journal of Near Eastern Studies*, 40/3 (1981), s. 247-251.
- , "The Age of Conversation: A Reassessment", *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, s. 135-150.
- Nawas, John A., "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Miḥna", *International Journal of Middle East Studies*, 26/4 (1994), s. 615-629.
- , "The Miḥna of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study", *Journal of the American Oriental Society*, 116/4 (1996), s. 698-708.
- Nielsen, Jorgen S., *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim Under the Bahrī Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Nederlands Historisch - Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985.
- , "Mazālim", *Encyclopaedia of Islam*, cilt VI, ed. C. H. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs ve Ch. Pellat, Brill, Leiden, 1991, s. 933-935.
- Norris, H. T., "Shu'ūbiyyah in Arabic Literature", *Abbāsīd Belles-Lettres*, ed. J. Ash-tiany, T. M. Johnstone, J. D. Latham ve G. R. Smith, Cambridge University Press, 1990, s. 31-47.
- Omar, Farouk, "Some Observations on the Reign of the 'Abbāsīd Caliph al-Mahdī 185/775-169/785", *Arabica*, XXI/2 (1974), s. 139-150.
- , "Some Aspects of the 'Abbāsīd-Husaynid Relations during the Early 'Abbāsīd Period 132-193 A.H./750-809 A.D.", *Arabica*, 22 (1975), s. 170-179.
- , "A Note on the Laqabs (i.e. Epithet) of the Early Abbasid Caliphs", *Abbāsiyyat: Studies in the History of the Early Abbasids*, University of Baghdad, 1976, s. 141-147.
- , "The Significance of the Colours of Banners in the Early 'Abbasid Period", *Abbāsiyyat: Studies in the History of the Early Abbasids*, University of Baghdad, 1976, s. 148-154.
- , *Buhūs fī'l-Tārīhī'l-'Abbāsi, Dārū'l-Kalem ve Mektebetū'l-Nahda*, Beyrut ve Bağdat, 1977.
- Paret, Rudi, "Signification coranique de ḫalīfa et d'autres dérivés de la racine ḫalafa", *Studia Islamica*, 31 (1970), s. 211-217.

- Patton, Walter M., *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imam Including an Account of the Moḥammedan Inquisition Called the Miḥna*, 218-234 A.H., E. J. Brill, Leiden, 1897.
- Rabbat, Nasser O., "The Ideological Significance of the Dār al-Adl in the Medieval Islamic Orient", *International Journal of Middle East Studies*, 27/1 (1995), s. 3-28.
- Rahman, H. U., *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE.*, G. K. Hall & Co., Boston, 1989.
- Rebstock, Ulrich, "A Qādī's Errors", *Islamic Law and Society*, 6/1 (1999), s. 1-37.
- Ringgren, Helmer, "Some Religious Aspects of the Caliphate", *Studies in the History of Religions: The Sacral Kingship*, Brill, Leiden, 1959, s. 737-748.
- Rosenthal, Franz, "Political Justice and the Just Ruler", ed. Joel L. Kraemer ve Ilai Alon, *The Israel Oriental Studies, X: Religion and Government in the World of Islam*, 1980, s. 92-101.
- Rosenthal, Von Erwin I. J., "The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice", *Der Islam*, 50/1 (1973), s. 1-28.
- Sahas, Daniel J., "The Seventh Century in Byzantine-Muslim Relations: Characteristics and Forces", *Islam and Christian-Muslim Relations*, II/1 (1991), s. 3-17.
- Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ ve Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.
- Schick, Robert, "Christian Life in Palestine During the Early Islamic Period", *The Biblical Archaeologist*, 51/4 (1988), s. 218-221, 239-240.
- Severcan, Şefaettin, "Prophethood & Politics", *The Islamic Quarterly*, XLV/1 (2001), s. 39-47.
- Sezgin, Fuat (ed.), *Numismatics of the Islamic World (Vol. 41: Umayyad and 'Abbāsīd Coins)*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2004.
- Shaked, Shaul, "From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), s. 31-59.
- , "From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), s. 75-91.
- Sharon, Moshe, "The 'Abbasid Da'wa Re-examined on the Basis of the Discovery of a New Source", *Arabic and Islamic Studies*, ed. Jacob Mansour, Bar-Ilan University, Ramat Gan, 1973, s. 1-21.
- , "Notes on the Question of the Legitimacy of Government in Islam", *The Israel Oriental Studies, X: Religion and Government in the World of Islam*, ed. Joel L. Kraemer ve Ilai Alon, 1980, s. 116-123.
- , "The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), s. 121-141.
- , "The Umayyads as Ahl al-Bayt", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991), s. 115-152.
- Shoshan, Boaz, *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests: Folklore, Tribal Lore, Holy War*, Routledge, 2016.
- Siegmán, Henry, "The State and the Individual in Sunni Islam", *Muslim World*, 54/1 (1964), s. 14-26.

