

ERKEN İSLAM TOPLUMUNUN GELİŞİMİNDE DİN VE DEVLET AYIRIMI*

Ira M. LAPIDUS
Çeviren: Kâzım UZUN**

Giriş

İslam'la ilgili çalışmalar devam ediyor¹. Son yıllarda, Emeviler dönemi, Şiiiliğin erken tarihi ve İslam hukuk okullarının kökenleri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Daha kapsamlı bir araştırma furyası, *ulema* ve onun, İslam din ve toplumsal hayatı içindeki yerine dair pek çok çalışma yapılmasını sağlamıştır. Yeni tarihi bilgi ve yeni bakış açıları, İslam'daki dini hareketler ve bu vesileyle İslam'ın dinî seçkinlerine dair kabul edilmiş perspektifleri yavaş yavaş değiştiriyor. Bu gelişmeler göz önüne alındığında İslam toplumlarının doğasına ilişkin yapılan araştırmalarda saklı olan önemli bir soruyu ele almanın vakti gelmiş gibi görünüyor: İslam'da din ve devlet arasındaki ilişki nedir? Özellikle

* Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies*, C. 6, No. 4 (Ekim, 1975), ss. 363-385.

** Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. E-posta; k.kazimuzun@gmail.com.

¹ Bu makale birkaç hazırlanma aşamasından geçmiştir ki bu süre zarfında, cömert arkadaşlar ve meslektaşların yardımlarıyla daha da geliştirilmiştir. Profesörler Michael Dols ve Franz Rosenthal büyük bir dikkatle makaleyi okuyarak detay noktaları düzeltilmiş, dahası yazının çelişki ve problemlerine dair yorumlar yapmışlardır. Profesör Wilfred Madelung özellikle, olay ve yorumlamalara dair hataları düzeltme noktasında yardımcı olmuş ve Hanbeli hareketini birkaç paralel gelişme bağlamına dâhil ederek bakış açımı düzeltmemi [önemli bir bakış açısı doğrulaması] sağlamıştır. Dr. Hava Lazarus-Yafeh, Richard Bulliet ve Emanuel Sivan ile yapılan konuşmalar ise bu noktadaki düşüncemin netlik kazanmasına yardımcı olmuştur. Princeton Üniversitesi ve Uluslararası Oryantalistler Kongresi'ndeki ilk sunumlar detaylı olarak bahsedilemeyecek kadar diğer pek çok yardımcı yorumun edinilmesini sağlamıştır. Bu cömert yardımcıları için müteşekkirim ve zaman ve bilgilerini cömert bir şekilde paylaşma noktasında gönüllü olan bilim insanları camiasının bir parçası olmaktan onurluyum. Ayrıca editoryal yardımı için Lisa Gerrard'a teşekkür etmekten de mutluluk duyacağım.

klasik İslamî dönemlerde bu ilişki neydi ve erken İslam'ın geç İslam toplumlarına mirası nedir?

İslamistler [İslam çalışmaları alanında uzman olanlar] arasındaki egemen görüş, klasik İslam toplumunun, toplumsal hayatın dinî ve siyasî yönleri arasında ayırım yapmadığıdır. Halifelik, Müslüman cemaatinin – ki bu cemaat bireysel olarak müminlerin ve de tebaanın, dinî sadakatle tarif edilen bir devlet rejimine mensup idiler - hem dinî hem de siyasî liderlik kurumuydu.

İslamî siyasî ve dinî kurumların muntazam örgüsü [örgütlenmesi]ne dair bu görüş, temellerini, Muhammed'in liderliği altındaki Medineli Müslüman cemaatin deneyiminde bulmuştur. Muhammed - tüm dünyevî işlerde Allah'ın rızasını gözetin – peygamber olduktan beri İslam inancı [İman], hem otoritesini dinî konumundan alan bir lidere sadakati hem de *ümmet* (onun öncülük ettiği cemaat)'e mensubiyeti gerekli kıldı. Bu halde demek ki, dinî ve siyasî değerler ve dinî ve siyasî görevler ayrılamaz idi.

Muhammed'in ölümünden sonra halifelik bu temel fikri muhafaza etti. Peygamberin haleflerine, halifeler, gelince onun dinî ve siyasî mirasını, [bu mirasın] ahlakî, dinî ve hukukî yönleri dâhilinde muhafaza etmeye mecbur kaldılar. Muhammed'e [indirilen] vahyin ilkelerini öğretmek, anlaşmazlıkları çözmek, düzeni muhafaza etmek ve cemaate sağladığı kazançları güvenceye almak için Muhammed'in fetihlerini genişletmek onların göreviydi. Bu nedenle halifenin konumu tek ve mutlak idi. *Ümmetin* tamamı içerisinde, [birisi] halifenin temsilcisi olarak hizmet verdiği süre hariç, hiç kimse dinî ya da yönetsel yetkeye sahip değildi. Dahası halifeler İslam'ın canlı birer örneği [İslamın temsilcisi] - cemaati oluşturan kabile gruplaşmalarına karşı ortak bir kimlik ögesi - idiler. Nitekim *ümmetten* pek çok kişi halife oldu.

Bu tartışma götürmez gibi görünüyor. Yine de İslamın, dinî ve siyasî hayat arasındaki ilişki hakkındaki esasları ve ilkelerine rağmen İslam toplumu İslamî olmayan yönlerde tekâmül etmiştir. Aslına bakılırsa dinî ve siyasî hayat, bağımsız değerler, liderler ve örgütlenmelerin yanı sıra farklı deneyim alanları da geliştirdi. Onuncu yüzyılın ortasından beri Müslüman-Arap imparatorluğunun etkili kontrolü komutanlar, idareciler, valiler ve yerli eyalet beylerinin ellerine geçmiş; halifeler ise tüm etkin siyasî gücünü kaybetmişlerdi. Bundan böyle İslam topraklarındaki idarî teşkilatlar, teorik olarak halifeler tarafından yetke verilmiş ancak gerçekte kamu düzeni için ihtiyaç duyulması dolayısıyla tanınmış seküler rejimler – Sultanlıklar – idi. Bu nedenle Müslüman devletler, resmi olarak İslam'a sadık olmaları ve onun savunulmasını

üstlenmelerine rağmen siyasi bünyelerini, herhangi temel bir dinî karakter olmaksızın tamamen farklılaştırmıştı.

Aynı dönemde dini cemaatler, kendilerini yöneten devlet yada imparatorluklardan bağımsız olarak gelişti. *Ulema*, Müslümanlar için hakim, yönetici, öğretmen ve dini danışmanlar olarak hizmet vermek suretiyle bölgesel kömünal ve dini hayatı tanzim ettiler. Dini elitler, Sünni hukuk okulları, Şii mezhepler ya da Sufî tarikatlar dâhilinde dini intisaba uygun olarak teşkilatlandılar. En iyi bilinenler olarak Sünni hukuk okulları, İslamî kutsal hukukun (şeriatın) belirli bir modelini irat eden âlim ve öğretmenler gurubu ve umumiyetle toplum içerisinde hukukun tatbikini kontrol eden şahit, yargıç ve yönetici gruplarıydılar. Bölgesel olarak okullar, doğru bir İslami hayatın nasıl yaşanacağı noktasında ulemanın rehberliğine bel bağlayan bir halkı kucaklıyordu. Okullar, aile hukuku – evlilik, boşanma, miras ve buna benzer – konularında da tavsiyelerde bulunuyordu. Onlar toplumsal hayatı bazı yönlerden düzenliyor, toplumun yararı için vakfedilen eğitim kurumları ve mülkleri idare ediyor, bağışlanan fonları tevzi ediyor, avukatlık hizmetleri sunuyor ve ihtilafları çözmek için çaba sarf ediyorlardı. Okulların *uleması*, şeriat – İslami hukuk – kaynaklı konuların geniş yelpazesi dahilinde, otoritesi dine dayandırılan bölgesel bir yönetim ve sosyal bir eliti oluşturuyordu². Bu nedenle İslami *mezhepler* Hristiyan kiliselerle aynı şekilde örgütlenmiş olmamalarına rağmen kiliselerle ilişkilendirdiğimiz pek çok dini ve sosyal fonksiyona sahiptiler. Kiliselerden bahsetmek istesek de istemesek de vazıh bir şekilde bellidir ki, dini örgütlenmeler, kurumlar, personel ve faaliyetler hâkim rejimden ayrılmıştı.