- Sourdel, Dominique, "La biographie d'Ibn al-Muqaffa d'après les sources anciennes", *Arabica*, 1 (1954), s. 307-323.
- , "The Religious Policy of the 'Abbāsid Caliph al-Ma'mūn", *Shī'ism*, ed. Etan Kohlberg, Ashgate, Aldershot, 2003, s. 333-353.
- Sperl, Stefan, "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century", *Journal of the Arabic Literature*, 8 (1977), s. 20-35.
- Spuler, Bertold, "Iranische Einflüsse auf das abbasidische Chalifat", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen 1974)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, s. 342-347.
- Steppat, Fritz, "From 'Ahd Ardašīr to al-Ma'mūn: A Persian Element in the Policy of the Miḥna", *Studia Arabica and Islamica Festschrift for Ihsan 'Abbās*, ed. Wadād al-Qādī, American University of Beirut Press, Beirut, 1981, s. 451-454.
- , "God's Deputy: Materials on Islam's Image of Man", *Arabica*, 36/2 (1989), s. 163-172.
- Tor, Deborah, "Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the Mutatawwi'a", *Iranian Studies*, 38/4 (1995), s. 555-573.
- , "An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of 'Alī al-Riḍā", *Der Islam*, 78/1 (2001), s. 103-128.
- Tritton, A. S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, Oxford University Press, 1930.
- Türçan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.
- Vajda, G., "The Zindiqs in the Islamic World During the Early 'Abbasid Period", *Studies on the History of Sects in Medieval Islam*, haz. Farwaq Omar Fawzi, Publications of Al al-Bayt University, Mafrāq, 2001.
- Van Ess, Josef, "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (2001), s. 151-164.
- Watt, W. Montgomery, "The Place of Religion in the Islamic and Roman Empires", *Numen*, 9/2 (1962), s. 110-127.
- , "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (1963), s. 38-57.
- , "God's Caliph: Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims", *Iran and Islam*, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh University Press, 1971, s. 565-574.
- , *İslâm Nedir*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- , *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayınları, İstanbul, 2001.
- , *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-To Yayınları, İstanbul, 2001.
- Wensinck, A. J., "The Refused Dignity", *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, ed. T. W. Arnold ve R. A. Nicholson, Cambridge University Press, 1922, s. 491-499.
- Zahniser, Mathies, "Insights from the Uthmaniyya of Al-Jahiz into the Religious Policy of al-Ma'mun", *The Muslim World*, 69/1 (1979), s. 8-17.

- Zaman, Muhammad Qasim, "The R levance of Religion and the Response to It: A Study of Religious Perceptions in Early Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2 (1988), s. 265-287.
- , "Some Considerations on References to the Qur' n During the 'Abb sid Movement", *Islamic Studies*, 29/1 (1990), s. 29-41.
 - , "Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the 'Abb sid Caliphs al-Man  r and al-Mahd ", *Islamic Studies*, 29/3 (1990), s. 251-275.
 - , *Religion and Politics Under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunn  Elite*, Brill, Leiden - New York - Köln, 1997.
 - , "The Caliphs, the 'Ulam ' and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abb sid Period", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997), s. 1-36.
 - , "Death, Funeral Processions and the Articulation of Religious Authority in Early Islam", *Studia Islamica*, 93 (2001), s. 27-58.
- Zubaida, Sami, *Isl m Dünyasında Hukuk ve İktidar*,  ev. Burcu Ko o lu Birinci ve Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