Geçtiğimiz iki on yıl süresince Bay Hamilton Gibb, makalesi ‘Constitutional Organization’da, İslam siyasi düşünürlerinin bizzat din ve devlet

² Erken halifelik dönemine dair yeni çalışmalar için bakınız M.A. Şaban, *The 'Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970), ve *Islamic History A.D. 600-750* (Cambridge, 1971); F. Omar, *The Abbasid Caliphate* (Baghdad, 1969). Ayrıca Şiiliğin erken tarihi için de bakınız, C. Cahen, 'Points de vue sur la Revolution 'Abbaside', *Revue Historique*, 230 (1963), 295-338; M. Hodgson, 'How did the Early Shi'a become Sectarian?' *Journal of the American Oriental Society*, LXXV (1955), I-13.

Ulemanın Abbasi sonrası dönemde ve hukuk okullarındaki yeri için bakınız, R. Bulliet, The Patricians of Nishapur (Cambridge, 1973) ve benim makalelerim, 'The Early Evolution of Muslim Urban Institutions', *Comparative Studies in Society and History*, xv (1973), 21-50, ve 'Muslim Cities and Islamic Societies', *Middle Eastern Cities* (Berkeley ve Los Angeles, 1970), ss. 47-76. Günümüz Müslüman toplumlarındaki *ulema* hakkında daha genel çalışmalar için bak., N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley ve Los Angeles, 1972); G. Baer (ed.), *The 'Ulama' in Modern History* (Kudüs, 1971).

ayrımının farkına vardığı ve dini faaliyet ve örgütlenme noktasında otonom bir sınıfın ortaya çıkmasını onayladığını göstermiştir. Örneğin İbn Teymiyye, halifelik bir kenara bırakılırsa *ulemanın* İslam'ın gerçek *ümme*ni teşkil ettiğine ve hâkim rejimin her hangi bir öz/esas niteliğe sahip olmayan ancak İslam dini ve dini cemaatlere sağladığı destek dolayısıyla 'İslami' rejimler olduğuna hükmeder³. Belirgin bir şekilde görülüyor ki ortaçağ tarihi, altın çağın umut veren birliğini doğrulamıyordu.

Aslında altın çağ çok kısaydı ve ilk birleşme İslam'ın ilk yüzyıllarında kaybedilmişti. İlk birleşme ne zaman ve nasıl kaybedildi? Bu makaledeki vazifemiz Emevi ve Abbasi dönemlerinin sosyo-dini tarihini anlatmak, din ve devletin ayrılma sürecini izlemek ve bunun İslam toplumlarının gelişimindeki önemini değerlendirmektir. Erken İslam dönemi tarihini analiz ederken, Hambelizm'in sosyal temellerine ve onun ayrı bir dini sınıfın gelişmesindeki rolüne dair spesifik bir araştırma yapmak için, İslam bilginlerinin zaten bildiği malumatı bütünleştirmeye çalışacağım. Makalenin daha genel açıklayıcı kısmı Hanbelizm'in spesifik rolünü tasvir etmeyi gerektirecektir; somut bir örnek, klasik İslam toplumunda devlet ve din ilişkisi hakkında daha kapsamlı bir soru sayesinde onun içeriklerini [içerdiği manayı] göz önüne serecektir. Şüphesiz bu erken dönem hakkındaki pek çok şey belirsiz kalmış ve hatta bilinmemektedir, her şeye rağmen, ümit ediyorum ki bu makale, hiçbir surette tek örnek olmamasına rağmen yararlı bir örnek, konuya yeni bir yaklaşım ve daha derin bir araştırma ve tetkik için teşvik edici bir unsur olarak hizmet edecektir.

Halifelikten Ayrı Olarak Dini Çıkarların Zuhuru

Başlangıçta, halifelik *ümme*ti massetmişti [tamamen kuşatmış, kapsamış], ancak İslami toplumsal hayatın dini ve siyasi yönleri, üç gelişmeye yol açan tarihi bir süreçle ayrılığın eşiğine geldi. İlk aşamada halifeliğe karşı Arap isyanları, evvelce bütünleşmiş olan Müslüman kitle içerisinde hizipçi hareketlerin oluşumuna sebep oldu. Arap imparatorluğu halifelik – ki, [bu ilk halifelik anlayışı] Muhammed tarafından miras bırakılmış ve ilk halifeler tarafından da kabul edilmişti - anlayış ve pratiğinde beklenmedik bir devrime neden oldu. Bizans ve Sasani imparatorluklarının mirasçıları ve eski imparatorluğun hadimlerinin öğrencileri olarak Halifeler artan bir şekilde makamlarının

³ H. A. R. Gibb, *Law in the Middle East*'deki 'Constitutional Organization', (ed.) M. Khadduri ve H. Liebesney (Washington, 1955), ss. 3-27.

imparatorluk karakterini, devlete bağlılığın önemini ve halifenin yarı kutsal niteliğini vurguladılar. Saray merasimlerini yaygınlaştırmak, yeni para basımını benimsemek, büyük eserler inşa etmek ve dini aktiviteleri denetlemek suretiyle Emevi hanedanı (661-750) halifenin egemenliği [egemenlik alanı] noktasında mutlak bir otorite iddiasında bulunuyordu. Siyasi kararlarda, [halifelik] ordusunun hazırlıklı olması, yönetimin etkinliği ve kaynakların merkezi hükümet için azami ölçüde ulaşılabilir olması tercih ediliyordu. Emeviler, Bizans ve Sasani misallerine uygun olarak, ancak halifeliğin dini yönlerinin aksine siyaseti derinleştirdi.

Böylece Emevi politikası halifeliğin dini kökenleri ve siyasi pratikleri arasına ciddi bir gerilim soktu. Bu gerilim, gerçek halifelik ve İslam namına Emevi hanedanlığına karşı gürültülü bir muhalefet ve Araplar ve halifeler arasında pek çok uyuşmazlığa neden oldu ve Emevi yönetimine karşı isyanlar çıktı. Emevi yönetiminin en bilindik muhalifleri, Emevilerin halifelik üzerinde her hangi özel bir hakka sahip olmadıklarını iddia eden ve halifeliğin, cemaat tarafından seçilmiş herhangi bir muttaki Müslümana ait olması gerektiğine inanan Hariciler ve halifeliği, yalnızca Muhammed'in kendi ailesinin mensuplarının ve özellikle Ali'nin soyundan gelenlerin hak ettiğine inanan Şiiiler idi. Muhalefetlerindeki ima, kendilerini halifelerin yönetimi ve liderliğinden ayırmış bir Müslüman kitlesinin ortaya çıkışıydı. Veraset hakkı ve halifelik siyasetine dair ilk ihtilaflar çok geçmeden teolojik ve dini farklılıklar ve siyasi muhalefetin yanı sıra hizipçi dini hareketlerin oluşumuna neden oldu.

[Çalışmamızın] amaçları açısından Emevi hanedanını iktidardan düşüren ve halifelik makamı için Abbasi hanedanlığına imkan tanıyan Haşimiler özellikle önemlidir. Haşimiler ve Abbasiler, Horosanlı Arap halktan ve bilhassa, önemli garnizon şehirleri çevresindeki, özellikle Merv civarındaki, köylerde köylü çiftçiler haline gelen ilk fatihlerin torunlarından desteklerini çektiler. Arap seçkin sınıfının üyeleri olarak bu hususta hak talep ettikleri hazine maaşlarını kaybeden bu Araplar, yerel gayri-Müslim mülk sahipleri ve vergi toplayıcıların hakimiyetine tabi hale geldi ve gayri-Müslim köylüler gibi aynı esaslar doğrultusunda vergiye tabi olundular; hem maddi hem de gurur meselesi açısından bir küçümsenme. Hem de bu çeşit hayat tarzında Arap yerleşimciler yerel İran ahalisi lehinde asimile ediliyordu. Mali konum, sosyal statü ve hayat tarzı açısından Araplar, Arap olmayanlara benzemeye ve İranlılar da İslama ihtidaya başladı. Onlar Farsça konuşmaya ve İranlılar gibi giyinmeye başladılar ve yerel şenlikler ve adetleri benimsediler. Arap eliti ve fethedilmiş İranlılar

arasındaki keskin ayrım, farklı etnik karakterler ve sosyal konumun ortak bir Müslüman toplum içerisinde birleştirildiği, halkların karşılıklı asimilasyonu lehinde bozuldu⁴.