I. Timothy 202

Abbās 15, 27, 53, 57, 60, 61, 64-76, 118, 119, 127, 131, 132, 134, 177, 183, 200, 203
Abbasoğulları 27, 28, 34, 43, 44, 49, 50, 53, 55, 57, 60, 62, 63, 65, 68, 75-78, 81, 105, 107, 114, 117, 118, 149, 183, 184, 214, 275
Abdullah b. Abbās 65-71, 73-76, 79, 98, 101, 183
Abdullah b. Ali 12, 34, 78, 97, 148, 169-171, 183
Abdullah b. ‘Amr b. Harb 48
Abdullah b. Hasan 28, 45, 49, 50, 57, 258
Abdullah b. Muâviye 28, 41
Abdullah b. el-Mübârek 26, 94, 174, 232, 250-253, 265, 300
Abdullah b. Tâhir 128, 153, 199
Abdullah b. Zübeyr 101
Abdullah İbnü'l-Mukaffa' 222
ayrıca bkz. İbnü'l-Mukaffa'
Abdülhamîd b. Yahya 32, 33, 186
Abdûlmelik b. Mervân 77, 96, 100-102, 142, 186, 224, 229, 233
Abdülmenâf 15, 67, 68

Abdûlmuttalib/

Abdûlmuttaliboğulları 15, 52, 64-66, 70, 72, 97, 118, 183
Abdüşşemsogulları 14
Ahbârü'd-Devleti'l-'Abbâsiyye 31, 57, 100
‘Ahdü Erdeşîr 144, 284, 285, 289
Ahmed b. Ebî Duâd/İbn Ebî Duâd 130, 281, 282, 290-292, 294
Ahmed b. Hanbel/İbn Hanbel 91, 95, 216, 222, 255, 259, 267, 277, 288, 291, 292, 296, 299-302
Ali b. Abdullah 52, 70, 75, 78, 88, 101, 102, 170, 183
Ali b. Bekkâr 250, 252
Ali b. Ebî Talib 11, 13, 25-27, 34, 43, 46, 51-56, 62, 63, 67, 69, 71, 75, 76, 80, 82, 93, 98, 101, 103, 106, 117, 118, 120, 125, 126, 128, 130-132, 134, 242, 278, 280-282, 287
Ali b. El-Kirmânî 33
Ali b. Musa/Ali er-Rizâ 13, 15, 105, 106, 112-136, 147, 161, 278, 282, 289, 292
Ali Zeynelâbidîn 15, 46
Alioğulları 28, 29, 43, 44, 46, 54, 55, 60, 63-65, 68, 78, 105, 107, 108,

114, 116-118, 120, 125, 128, 131,
133, 136, 149, 280
el-'amel bi's-siyāse 240
'Amr b. 'Ubeyd 271, 272, 281
Aristo 292
ashābu'l-hadīs 91, 103, 239, 240, 275,
284, 287, 298, 300, 302, 304
ayrıca bkz. hadisçiler
ashābu'r-re'y 239, 240, 301, 302
Ayşe binti Ebî Bekir 68

Bâbek 205, 207
Bağdat 12, 13, 49, 86, 106-109, 111-
113, 115-120, 122-128, 130, 131,
136, 145, 150, 157, 161, 198, 204,
212, 214, 232, 237, 247, 256, 261,
266, 276, 277, 280, 281, 283, 288,
291, 296, 299
Basra 30, 45, 68, 94, 121, 171, 186,
187, 208, 210, 226, 227, 230-232,
235, 236, 256, 280, 281, 297, 299
başkâdılık 20, 100, 234, 292
bedâ 69
Bedir 71, 153
Benû Hâşim 31, 37, 49, 57, 59, 73, 74,
89, 92, 119
Benû'l-Abbâs 28, 29, 50, 57, 74, 75,
88, 119, 183
Bermekiler 12, 110, 112, 187, 188,
213, 214, 299
Beşşâr b. Bürd 177, 210
Beyân b. Sem'an 48
Beyâniyye 48
bey'at/biat 13, 25, 30, 34, 38, 45, 46,
49, 50, 52-54, 57, 62, 72, 83, 96,
101, 106, 107, 110, 114, 116, 118,
127, 129, 130, 134, 149, 150, 156,
159, 168, 170-172, 174, 175, 230,
257, 279, 283
Bişr b. Gıyâs 290, 291, 298
Bişr b. Mu'temir 281, 282, 297
Bişr b. Velid 130, 295
Bizans/Bizanslılar 25, 27, 35, 80, 84,
155, 157, 158, 180, 194, 195, 197-
199, 204, 219, 251, 252, 254, 270,
287
Buhara 55, 187, 194, 209