Halifeliğin mali ve sosyal politikalarına karşı olan bu Horasanlı Araplar kendi çıkarlarını İslam'la eşit saydı ve mevcut halifeliğe, gerçek halifeliğin yozlaşmış bir [türevi] olarak baktı ve onun siyasi politikalarını dini ilkelerden ayrılmış politikalar olarak gördüler. İslami bir hareket, mali ve sosyal politika ve de husule gelmiş olan yalnızca Arap hüviyetli halifeliğin İranlı ve Müslümanların algısındaki halifelikten ayrılması gerektiği noktasında halifeliğe muhalefet ettiler. Artan bir dini bilinçle daha doğrusu yoğun ve bin yıllık bir şevkle Horasanlılar, yeni bir hanedanın, halifeliği İslamî ilkelere göre yenileştireceğini ve yeni bir evrensel adalet ve barış dönemi, tüm Müslümanlar arasında yeni bir eşitlik dönemi, Mehdi, Mesih, dönemi açacağına inanmışlardı. Onlar halifenin ülkü ya da görevini onun memurlarından ayırdı ve Müslüman toplumunun, *ümme*tin, dini ya da siyasi nedenlerden dolayı onun sözde amirlerine karşı koyabileceklerini anladılar. Hali hazırdaki halifeye muhalefet etmek gerçek İslam adına mümkün hale gelmişti ancak halifesiz bir *ümme*t hayal etmek henüz mümkün değildi.

İsyanlarına rağmen Horasanlılar, tıpkı diğer Araplar gibi, toplumun birliği doktrinine sadık kalmayı ve kimlik tanımını prensip olarak halifelik makamıyla yapmayı sürdürdü. Bu, yönetici elitin bir parçası olarak onların kimliğinin temeliydi. Fetihlerin sürdürülmesinde, gelirleri tasarruf etmede, askeri sınıfın mensupları olarak statülerinde ve imparatorluğun hâkim dil ve dininin hamilleri olarak ayırt edilmeleri noktasındaki ortak çıkar halifelik fikrine olan sadakati devam ettirdi. Bunun yanında Horasanlılar için halifelik ikincil derecede idi ancak bundan çok daha önemli olan husus Horasan'da mevcut olan yeni çok ırklı Müslüman toplum çeşidinin mevcut sembolü olarak sahip olduğu önemdi. Horasanlılar için geleneksel halifelik fikri bir ideoloji, sosyal ve politik olaylar hakkında bir çeşit düşünme şekli, haline gelmişti, bu, o derece bir sembolik önemdi ki onların fikriyatının dayandığı gerçeğin transformasyonu bile bu fikrin anlamlılığını yok edemiyordu. Tek bir topluluk, tek bir cemaat ve tek bir halifelik doktrini, gerçekler her ne olursa olsun İslami şuurun, birliği tamamlama ihtiyacı ve toplumun total manada düşmanca ve muhalif hizipleşmeler içine düşme korkusu arasında kutuplaştırıldığı

⁴ J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall* (Kalküta, 1927), ss. 397 vd., ve M. A. Şaban, *The 'Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970).

noktasındaki farkındalığı gizli tutmak için hizmet etmiş Peygamberden kaynaklanmaktaydı. İslam toplumlarında birlik ihtiyacı, sosyal birliğin esasını teşkil eden deneyimler ve kurumların zayıflığına nispetle sembolik bir öneme sahipti. bu nedenle isyanın ortasında, Horasanlılar halifelige, onun ilk ve tam net olmayan önemine vurgu yaparak sadık kaldılar. Hanedanın değişmesiyle onlar halifeliğin geleneksel rolünü ve Arap-Müslüman toplum kimliğini belli bir süre muhafaza etti ancak onlar kendi dini ve siyasi amaçları olan Müslüman bir toplum da tasarlamışlardı.

Yeni hanedan destekçilerine yalnızca geçici bir rahatlama sağladı. Abbasi hanedanı, tıpkı Emeviler gibi, teksif edilmiş askeri kuvvetler, merkezi bir yönetim ve görev için gerekli olarak [görülen] girift bir saray seremonisiyle kutsallığı kabul edilen önemli bir yarı-kutsal yöneticiye önem atfetmişti. Finansal ve mevkisel çıkarlar ile ilgili benzer ihtilaflar ve Halifeliğin siyasi tavrı üzerindeki eski huzursuzluk yeniden nüksetti.

Dahası Şiiler hüküm süren halifelere karşı muhalefetlerini açıkça ortaya koydu. Emeviler dönemi boyunca Ali ailesinin halifelik üzerinde yasal hak sahibi oldukları iddiaları ailevi kimliğe ve Ali'nin Müslümanlar arasındaki iyi itibarına dayandırılmıştı. Abbasiler de peygamberin ailesi için benzer bir iddiayı öne sürdüğünden Şiiler şimdi, spesifik bir dini görüşle kendi iddialarını desteklemek zorunda kalmışlardı. Yeni zuhur etmekte olan Şii görüşünde gerçek İmam, ümmetin gerçek lideri, Muhammed'in yalnızca idari halefi değil aynı zamanda Muhammed'in vahiylerinin canlı bir devamı, ilahi kanunların kusursuz bir rehberi idi. Bu yeni Şii görüşünde İmam ya da Halife hukukun ilk kaynağı, bir "kutsal ruh" tarafından kendisine yetke verilen ilim sahibi kişiydi.

Abbasilere karşı muhalefet ettiyseler de Şiiler halifelik noktasındaki geleneksel İslami görüşü tam manasıyla sorgulamadılar. Şiiler halifeyi, ümmetin birliğinin yegane simgesi, gerçek İslami tavır için en doğru rehber ve kutsalın, yerine getirileceği noktasında bir garantör olarak görmeye devam etti. Siyasi ve dini liderlik, halifelik ve ümmet, noktasında geleneksel görüşe sadık kalmaya devam ederek Şia eski görüşü de destekledi. Kısa vadede halifelik noktasındaki siyasi probleme karşı Şii tepkisi esasen anakronistik idi. İslami inanç esaslarını bir hanedan değişikliği yoluyla halifelerin siyasi tavrıyla bağdaştırmayı denemiş ve başarısız olmuş bir jenerasyon için Şia'nın teklif ettiği şey peygamberin, kutsal bir şekilde seçilmiş varislerini bu görevle [halifelik] yetkilendirme çözümünden başka bir şey değildi. Şiilik

Horasanlıların görüşü üzerinde hemen gerçekleşmeyen bazı ilerlemeler gösterdi⁵.

Bu süre zarfında İslami komünal hayatın dini ve siyasi yönlerinin ayrılacağı süreç, siyasi ve dini muhalif hareketlerin zuhuruyla paralel olarak ortaya çıkan diğer bir gelişmeyle daha da ilerledi. Bu ikinci gelişme, halifelerin mevcut otoritesinden bağımsız olarak dini aktivitenin ortaya çıkışıydı.

Ümmetin, dinin ve devletin baş[kan]ları olmalarına rağmen halifeler Muhammed'in peygamberliğinin mirasçısı olmadıkları gibi dini doktrin ve hukukun bir kaynağı da değillerdi. Onların idari ve sembolik öncelikleri noktasında bir boşluk vardı, ne [bu] makam ne de halifenin kendisi İslami inanç ve pratiklerden kaynaklanan bir yetkeye sahip değildi. Kur'an, vahiy edilmiş o kitap, ise halifenin otoritesinden ayrıydı ve her bir mümin için erişilebilir konumdaydı.

İslam'ın başlangıcından beri özel şahıslar, kendilerini Kur'an tahsiline ve İslami ayin [ibadet]lerin tatbikine vermişlerdi. Görevsiz, kurumsal destekten ve dini bir statüden yoksun özel öğrenciler yeni dinin gerçek yazarlarıydı. VIII. ve IX. yüzyıl itibarıyla Kur'an çalışmaları, *hadis*, hukuk, teoloji ve tasavvuf alanlarındaki İslami tedrisatın özü artık direkt olarak halifelik ile ilgili değildi.

Özerk bir dini hayatın gelişiminde İslami hukuk okullarının zuhuru özel bir öneme sahiptir. VIII. yüzyıl boyunca farklı hukuki ve dini spekülasyon [teori] okulları Medine, Suriye ve Irak'ta tedricen şekillenmişti. İslam'ın çeşitli yönleriyle ilgilenen alimlerin çokluğundan dolayı her bir bölgedeki hukuk alimleri kendilerini münhasır birlikler halinde gruplandırmışlardı ki, bu grupların her birisi kendisini geçerli dini öğretilerin bir kaynağı [membra] olarak addediyordu. Her bir grup, okulların büyük hocaları – ünlü *imamlar* Ebu Hanife, Malik ve eş-Şafi – ve diğerleri – ki bu okullar da hocalarının adıyla isimlendirilmişlerdir – tarafından teşvik edilen ortak metot ve ortak kanun manzumesine sadık kaldı. Okulların asli faaliyeti Kur'an ve *hadis* üzerine çalışmak, yorum yapmak ve Şeriatı (İslam hukuku) geliştirmek idi, ancak alimler de hukukun ve kamu işlerinin idaresinde, okulların faaliyet alanlarına uygun olarak, farklı derecelerde yer aldı. Yargıçlar, noterler ve kamu ya da yediemin mallarının idarecileri olarak okul mensupları, dini liderliklerinin yanı sıra sosyal mevkiler de elde ettiler.

⁵ Bununla beraber uzun vadede, saklı imam doktrinini kabul eden İsnâ Aşeriyye Şiiliği, dini ve siyasi otoritenin birliği için ciddi bir endişe duymaksızın, yeni bir dini cemaat oluşturmaya izin vermek suretiyle geleneksel görüşle ilişkisini kesecekti.

Okulların çoğu hukuki konularda halifelerin otoritesine muhalefet ettiler. Erken hukuk okulları *Raşidin*'den sonraki halifeleri, hukukun detaylandırılması – ya âlimlerin icması ya da *imamların* hukuki muhakemesinin onun yerini alması – noktasında, her hangi bir otoriteyi, reddetti⁶.

Dahası, genel olarak *ulema* – pek çok hukuk ve teoloji okulu âlimlerini kapsayan Kur'an okuyucuları, hadis hatipleri ve meşhur vaizler – Müslüman kitleleri ciddi oranda etkilemekteydi ki, bu insanlar, Müslümanlar olarak ahlaki eğitim ve dini rehberlik için halifelerden daha çok direkt olarak ulemanın kendisine başvurmakta idi. Çeşitli hukuk okulları (ki burada kast edilen Şii ve Harici gruplar değildir) İslam aleminin çeşitli bölgelerinde önemli takipçilere sahipti. Bu nedenle dini otoritelerin halifelikten bağımsız olarak gelişmesi İslam *ümme'ti* içerisindeki "hizipçi" grupların zuhuruyla ilintiliydi. Dini ve toplumsal bir bakış açısından, halifelik ve İslam artık tamamıyla entegre bir halde değildi. Erken dokuzuncu yüzyıl devlet, din ve toplumsal hayatın ayrımı noktasında üçüncü bir adımı – Hanbeli hukuk okulunun ortaya çıkışı – beraberinde getirdi. Bir bakıma Hanbeli okulunun zuhuru daha evvelki örnekleri takip etti ancak farklı bir şekilde, din ve politikaların ayrımı noktasında değişik bir varyasyon ve daha ileri bir adımı temsil etti. Hanbelizm özerk dini faaliyet geleneğini *ehl-i Horasan* tarafından gerçekleştirilen siyasi aktivizm ve isyan mirasıyla birleştirdi – halifeliğin dini otoritesi için ve de din ve devlet arasındaki ilişkiler açısından tahrip edici sonuçlara sahip bir birleşme. Bu gelişmeyi açıklamak için uzunca bir arasöz anlatısı ve el-Memun döneminin yakından tetkiki lüzum göstermiştir.

Halife Otoritesi Krizi: El-Memun Dönemi Ve Bağdat'ta Güç Mücadelesi

El-Memun dönemi tarihi, özellikle F. Gabrieli tarafından kaleme alınan "Al-Ma'mun e gli Alidi"de ve D. Sourdell'in makalesi "La Politique religieuse du Calife Abbaside al-Ma'mun"da⁷ birkaç kez farklı perspektiflerden anlatılmıştır. Mezkur çalışmadaki her bir izah dönemi ve halifelik politikalarını anlamamıza önemli katkılarda bulunmaktadır ancak bu çalışma, dönemin şimdiye kadar ihmal edilen bazı önemli yönlerine odaklanması açısından değerli bir yeni yaklaşımdır.

⁶ Bakınız, J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1953).

⁷ Gabrieli, *Al-Ma'mun e gli Alidi* (Leipzig, 1929); D. Sourdell, "La Politique religieuse du Calife Abbaside al-Ma'mun", *Revue d'Etudes Islamiques*, xxx (1962), 27-48.

El-Memun, bir önceki halife olan kardeşi el-Emin'in yenilgiye uğrattığı şiddetli bir iç savaştan sonra 813 yılında iktidara geldi. Halifeliği ele alan el-Memun, baş danışman ve vekilinin kardeşi el-Hasan İbn Sehl'i Bağdat ve Irak'ın yönetimine atadı. Bununla beraber o henüz bölge üzerinde kendi otorite ve kontrolünü kurmuş değildi ve onun döneminin ilk yılları isyanlarla, aslında bölgenin hakimiyeti için gerçekleştirilen çok yanlı bir mücadeleyle, öne çıkmaktaydı. Onun rakiplerinin bazıları halifeliğin Şii talipleriydi. 813 yılında el-Hasan el-Haraşi Nil yakınlarında isyan etti ve er-Rida'yı – seçilmiş birisi – halife olarak ilan etti; bu bilindik bir Şii isyan şekliydi ki, bu isyanda isyan liderliği, Ali ailesinin henüz ismi duyulmamış bir üyesinin halifeliği ele alması için destek vaat etmekteydi. Patlak veren bu isyanı, Nasr İbn Şabes'in Cezire'deki isyanı ve ondan sonra da 814-816 yılları arasında liderliğini Tabataba'nın yaptığı ve Abu'l Sareya'nın da destek verdiği Kufe'deki bir başka isyan takip etti. Bu isyanın sloganı “er-Rida” ve “*amel bil-kitap vel-sunne*” – “seçilmiş kişi” ve “(kutsal) kitap ve sünnete uygun hareket” – idi. 816 yılı dolaylarında Basra Ali taraftarlarının elindeydi ve Mekke ve Medine'de de Ali lehinde ayaklanmalar vardı.

Ali lehindeki ayaklanmalar Haşimi ailesinin iki kolu arasında şiddetli bir düşmanlıkla sonuçlandı. Kufe'deki Ali taraftarları Abbasi kolu mensuplarını kovdu ve Mekke'deki iki grup arasında bir savaş meydana geldi. Abbasi grubu daha sonra Irak'ın kontrolünü yeniden ele geçirince bu mezalim için Ali taraftarlarından intikam aldılar. Ali taraftarları Irak'tan sürüldü ve peygamberin ailesinin iki kolu arasındaki ilişkiler derinden etkilendi. Uzun süreli bir siyasi düşmanlık kardeşlerin birbirini katlettiği bir mücadeleye dönüştü; siyasi noktadaki anlaşmazlık bir kan davası haline geldi.

Bağdat'taki, yeni rejim karşıtı muhalefet için için yanmaya devam etti, ta ki 815 yılında el-Harbiyye'de yaşayan insanlar, *ebna* diye isimlendirilen eski Abbasi ordusu, – Abbasi isyanının destekçilerinin torunları – isyan edene kadar. El-emin'in ölümünden sonra *ebna*, el-Memun'a sadakat sözü vermiş ve maaş garantisi almıştı ancak çeşitli koşullar – *ebna*'nın ileri gelen komutanlarından biri olan Abdullah İbn Ali İbn İsa İbn Mahan'ın cezalandırılması, Iraklıları tamamen, yabancı bir Horasanlı ordusu ve idaresine teslim etmekle tehdit eden “bir Mecusi oğlu ve bir Mecusi” el-Hasan İbn Sahl'ın tayini ve de el-Hasan'ın söz verilen maaş ödemesini yapmaktaki başarısızlığı, bu koşullar arasındaydı – dolayısıyla bir isyan patlak verdi. İsyancılar resmi olarak el-Memun'un otoritesini kabul etmeye devam etti ancak Bağdat'taki halifenin yardımcılarını

İshak İbn Musa el-Hadi ve daha sonra da Mansur İbn el-Mehdi'yi *halife* (*khalifa*) diye isimlendirdi ve el-Hasan'ın idaresini kabul etmediler, Bağdatlılar yeni halifelik çatısı altında – el-Memun'un otoritesini inkâr etmeksizin yabancı bir idare[ci]ye karşı çıkan - otonom bir statü sürdürmek istiyorlardı.