Ca'd b. Dirhem 298
Ca'fer b. Süleyman 257
Ca'fer b. Yahya 112, 299
Ca'fer es-Sâdık 15, 44, 46-48, 56, 57,
82, 184, 280
Cahız 39, 55, 65, 82, 84, 89-91, 99,
100, 103, 111, 131, 146, 161, 167,
174, 175, 191, 199, 201, 206, 215,
237, 281, 282, 288, 290, 297, 302,
303
Cârûdiyye 129
Cebriyye 34, 179
Cehm b. Safvân 298
Cehmiyye 298, 300
Cemel 280-282
cidâl 299
cihâd/cihat 17, 18, 118, 149, 167, 174,
193, 251-254, 267, 287, 309
cizye 35-38, 188, 195, 202

Dâvûd b. Ali 39, 50, 51, 83, 91, 208
dehriyye 215
Dırâr b. 'Amr 95, 259, 281
dihkân 37

Ebnâ 106, 111, 112, 288
Ebû Bekir 23, 30, 62, 65, 71, 76, 92,
94, 104, 125, 129, 130, 132, 141-
143, 163, 168, 279, 282, 283
Ebû Hanife 230, 232, 237-239, 242,
255, 257, 262, 263, 266, 293, 294,
298
Ebû Hâşim 15, 27, 28, 43, 48, 52-57,
68, 75-78, 165, 281
Ebû Ishâk el-Fezârî 230, 247, 250,
252-254
Ebû Mansûr el-'İclî 48
Ebû Müslim 11, 12, 28, 29, 32, 33, 39-
41, 52, 57, 114, 149, 165, 167, 168,
205-207
Ebû Seleme 40, 44, 55, 57
Ebû Süfyân 14, 30, 87, 89, 98
Ebû Tâlib 15, 59, 61, 63, 65, 133
Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm 264
Ebû 'Ubeydullah Muâviye b. Yesâr
231
Ebû Yûsuf 65, 100, 166, 174, 191

Ebû'l-Bahterî 230, 256
 Ebû'l-Hattâb el-Esedî 47, 48
 Ebû'l-Huzeyl (el-'Allâf) 281, 282, 297, 299
 Ebû's-Serâyâ 46, 121, 122
 ehl-i beyt 45, 46, 50, 51, 56, 57, 60, 66-69, 72, 74, 77, 80, 85, 86, 90, 117, 123, 147
 ehl-i kitap 201
 ehl-i sünnet 21, 82, 84, 93-97, 102, 104, 163, 228, 275, 278, 281, 290, 299, 300
 ehlü'l-hall ve'l-'akd 172
 Emevîler 11, 20, 23, 25-31, 33, 34, 37-40, 42-45, 49, 50, 54, 56, 60, 63, 68, 69, 77, 78, 81-87, 89-95, 97-104, 122, 131, 142, 145, 151, 153, 154, 158, 177-182, 184-190, 195, 197, 199, 205, 218, 219, 252, 256, 268, 294, 307
 Emîn 12, 13, 105, 106, 108-111, 120, 121, 127, 133, 135, 145, 149, 150, 156, 157, 159, 184, 190, 191, 214, 288
 emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker 166, 245, 247, 248
 er-rızâ min âli Muhammed 30, 44, 121, 122
 Erdeşîr 143, 284
 Esam (Ebû Bekir) 281
 es-siyâsetü's-şer'iyye 240
 Evzâ'i 97, 232, 250, 252, 269, 270, 272
 farz-ı kifâye 248
 Fâtıma 15, 54-56, 59, 61, 62, 64, 66, 125, 129
 Fazl b. Rebi' 110, 111
 Fazl b. Sehl 13, 107, 110-112, 114, 115, 213
 Fazl b. Yahya 194, 198, 213
 Fedek 125
 Fudayl b. 'Iyâz 252, 266, 268, 303
 Gâliyye/Gulât 159
 ganimet 24, 35, 36, 148, 190, 194, 224, 236, 254