Çarpışmalar ve müzakereler devam etti. El-Hasan, bazı kimselere, ancak herkese değil, ödeme yapılacağı noktasında sözler vermekle isyancıları bölmek ya da maaşların yakında dağıtılacağına dair verdiği sözlerle bir bütün olarak isyanı teskin etmek için bazı girişimlerde bulundu, ancak bu girişimler boşa çıktı. Müzakereler başarısızlığa uğrayınca isyancılar, el-Hasan'dan ayrılan Abbasi komutanı ve idarecisi Harseme İbn Ayan'ın eski memurları Muhammed İbn Ebi Halid ve onun oğlu İsa'nın kendilerine katılımıyla güçlendiler. Böylece güçlenen isyancılar el-Hasan'ın kuvvetlerini Bağdat'ın dışına sürdüler, şehrin kontrolünü ele geçirdi ve mücadeleyi Sevad tarafına çektiler. Şayet isyancılar şehirdeki kontrollerini sürdürmek istiyorlarsa civarın kontrolü gerekiyordu çünkü; 816-817 yıllarında *ebna* Irak'ta pek çok zafer kazandı.

Askeri başarı yeni politik talepler için ilham kaynağı oldu. Çeşitli memurlar ve Haşimi ailesinin üyeleri el-Memun'un tahttan indirilmesini ve Mansur İbn el-Mehdi'nin halife ilan edilmesini önerdiler. Mansur onların önerisini kabul etmedi ancak onlar, Mansur'u, Bağdat ve Irak'taki halifenin *emir* unvanı alması konusunda razı ettiler. El-Memun'a olan sadakatin devam eden koruyucu örtüsüne rağmen isyancılar halifeye karşı daha agresif bir tutum takınmışlardı ve el-Hasan'ın Irak dışına sürülmesi yönündeki kararlarını yeniden dillendirdiler.

Böylece el-Memun kendisini, hem Ali taraftarlarının hem de kendi ailesinin üyeleri tarafından liderlik edilen eski Abbasi ordusunun muhalefetiyle karşı karşıya buldu. Bununla beraber isyancılar sırasıyla kendilerini, kendi iddialarına karşı olan yerel muhalefetle karmakarışık olmuş bir halde buldular. El-Harbiyye bölgesinin ve Asker el-Mehdi'nin askerleri isyanı desteklerken Kerh halkı savaş sırasında askerlerini şehre alması dolayısıyla el-Hasan'ı destekledi. Buna mukabil el-Harbiyye askerleri bölgeyi yağmaladı ve ateşe verdiler. Kerh muhalefeti Bağdatlı nüfus arasındaki bölgesel ve mahalli düşmanlıkları yansıtıyor olabilir; bu ise Abbasi ve Ali taraftarları arasındaki düşmanlıkların bir aksi olabilir; ancak bunun kesin olduğunu söyleyemeyiz.

Behemehal, kanun ve düzen Bağdat'ta tamamıyla çöktü. Siyasi otoritenin bozulmasıyla Bağdat halkı hırsız çeteleri, *şuttar* ve *ayyarun*, karşısında korumasız kaldı. Evler saldırıya uğradı, insanlar soyuldu veya kaçırıldı ve fidye

için alıkonuldu. Tüccarlar ve esnaf bir haraç ve şantaj çarkına maruz kalırken kadınlar da sokakta güvende değildi. Dahası tüm mahalleli ve köylüler saldırıya uğradı. Hırsızların pek çoğunun ‘Harbiyye’, kontrolü sağlayan fırkanın askerleri ya da *ayyarun*, ileri gelen görevlilerin maiyetindeki yardımcılar, olmasından dolayı halk yeis içine düşmüştü. Bağdat, halifenin ve onun kuvvetlerinin yokluğu yüzünden [halifenin ve kuvvetlerinin etkisiz olması yüzünden] isyancı bir ordu tarafından yağma ediliyordu.

Bu krizler, Bağdat’ta halk arasındaki çabaları kamçılıdı. Aralıksız saldırılarla karşı karşıya kalan her varoş ve mahallenin *suleha’sı* – iyi adamlar (salih kişiler) – mücadele etmeye karar verdi. Şehrin mahalleler halindeki tefrikası doğal bir halk liderliğine imkân tanıdı. Aynı zamanda muhtelif şahsiyetler komşularını ve şehir halkını eşkıyalara karşı kıskırtmaya koyuldu. Tarık el-Anbar’da yaşayan Halid ed-Daryus komşularını ve *mahallesinin* halkını hırsızlar ve *şuttara* karşı savaşmaya çağırdı. Dini slogan, *emr-i bil maruf ve nehy-i anil münker*, ‘iyiliği emretmek ve kötülükten menetmek’i kullanan Halid, çetelere karşı kendilerini savunmak için *mutawwia’a* diye isimlendirilen gönüllüleri mobilize etti.

Dini temalar, bir el-Harbiyye mahallesi sakini ve Bağdat’taki *ehl-i Horasan*’dan biri olan Sehl İbn Seleme el-Ensari liderliğindeki benzer bir savunmada daha belirgin bir şekilde kullanıldı. Sehl Kuran’ın bir kopyasını boynunun etrafına sardı ve insanlara ‘iyiliği emredin ve kötülükten men edin’ çağrısında bulundu. O, komşularına, *mahallesinin* insanlarına, Halife ailesi Beni Haşim’in de dahil olduğu kalabalık bir kitleye ve yüksek ve düşük mevkili insanlara müracaat etti. Sehl düzeni sağlamak ve haraç çarkını durdurmak için yandaşlarını örgütleyip sokaklar ve varoşlar boyunca ilerlerken onun hareketi eşkıyalığa karşı yapılan bir direniş olmanın da ötesine geçti. Sehl destekçilerini, onların Kur’anı ve *sünneti*, *amel bil-kitab* ve *sunnet nebiyihi*, savunmalarını icap ettiren ve Kur’an ve sünnete muhalefet eden her kim olursa olsun ona karşı koyacaklarına dair onların yemin ettiklerini taahhüt eden bir *divana*, ya da bir kayıt kütüğüne, kaydetti. Eşkıyalığa karşı direnişin ötesinde, Sehl yüksek bir prensibe sadakati öngörüyordu ki bu prensip, şayet onlar İslam’ı yüceltmekte başarısız olurlarsa halifeye ve devlet otoritesine dahi muhalefet etmeyi haklı çıkarıyordu. Bu noktada o ve Halid ed-Daryus’un yolları ayrılıyordu. Sehl, Kur’an ve *sünnete* sadakatin, İslam’ı yüceltmekte başarısız olmak suretiyle şereflerine gölge düşüren yetkililere karşı olan sadakatin yerini aldığını telkin

ederken Halid, insanları, düzeni sürdürmek için mobilize etmek istiyordu ancak o, haklı bir şekilde yasal gördüğü halife otoritesine karşı gelmeyecekti.

Düzeni sağlama hareketi [düzeni sağlamak adına mevcut yasaya aykırı, yani yasadışı bir harekete girişmek, (ç.n.)] ve bireyin, suçlulara karşı kendini savunmasının ilave siyasi etkileri vardı. Sehl'in girişimleri el-Harbiyeli askerlere yönelik olduğundan onun devriyeleri, divanlar ve sadakat yeminleriyle dolu devletvari organizasyonu ve el-Memun'un otoritesini ya da isyancı idarenin yönetimini kabul etmeyi reddi – ki bunlar Bağdat politikalarında üçüncü bir cepheyi açma anlamına geliyordu – hem el-Memun'un yönetimine hem de isyankâr otoritelerin rejimine kast etmişti. Sehl'in zuhuru, Bağdat'ta üç yanlı bir güç mücadelesine dönüştü ki, Sehl ve yandaşları bu mücadele içinde, bir süreliğine, ciddi rakipler olduklarını kanıtladılar.

817-818'de, Sehl'in ortaya çıkardığı sorun el-Harbiyye isyanının liderlerinin canını sıktı. Mansur İbn el-Mehdi Sevad'dan Bağdat'a geri döndü; İsa İbn Muhammed Sehl tarafından ortaya çıkarılan tehlikeye karşı tarafları birbirine yaklaştırmak için el-Hasan ile müzakereye başladı. İsa, hem kendisi hem de ailesinin affını garanti eden bir anlaşmayı kabul etti. O, el-Hasan ile birlikte Irak'ın ortak valisi olacak ve altı ayın ödemesi asi askerlere dağıtılacaktı. Ayrıca Sehl'in artan gücü kendisini destekleyen bazı askeri idarecileri korkutup kaçırmış gibi gözüküyor. Muttalib İbn Abdullah İbn Malik el-Huza'i, tazelenen sadakatini el-Memun'a bildirmek için Sehl'i terk etti. Sehl "Senin bana, üzerine yemin ettiğin şey bu değil" diyerek, Muttalib'e, ettiği yemini bozma izni vermeyi reddetti. Görülen o ki, Muttalib ve aralarına Mansur İbn el-Mehdi, Huzeyme İbn Kazım ve el-Fazl İbn er-Rebi'nin de dahil olduğu diğer Bağdatlı görevliler evvelce Sehl'e yemin vermişlerdi. Sehl İbn Seleme, Muttalib kendisiyle barış yapana dek birkaç gün boyunca onunla mücadele etti. Bununla beraber İsa Sehl'e suikast düzenlenmesi için komplo kurdu. Komplosu başarısız olunca İsa, Sehl'den özür diledi ve Sehl'e *bay'a*, "iyiliği emredip kötülükten men edeceğine" ve Kuran ve *sünnetin* takipçisi olacağına dair sadakat yemini, verdi. Muttalib'in ayrılığı ve İsa'nın suikastına göğüs geren Sehl Bağdat ve Irak'ın kontrolü için verilen güç mücadelesinde ana kuvvet olarak kabul gördü.

Kuşkusuz her grubun bu anlaşma için kendi gerekçeleri vardı. Sehl dini hareketinin engin iddialarını korumayı sürdürürken askeri liderler Sehl İbn Seleme'nin müphem düsturunu benimsemek suretiyle el-Memun'a karşı silah bırakmayı erteliyordu. Bu iddialar Sehl'in benimsediği slogan, *la ta'a lil-*

mahluk fi ma'siyat el-halik, 'Yaradan'a itaatsizlikte yaratılana itaat yoktur' – Allah'ın isteği ve halife otoritesi arasındaki, onun anladığı şekliyle, çelişkiye açık bir gönderme – sayesinde çok daha vazih bir hale geldi. Aynı zamanda Sehl'in yandaşları El-Harbiyye'den Babü's-Şam'a kadar evlerinin önünde *burç* (hisar) inşa ederek kendilerini şehrin içerisinde tahkim ettiler – mükemmel olmayan dünyada kutsallıkla halelenmiş bir politika.

Bu kritik anda Irak'taki durum yeni bir yön aldı. El-Memun, Ali'nin sekizinci kuşaktan torunu Ali er-Rida'yı kendisinden sonraki halife olarak atadı. Bu politika Irak'ta Şii inancını teskin etmek ve Haşimi ailesinin Ali ve Abbasi kollarını uzlaştırmak için düşünülmüş olabilir ancak bu politika Bağdat'ta yalnızca Beni Haşim'i el-Memun'a karşı açılan isyanın içine çekmeye hizmet etti. Son birkaç yılın, Şiiilerin himayelerinde ortaya çıkan korkunç, olayları yüzünden canından bezen Haşimiler el-Memun'u hal etti ve halife olarak İbrahim İbn el-Mehdi'yi seçti. Olayların bu daha radikal değişimi *quwwad*, isyana mensubiyetlerine geri dönen Muttalib ve İsa İbn Muhammed'in de dahil olduğu el-Harbiyye'nin askeri liderleri, tarafından desteklendi. Yeni yönetim Bağdat'ın, Kufe'nin ve Sevad bölgelerinin kontrolünü hızlı bir şekilde ele geçirdi.

Yeni yönetim için, Bağdat'taki, ilk gündem Sehl'in hareketini bastırmak idi. Kolay ve hızlı bir şekilde bunun üstesinden gelindi. Karşı Halife İbrahim b. el-Mehdi ve İsa b. Muhammed harekete geçmeye karar verince, kısa bir süre önce Muttalib'e karşı gücünü kanıtlayan Sehl kolay bir şekilde düşmanlarının eline düştü. İsa b. Muhammed onu tutuklamaya gitti, mahalle halkına kişi başına bir ya da iki dirhem rüşvet verdi ve Sehl'i karşı konulmaksızın ele geçirdi. O niçin bu kadar kolay bir şekilde ele geçirilebilmişti anlayamıyorum. Herkesin gözü önünde Sehl'den var olan fikrinden vazgeçmesi istendi ancak o bunun yerine '*amel bil-kitab vel-sunne*' misyonunu yeniden ikrar etti ve kendisinin Abbasi *davasını* desteklediğini söyledi. Bu nedenle dövüldü ve hapsedildi ve de onun öldürüldüğü söylentisi yayıldı. Aslında o daha sonra serbest bırakılmış, yeniden hapsedilmiş ve en son el-Memun tarafından özgür bırakılmıştı. Bir kaynağa göre Sehl el-Memun'u tanıdı ve kendisine bir maaş bağlandı. Her ne hal ise, bu, Sehl ve onun düzeni sağlama hareketine dair duyduğumuz son bahistir.

Her şeye karşın yeni idarenin kaderi sonlanmış değildi. Ali er-Rıza öldü; el-Fazl İbn Sehl suikasta uğradı; el-Memun Irak'a geri dönmeye karar verdi; ve muhalefet kararsızlık içine düştü. Muttalib yeniden el-Memun'un halifeliğini

ileri sürdü; İsa İbn Muhammed, Bağdat'a girmesi için el-Hasan'ın komutanlarından biri olan Humeyd'i teşvik etti. Bu ihanet yüzünden o, İbrahim tarafından hapsedildi ancak yandaşları İbrahim idaresine karşı isyan etti, onun görevlilerini Kerh'in dışına sürdü ve el-Hasan'ın kuvvetlerinin şehre girmesine yardım etti. İbrahim yalnız bırakıldı, azledildi ve saklanmaya mecbur bırakıldı; askerlere ödemeler için söz verildi ve Bağdat bir kez daha el-Memun'un eline geçti. 819-820'de halife, kendi hâkimiyeti döneminde ilk kez şehre girdi. İsyancılar susturuldu;⁸ *emr-i bil-ma'ruf* hareketi yasaklandı⁹. Neredeyse on yıldır Bağdat ilk kez barış yüzü gördü.

Devrimci Bir Hareket

El-Memun döneminin ilk yılları olaylarına şöyle geriye doğru bir göz atıldığında öyle görünüyor ki Sehl'in düzeni sağlama hareketi Irak'ın kontrolü

⁸ Halid ve Sehl hareketlerine dair en uzun izah et-Taberi'de, *Tarih er-rusul vel-mulük*, Huseyniye edisyonu, X, 241-3, 248-9, bulunmaktadır. Birkaç ek detayla birlikte sadeleştirilmiş izahlar İbn'ül Esir'de, el-Kamil fit-Tarih, (Kahire, H. 1357), V, 182-3, 191; *Uyun el-Hada'ik fi Ahbar el-Haka'ik*, M.J. de Goeje ve P. de Jong, ed. (Leiden, 1869), ss. 352-353 – ayyarun ve ordu arasındaki ilişkilere vurgu yapan bir açıklama; Miskeveyh, *Tecarib el-Umum*, ed., M.J. de Goeje ve P. de Jong, (Leiden, 1869), ss. 433-5, 440-1; İbn Kesir, *el-Bidaya vel-nihaya*, (Kahire), X, 248; el-Mesudi, *Muruc ez-Zeheb* (Kahire, 1958), IV, 29, [burada] gönüllülerin, *mutevvi'a*, halk liderleri ve onların yandaşları olduğuna dikkat çekilmiştir. El-Yakubi şöyle diyor, 'el-Memun, Sehl b. Seleme el-Mutavvi'i'yi de affetti ki, bu adam yünlü bir urba giyip boynuna da bir Kuran kopyası sarar ve insanları el-Memun'u hal etmesi için kışkırtırdı; ancak hiç kimse ona kulak asmadı'. Ya da el-Yakubi böyle olmasını istiyordu. Bakınız, W. Millward, 'The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Ya'qubi', *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIV (1964) 329-44.