Gazzâlî 98, 182, 244, 246
 gulûv 215
 hac 110, 124, 160, 167, 168, 172, 173, 184, 223, 253, 260, 270
 Haccâc b. Yûsuf 37, 98, 100, 142, 153, 186
 hacib 180
 Hâdi 12, 81, 168, 184, 202, 208, 230, 232, 243
 hadisçiler 91, 103, 104, 251, 276, 278, 283-285, 288, 290, 296, 298-304
 ayrıca bkz. ashabu'l-hadis
 Hafs b. Gıyâs 261
 Hâlid b. Abdullah el-Kasrî 28, 186, 298
 Hâlid b. Yezid 77, 78
 halîfetullah 140-142, 158
 halku'l-Kur'an 275, 276, 278, 280, 285, 287, 291-296, 300
 Hanbelî/Hanbeliyye 91, 93, 99
 Hanefî 237, 238, 240
 Harbiyye 48
 Hares 180
 Hâricîler/Hâricilik/havâric 34, 92, 98, 139, 174, 218, 258, 299
 Hârûn er-Reşid 12, 15, 46, 47, 63, 65, 86, 100, 105, 110-112, 114, 155, 166, 182, 184, 186, 190, 191, 198, 213, 227, 230-232, 234, 235, 237, 238, 243, 247, 251, 254, 260, 264, 268, 270, 271, 282, 299, 301, 303
 Hasan b. Ali 62
 Hasan b. Kahtabe 201
 Hasan b. Sehl 13, 106, 114
 Hasan el-Hirş 121
 Hâşimîler/Hâşimoğulları 43, 50, 64, 66, 67, 69, 71, 73, 74, 76, 97, 111, 113, 117, 134, 208
 Hâşimiyye 11, 27-30, 32, 35, 39, 43, 44, 49, 51, 57, 118, 122
 haşviyye 91, 103, 290
 Hattâbiyye 48
 Hayyât 69, 128, 283
 Hayzûran 231, 251
 Herseme b. A'yen 109
 hisbe 20, 245-248

- Hişâm b. Abdûlmelik 27, 28, 37, 53,
56, 100, 102, 186
Hişâm b. 'Amr 187, 281
Horasan 11, 23, 28-30, 32, 33, 36, 37,
39-41, 52-55, 57, 70, 73, 78, 105,
106, 109, 124, 133, 135, 149, 165,
183, 186, 194, 195, 198, 213, 251
Hristiyanlar/Hristiyanlık 144, 145,
198-202, 211, 218, 277, 278, 295,
300, 305, 306
Hüseyin b. Ali 26, 46, 89, 96
Hüseyin b. Ali (sâhibu'l-Fah) 12, 44,
81

İbn Ebî Leyla 230, 264
İbn Haldûn 29, 50, 140, 141, 173,
182, 227, 232, 244
İbn Hübeyre 169, 171
İbn Küllâb 103, 278
İbn Şübrûme 230, 261, 264
İbn Tabâtabâ 13, 121
İbnü'l-Mukaffa' 162, 170, 171, 210,
212, 222-228, 233, 234, 250
ayrıca bkz. Abdullah İbnü'l-
Mukaffa
İbnü's-Semmak 268
İbrahim b. Abdullah 82
İbrahim b. Edhem 252
İbrahim b. Mehdi 13, 107, 113
İbrahim b. Muhammed 11, 49, 70,
81, 150
İbrahim b. Musa 121, 122, 124, 128
icmâ 221, 226, 233, 246, 281-284,
287, 301, 302
icthâat 147, 160, 161, 222, 224, 226-
228, 233, 239, 246
ihtida 35, 36, 99, 189-191, 195-197,
206-210, 212, 214
İmâmiyye 47, 56, 105, 119, 125, 128,
129, 159
İran/İranlılar 28, 32, 35, 37-39, 107,
109, 110, 143, 144, 151, 152, 165,
180, 181, 187, 188, 196, 205-208,
211-214, 225, 284, 307
İsa (Hz.) 278, 295, 306
İsa b. Musa 12, 145, 148, 156, 230
İsa b. Sabih el-Murdâr 266

İshak b. İbrahim 276, 277, 295-297
İskâfî (Ebû Ca'fer) 291
İsmâil b. Ayyâş 230

Kaderî/Kaderîler/Kaderîyye 34, 35,
239, 300
kadılık 161, 186, 220, 233, 235-240,
249, 255, 256, 260-265, 276
kadî'l-kudât 234
kâss 255
kelâm/kelâmî 22, 91, 103, 104, 173,
219, 275, 278, 281, 282, 290-292,
294, 298-304
Kerbela 26, 27, 44, 46, 63, 81
Keysâniyye 15, 27, 48, 52, 54, 70, 165
Kıptî 190, 206
kilise 145, 178, 198, 199, 213, 218,
225, 226, 231
Kitâbu'l-Harâc 66, 100, 166, 200, 228,
237, 253
Kûfe 26-28, 30, 34, 39-41, 44, 46, 49,
51, 55, 63, 83, 92, 121, 122, 134,
145, 148, 151, 152, 190, 227, 235,
236, 256, 258, 261, 264
Kur'an 10, 13, 18, 19, 23, 40, 41, 58,
69, 71, 74, 79, 80, 84, 90, 95, 97,
103, 104, 139-142, 145, 146, 149,
157, 159, 160, 177, 182, 189, 190,
202, 217-219, 221-224, 226, 227,
233, 237, 240, 245-247, 252, 257,
270, 275-280, 283-287, 290-303,
306
Kureys 15, 24, 30, 34, 43, 59, 67, 69,
73, 74, 150, 282
kurra 257, 265
Kuteybe b. Müslim 187, 194
Kümeýt b. Zeyd 79

Leys b. Sa'd 231, 237
maksûre 180, 181
Mâlik b. Enes 91, 96, 172, 216, 227,
230, 232, 238, 250, 257, 258
Maniheist 201-203, 206, 208, 209, 215
Mansûr 12, 42, 45, 46, 48-51, 55, 57,
58, 60, 61, 63-66, 79, 81, 82, 85,
100, 106, 125, 129, 145, 148, 149,
151-154, 156, 162-171, 184,

- 186-190, 198, 200, 205, 210, 222, 225-227, 230-232, 234-238, 241, 242, 252, 256-258, 262, 263, 267-272, 298
- Mansûriyye 48
- Mazdek 203, 208
- Mecûsi/Mecûsilik 108, 112, 201, 202, 210-212, 214
- Medine 24, 30, 45, 53, 55, 64, 94, 96, 106, 116, 121, 124, 133, 135, 169, 181, 186, 190, 209, 227, 232, 256, 257, 264
- Mehdi (halife) 12, 46, 70, 82, 100, 149, 155, 158, 162, 163, 166, 177, 181, 184, 186, 189, 190, 193, 201, 202, 204-209, 213, 226, 230-233, 237, 242, 243, 251, 256, 262, 286
- Mekke 24, 26, 30, 34, 40, 45, 50, 59, 64-66, 89, 90, 99, 101, 118, 121, 122, 125, 128, 168, 186
- Me'mûn 13, 21, 45, 46, 88, 92, 93, 99, 102-128, 130-137, 139, 145, 147, 149, 150, 153, 157-159, 161, 163, 164, 169, 175, 185, 188, 195, 196, 200, 202, 206, 207, 210-213, 217, 219, 227, 230, 238, 240, 247, 250, 256, 273, 275-299, 301, 303, 304
- Mervân b. Hakem 96
- Mervân b. Muhammed 11, 12, 28, 37, 39, 56, 78, 96, 100, 186-188, 254
- Mervânî/Mervânîler 87, 88
- mevâli 35, 37-39, 187-191, 197, 256
- mezâlim 20, 240-246
- Mısır 8, 15, 35, 38, 49, 90, 127, 128, 153, 190, 198, 199, 206, 224, 231, 235, 237, 239, 276
- mihne 13, 21, 104, 185, 240, 273, 275-280, 283-298, 303, 304, 308
- mu'addil 256
- Muammer b. Abbâd 281
- Muâviye 14, 25, 28, 41, 62, 63, 67, 71, 73, 74, 80, 84, 87-89, 92-96, 98-104, 125, 126, 131, 181, 182, 197, 279, 282, 289
- Muğîre b. Sa'îd el-Beceli 28
- Muğîre b. Şu'be 92
- Muğiriyye 28, 51
- Muhammed b. Abdullah (en-Nefsü'z-Zekîyye) 12, 28, 45, 48-51, 55-58, 61, 63, 78, 79, 129, 145, 149, 152, 154, 190, 194, 257, 258, 280
- Muhammed b. Ali 11, 27-31, 34, 52-57, 68, 70, 75-77, 153, 165, 170, 281
- Muhammed b. Ca'fer 121, 124
- Muhammed b. el-Hanefiyye/Ibnü'l-Hanefiyye 15, 27, 52-54, 56, 64, 70, 75, 77, 281
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî 230
- Muhammed b. Nûh 277
- Muhammed el-Bakır 15, 48, 53, 129
- Muhtâr 27, 44, 152, 153
- muhtesib 236, 245, 246
- Mukanna 205, 207, 209
- mukâseme* 189
- Musa el-Kâzım 15, 46, 129, 132, 134, 184
- Mu'tasım 15, 120, 125, 161, 277, 288, 291, 292
- mutatavvi'a* 251, 253, 254
- Mu'tazıd 92, 96, 98, 102
- Mu'tezile 91, 103, 104, 128, 129, 131, 266, 275, 278-283, 287, 290-304
- el-Muvatta* 96, 227
- Mürchie 258
- el-müsevvide* 40
- müşebbihe* 91, 296
- müt'a* 124, 126
- Mütevekkil 43, 131, 199, 240, 278, 292
- müzekki* 256
- nâbite* 91, 99, 103, 131, 288, 290, 297
- nakıb 30, 31, 56
- namaz 59, 62, 65, 71, 89, 90, 94, 125, 141, 167, 168, 172, 174, 223, 230, 238, 246, 253, 257, 270, 300
- Nasr b. Seyyâr 11, 23, 37, 186
- Nasr b. Şebes 150, 153
- nass* 19, 52, 79, 146, 159, 160, 282
- Nazzâm (İbrahim b. Seyyâr) 282, 299
- nefyû't-teşbih 296, 297, 300
- Nefyû't-Teşbih* (Câhız) 302