Genel olarak olaylar için ana kaynak, et-Taberi, *Tarih*, 198-204 yılları, dir. Miskeveyh, Ali-Abbasi [tarafklarının] düşmanlığı hakkında değerli ayrıntılar verir, ss. 424-5. Aynı yıllar için ayrıca bakınız İbnü'l-Esir ve *Uyun el-Hada'ik*.

Muttalib'in, siyasi merkezli değişikliklerinin uzunca bir tarihi vardır. O, her siyasi karışıklığa karışmış olan ilk ve son kişiydi, (bunu söyleyenin el-Memun olduğu farz edilmektedir). 809-810 yılında Musul'un yöneticisi olarak Muttalib, kendisini atayan el-Emin'den ziyade el-Memun'u destekledi. 813 ve 816 arasında o, kısa vadeli olmak üzere iki kez Mısır yöneticiliği yaptı, ikinci yöneticiliği esnasında ülkede çıkan iç savaş yüzünden oradan sürüldü. O, Bağdat'ta Sehl'i desteklediğini ilan etti, bununla beraber bu hareketin el-Memun lehine yapılmış siyasi bir manevra olduğu ortaya çıktı, ancak çok geçmeden o, bir kez daha ilk sadakatine geri dönmeden önce geçici bir süreliğine sözde halife İbrahim İbn el-Mehdi'yi desteklemek suretiyle el-Memun'a muhalefet edecekti. Bakınız el-Kindi, *el-Vulat vel-Kulat* (Leiden, 1912), ss. 152-61; el-Azdi, *Tarih-i Mevsil* (Kahire, 1967), ss. 325, 342; İbn Tayfur, *Tarih-i Bağdat* (Bağdat, 1968), s. 32; Gabriel, *Al-Ma'mun e gli Alidi*, s. 49; İbn Tagriberdi, *el-Nucüm ez-Zahire* (Kahire), II, 157, 162-3.

⁹ El-Hatib el-Bağdadi, *Tarih-i Bağdat* (Beyrut 1966), XII, 350-1.

için mücadele eden çok yönlü bir mücadelenin önemli bir yönünü teşkil etmektedir. El-Hasan İbn Sehl'in kuvvetleri ve Bağdat bölgesindeki Kerhli kimliği belirsiz sadık unsurlarla birlikte halife, Kufe ve Basra'daki Şiiler ve Haşimi ailesi mensuplarının liderliğindeki *ebna*, önemli rakiplerin üçüydü. El-Harbiyyeli *ebna*, şehirde, Haşimi ailesi menfaatlerine bağlı gürültücü bir grubu oluşturuyordu ancak onlar genellikle maaş ödemeleri ve fırsatçı görevliler lehine siyasi güç kazanmakla sınırlı dar bir politikanın peşindeydi. Ayrıca bu ortamdan dolayı şehrin sivil halkını yağmalayan suç ögeleri *şuttar* ya da *ayyarun* türemişti. Sehl'in hareketi direk olarak *ayyaruna* ve kısmi olarak da isyankâr ordu yetkilileri ve İbrahim İbn el-Mehdi rejimine yöneltilmişti. Sehl'in hareketi birkaç siyasi hareketten biriydi ancak hangi grup ya da hangi görüş onu temsil ediyordu?

Kaynaklarımız birkaç ipucu sağlıyor. Sehl'in hareketi, temelde, bir halk hareketi ya da bir kitle hareketiymiş gibi gözüküyor. Bazı Haşimi liderlerinin katılımı ve Muttalib ve el-Fazl İbn er-Rabi gibi ileri gelen birkaç *ebnâ* görevlisinin güvenilmez sadakatine rağmen hareket liderliğinin büyük kısmı *süleha*, civar bölgelerden gelen salih adamlar ve Sehl ve Halid gibi meşhur vaizler, kaynaklıydı. Taraftarların çoğu '*âmm*e, avam, diye adlandırılmaktadır. Aslına bakılırsa hareket, Müslüman şehir halkından öğrencilere aşına paramiliter genç çeteler, *ayyârûn* ya da *ahdas*'ın, faaliyetlerinden ayırt edilmek içindir. Demek ki bu durumda '*âmm*e açık bir şekilde *ayyârûn* ve diğer askeri unsurların muhalifidir.

Bununla beraber Sehl'in desteği, bir zamanlar Abbasi hanedanını başa geçiren Horasanlıların yerleştiği ve Abbasi askeri gücünün ana dayanağı haline gelen bölge olan, şehrin el-Harbiyye mahallesinde lokalize edilmiş gibi gözükmektedir. Birkaç bireyin teşhisi de Sehl'in yandaşlarının, hanedanın eski Horasanlı destekçileri olduğunu desteklemektedir. Sehl'in kendisi *ehl-i Horasan*'dan biriydi ve Abbasi *davasına* destek vereceğini ileri sürüyordu. Diğer bir aktivist – kendisine tekrar döneceğimiz - Ahmed İbn Nasr İbn Malik el-Huzâyî de Arap Horasan kökenliydi. El-Daryüslü Halid'in semti, Tarık el-Anbâr, kendisi de Abbasi hareketinin ilk destekçilerinden biri olan ünlü gelenekçi Ahmed İbn Hanbel'in¹⁰ ikamet yeriydi. Bu ipuçları aktivistlerin, – zamanında el-Harbiyye'de ikamet eden Horasanlı/Arap kökenli insanlar olan – ilk Abbasi ordusu [mensuplarının] torunları olan ve fakat sivil uğraşlar edinmiş ve artık orduda faal olmayan bu insanlarla bağlantılı olduklarını göstermektedir.

¹⁰ Ahmed İbn Hanbel ve Ahmed İbn Nasr için aşağıya bakınız.

Bu nedenle, şehrin aynı kısmında yaşayan ve ortak bir Arap-Horasanlı kökeni paylaşan Abbasi askerlerinin askeri çıkarlarına – bu sıralarda – muhalefet eden Sehl, ilk Abbasi davasının sivil Arap torunlarını temsil ediyordu. Sehl'in hareketi Abbasi devriminden önce Merv'deki durumu yansıtır ki burada, yerleşik Araplar, kendilerini, diğer Arapların askeri çıkarlarına ve doğu İran'daki Emevi halifeliği ve yönetimine muhalif bir halde bulmuşlardı.

Dahası bu insanlar, atalarının devrimci geleneğini miras almışlardı. Sehl'in sloganı, “İyiliği emredip kötülükten men etmek”, muttaki bir toplum, yalnızca Allah'ın hukukuna göre yaşayan bir ümmet isteğini de özetlemektedir. Muhtemelen *-sâhib el-sûg* diye bilinen Bağdat'ın piyasa/pazar denetçisini, *muhtesip* diye adlandırılan görevliyle ilk kez değiştiren- el-Memun ve ondan itibaren halifeler, yalnızca kendilerinin ve kendilerinin atadığı *muhtesiplerin* “iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek”ten sorumlu olduklarını iddia ederken meşhur vaizler, kutsal hukukun tatbikiyle alakadar olmanın tüm Müslümanlar üzerinde bir sorumluluk olduğuna hüküm veriyorlardı. Bu nedenle Sehl'in sloganı, her Müslümanın yalnızca İslam'ın hukuki, ahlaki ve ritüel öğretilerini kabul etmekle kalamayacağı aynı zamanda başkaları tarafından girilen tüm tacizleri önlemekle yükümlü olduğu bir İslam telakkisi barındırıyordu¹¹. Bu sloganı kullanarak Sehl, kişinin kendi kendisini korumasından ziyade daha kapsamlı temellere dayalı [bir politikayla] Bağdat halkına başvurmaya çalıştı; o, her bir Müslümanı bireysel olarak tüm topluma karşı sorumlu kılan potansiyel dini düşünceyi harekete geçirmeyi denedi. Sehl *cihat* ya da kutsal savaş – aslına bakılırsa onun gönüllüleri sınır görevi ve Bizans'a karşı kutsal savaş gönüllüleri olduklarından *mutawwi'a* diye adlandırılıyordu - düşüncesine yakın bir düşünceye başvuruyordu. Dolayısıyla Sehl, halifelik kurumunun - özellikle komünal bir İslam telakkisine doğru - idari sınırlarının ötesine geçen bir düşünceye başvuruyordu. Bu bağlamda düzeni sağlama hareketi Müslüman toplum yapısının ihtiva ettiği o devrimci fikri somutlaştırıyordu.