- Osman b. 'Affân 34, 174
el-'Osmâniyye 131, 281, 282
- Ömer b. Abdülaziz 36, 37, 94, 96, 163, 184, 186, 195, 221, 227, 229, 238
- Ömer b. el-Hattâb 24, 36, 66, 67, 69, 98, 130, 135, 141, 142, 165, 200, 261
- Peygamber (Hz. Muhammed) 13, 15, 18, 23-27, 29-31, 33, 38, 40-46, 50-57, 59-86, 88-90, 92-97, 99, 101, 102, 104-106, 118, 121, 123, 125, 128, 131, 132, 139-147, 149, 153, 159, 160, 163-165, 168-171, 174, 177, 181, 183, 184, 190, 193, 196, 202, 209-211, 217-221, 226-229, 237, 238, 250, 251, 259, 267-270, 279, 281, 282, 297, 302, 305-308
- Râfızıyye* 129
- Râvendîyye 12, 52, 70, 71, 165, 166, 205, 225
- re'y* 223, 224, 233, 237-239
- ribât* 254
- Ridde 24, 209
- Sâsânî/Sâsânîler 27, 35, 84, 143, 151, 152, 157, 179, 185, 197, 207, 213, 218, 219, 225, 242, 284, 307
- Seffâh 12, 39, 41, 42, 49, 51, 83, 87, 100, 148, 167, 171, 186, 222, 256
- Sehl b. Seleme 247
- Sevvâr b. Abdullah 236, 256
- Sıffin 25, 26, 62, 97, 280-282
- sikâye* 64, 65
- suğûr* 198, 230, 247, 253
- Sunbâz 205, 207
- Süfyân b. Muâviye 210
- Süfyân b. 'Uyeyne 230
- Süfyân es-Sevrî 231, 232, 249, 250, 262, 264, 265, 302
- Süfyânî 87-89
- Süleyman b. Abdülmelik 53, 98, 102
- Süleyman b. Ali 171, 186, 227, 230
- Sümâme 281, 282, 289-291, 294, 299
- sünnet 18, 19, 25, 33, 40, 42, 45, 46, 62, 68, 74, 79, 84, 89, 99, 100, 121, 160, 169, 172, 177, 182, 183, 190, 217, 218, 221, 223, 224, 226, 227, 233, 237, 238, 240, 246, 247, 253, 261, 266, 275, 283, 285, 286, 301, 302, 306, 308
- Sünnî/Sünnîler/Sünnîlik 18, 20, 21, 34, 48, 65, 71, 89, 90, 93-98, 104, 105, 115, 129, 130, 141, 146, 159-163, 166, 168, 172, 173, 175, 181, 219, 220, 239, 247, 253, 254, 258, 259, 275, 282, 283, 288, 290, 304
- Şafi'î 91, 96, 209, 255, 257, 300
- Şakîk el-Belhî 252
- Şam 25, 26, 30, 38, 52, 53, 62, 86-88, 101, 156, 177, 197, 224, 239, 264, 281, 299, 307
- şeriat/şerî hukuk 17, 20, 21, 172, 190, 193, 197, 209, 217, 218, 221, 226, 231-233, 235, 240, 243-245, 249, 309
- Şerîk b. Abdullah 190, 203, 213, 236, 249, 256, 264
- Şia/Şiîler 20, 21, 26, 27, 29, 30, 34, 44-52, 54, 56-60, 62, 63, 68-70, 72, 75, 77-79, 82, 87, 92, 93, 97, 98, 102, 103, 105, 112, 114-116, 118-131, 133, 134, 137, 146, 152, 153, 156, 159, 165, 181, 215, 266, 267, 279, 280, 282, 283, 285, 299, 307
- şurta 243, 244
- Şu'ûbiyye 188, 214, 215
- Tâhir b. Hüseyin 13, 106, 145, 149, 161, 163, 221
- takıyye 31, 47, 135
- taklîd* 301
- Talha 71, 283
- Tâlibîler 28, 126, 257
- ta'zîr* 244, 246
- teşeyyu'* 257
- tevhid/tevhit 114, 195, 276, 292, 294-296, 302
- Tevvâbûn* 44
- Türk/Türkler 29, 81, 182, 187, 188, 207

Ubeydullah b. Hasan el-'Anberî 166,
226, 250, 256
ulema 20, 93, 160, 173, 175, 199, 219,
220, 222, 227, 230, 249-251, 253-
256, 259, 260, 273, 284, 287-290,
308, 309
Ustâzsîs 205, 207
el-usûlû'l-hamse 294

ülû'l-emr 250

Ümeyyeoğulları 25, 62, 75, 76, 90,
104, 118, 183

Vâsîk 292

Vâsîl b. 'Atâ 129, 280, 281

Velîd b. Abdülmelik 53, 54, 78

Velîd b. Yezîd 77

Yahudi 201, 202, 210, 211, 200

Yahya b. Abdullah 12, 47, 112, 230

Yahya b. Âdem 202, 228

Yahya b. Eksem 102, 125, 241, 294

Yahya b. Hâlid el-Bermekî 110, 112,
168, 299

Yahya b. Zeyd 11

Ya'kûb b. Dâvûd 177, 184, 186

Yezîd b. Muâviye 87, 96, 101, 182

Yezîd b. Velîd 34, 188

Zendeka 21, 203, 204, 206, 208, 210,
213, 215, 216

Zerdüşî 116, 203, 207, 212, 225

Zeyd b. Ali 11, 29, 129, 130, 153, 281

Zeydilik 128-130, 278-280

zındık 203-205, 207-210, 212-214,

216, 246, 275, 286, 298, 300, 301

zimmet 61, 201, 202, 206, 292

zimmi 21, 148, 191, 198-200, 213

Zübeyr/Zübeyr b. 'Avvâm 71, 101,
283

“Din ve devletin ikiz kardeşler olması ne Kurânî bir tasvir ne de var olan gerçekliğin izahıdır. (...) Geçerliliğini ve kutsiyetini temel İslâmî kaynaklardan alan ideal devlet şekli olarak gösterilen hilafet de, aslında beşerî ve tarihsel bir müesseseden fazlası değildir. Ne temel İslâmî kaynaklar yeryüzünde tanrısal düzenin garantörü olarak hilafetten söz etmiş ne de din ile siyaset klasik İslâm yazınında sunulduğu kadar iç içe olmuştur. Siyasetin... Müslümanların içtihadına terk edilmiş bir alan olduğu çok açıktır. Bu bakımdan, İslâm toplumlarında din-siyaset ya da din-iktidar ilişkisi, sadece teolojinin değil aynı zamanda ve hatta daha çok tarihin konusudur.”

Bir din olarak İslâm ve onun temsilcisi konumundaki ulemanın siyasete yön verme çabası ile siyasi faillerin dini kendi çıkar ve ilgilerine göre biçimlendirme çabası arasındaki mücadele ve etkileşim... Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini* kitabında, İslâm tarihinde din-siyaset ilişkisinin bu etkileşim içinde belirlenişini tarihsel bir analizle ortaya koyuyor.

Dört halife dönemine uzanan dinî-siyasi ayrışmalara, Sünni-Şii hizipleşmesine ve bu hizipleşme içinde Abbasilerin Emevi geçmişi Sünni geleneğe oturtma stratejisine eğilen analiz, sonra Abbasilerin Sünni hilafet doktrinini kendi yönetimlerini meşrulaştıran bir kaynak olarak geliştirmelerine odaklanıyor. Bu vesileyle, Abbasi iktidarının kendi koyduğu “İslâmî yönetim” ölçütlerine ne kadar uydukları da inceleniyor. İktidarlara ulema arasındaki mücadele ve din âlimlerinin maruz kaldığı baskı deneyimi, kitapta başlı başına ilgiye değer bir fasıl oluşturuyor.

İslâm tarihi kadar, genel olarak devletin ve iktidarın tarihine ilgi duyanlara da yoldaşlık edecek bir kaynak kitap. ■