¹¹ Bakınız *Encyclopaedia of İslam*, yeni basım, III, 487. Hanbeli ekolü, *el-emr bil-ma'rûf*'un dini bir yükümlülük olduğunu dikte eder ancak güç kullanımına karşı da öğütler verir. İbn Batta *La Profession de Foi*, H. Laoust, ed. (Dimaşk, 1958), ss. 53-4. Sonraki yazarlar, örneğin el-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultâniyye*, *muhtesibin* yükümlülüğü olarak iyiliği emretmekten kesin emir diye bahseder. El-Gazali yükümlülüğün Kuran ve *hadis*'teki dini temellerini verir. Bakınız L. Bercher, “L'obligation d'ordonner le bien le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazali”, *İnstitut de Belles Lettres Arabes*, XVIII (1955), 53-91, 313-21.

Benzer şekilde ‘Yaradan’a itaatsizlik olan yerde yaratılana itaat yoktur’ sloganı da radikal bir durumu ifade ediyordu. Bu, ilk önceleri halife otoritesine karşı mukavemeti haklı göstermek için kullanılan bir Harici slogandı ancak belli ki Abbasi devrinin başlamasıyla başka çevrelerde biraz güncellik kazanmıştı. Halife el-Mansur için idare konusunda bir tavsiye eseri olarak yazılan *Risâla fî el-Sahâba*’nın¹² müellif ve mütercimi, fakih, İbnü’l-Mukaffâ slogandan, yaygın bir tartışma konusuymuş gibi bahseder. Onun kaydettiği üzere, Müfritlerin [aşırı görüşlüler], insanlara Allah’a itaatsizliği emreden *İmam*’ın artık yönetici olma [hüküm verme] ehliyetinin bulunmadığı ve (dini açıdan) doğru hükümler veren tek bir kişinin gerçek anlamda *İmam* olduğu, manasına gelen bir sloganları vardı. Onların aşırı muhalifleri ise, sadakatın, onun hükümlerine aldırmaksızın bizatihi yöneticiye borçlu olduğu görüşünü benimsemişti. Onun [İbn el-Mukaffâ] benimsediği, doğru fikir ise, Allah’a itaatsizlik halindeki yöneticiye hiçbir itaat borçlu olunmadığıdır ancak bu, umumi olarak itaat zorunluluğunu geçersiz kılmaz. İbn el-Mukaffâ dini ve siyasi hükümleri tefrik eder. Dini kaideleri ihlal halindeki yöneticiye – *faraiz* ve *hudûd* meselelerinde – herhangi bir sadakat borçlu olunmaz ancak siyasi meselelerde – *rey* ve *tedbir* – ona itaat edilmelidir. Kutsala saygısız bir buyruk bağlayıcı değildir ancak bu, yöneticinin otoritesini de sona erdirmez.

Bununla birlikte Sehl’in hareketinde, yaratılana itaatsizlik savunusu, *kitâb vel-sunne*’nin ve de Sehl’in kendisinin desteklenmesi için birleştirildi. Böylece Sehl, uç pozisyonu benimsedi ve halife karşısında İslamî komünal ve dini çıkarları temsil etme görevini üzerine aldı; ve artık halifelîği ümmetin ta kendisi, onun tabanı ve kaçınılmaz sözcüsü olarak kabul etti.

Son olarak, devrim sloganı *amel bil-kitâb Allah ve sünnet nebîyyihî* bizatihi Abbasiler tarafından Emevi yönetimine karşı isyanlarında kullanılmıştı. Abbasi devrimini Horasan’da organize eden Ebu Müslim yandaşlarına Kutsal Kitap ve *sunne* adına çağrı yaptı ve *kitâb vel-sunne* için onlardan *bay’a* almayı gerekli gördü. Geç Emevi döneminde, başka isyancılar bu sloganı kullandı. Ebu Müslim’e karşı isyan eden El-Karamanî – Bîşr İbn Curmûz – ve Ziyad İbn Salih el-Huza’î de *sunne*’ye başvurma yöntemini benimsedi. El-Memun zamanında Ebu Serâyâ, er-Rida’ya – peygamber ailesinden seçilmiş bir kişi – destek için

¹² İbnü’l-Mukaffâ, “Risâle fî el-Sahâbe”, *Asâr İbnü’l-Mukaffâ* (Beyrut, 1996) ss. 348-9. Şu, *Lâ tâ’a lil-mahlûk fî ma’siyat el-hâlık* ifadesi sıkı sıkı “Allah’a itaatsizlik eden mahluka itaat yoktur” şeklinde çevrilmiştir, ancak İbnü’l-Mukaffâ konuya dair bahsinde, ilimlilerin, meseleyi Allah’ın hukukuna aksi emirlere itaat edilmesi gerekirken gerekemeyeceği şeklinde yorumladığını, izah etmiştir.

olduğu gibi, *kitâb vel-sunne* için çağrıda bulundu (hem Ali taraftarları hem de Abbasilerin görüşlerine başvurma manasına gelen bir sloganlar kombinasyonu). Böylece Sehl'in sloganı kullanımı, onun, Horasan devrim geleneği ve de bizatihi Abbasi *davası* sayesinde oluşturulan örneklerin devrim geleneği içinde yer edinmesini sağladı¹³. Dini idealler adına Emevi hâkimiyetini yıkan ilk hareketin soyundan gelen düzeni sağlama hareketinin, yerleşmemiş bir siyasi durumda bir barış-koruma aygıtı ve bir güç mücadelesinden daha fazla bir şey olduğu anlaşılıyor; bu durum, zaten bir hanedanı bir diğeriyle değiştirmiş olan ve şimdi de temel dini prensipler adına kendi yaratısına muhalefet eden, dini bir kisveyle yayılmış siyasi aktivizmi yeniden harekete geçirmiştir.

Otoriter Bir Karşılık

Düzeni sağlama hareketi hadisesinin yansımaları geçmişten geleceğe uzar. El-Memun'un Bağdat'a geri dönüşü Sehl'in faaliyetlerini önlemesine rağmen düzeni sağlama deneyimi onun yönetim politikalarını biçimlendirme noktasında önemliydi. Ciddi siyasi ve ideolojik sorunlar – iç savaş, Ali ve Abbasi taraftarları arasındaki geçimsizlik, Haşimiler, Iraklı askerler ve önceki Abbasi halifelerinin hakimiyetlerini dayandırdığı Horasanlı idarecilerin koalisyonlarının parçalanması ve Sehl İbn Seleme'nin popüler hareketi – ile karşı karşıya gelen el-Memun, halifeliğin siyasi ve idari kuruluşlarını yeniden yapılandırmak, makamının prestij ve otoritesini yenilemek ve büyütme için hazırlık yaptı.

El-Memun, siyasi cephede, Benu Sehl'i idareden uzaklaştırmak ve onların yerine, bu andan sonra Horasanı yönetecek olan, Tahiri ailesini getirmek suretiyle kendi gücünü takviye etti, Bağdat'ı denetim altına aldı ve Cezire, Suriye ve Mısır'daki isyanları bastırdı. O, dini ve ideolojik cephede ise, halifeliği ritüel ve doktrinel manada kapsamlı bir otorite ve kontrole sahip Şiilik konseptiyle bezemek suretiyle halifelik iddialarını yeniden ileri sürdü ve aslına bakılırsa genişletti.

¹³ “*amel bil-kitâb vel-sunne*” sloganının kullanımı için bakınız F. Ömer, *The Abbasid Caliphate* (Bağdat, 1969), ss. 86, 87, 95, 137, 159. Ömer materyallerinin çoğunu *Ahbâr el-Abbâs*'den edinmiştir. Ayrıca bakınız et-Taberî, de Goeje edisyonu, II, 1931-1989. Ebu Sareya için bakınız İbnü'l-Esir, *Kâmil*, V, 173-4; *Uyûn el-Hadâ'ik*, s. 345; Miskeveyh, *Tecârib*, s.419; C. van Arendonk, *Les Débuts de l'Imâmat Zaidite* (Leiden, 1960), ss. 96-7. Hafızadaki bu gelenekle ilgili olarak; el-Memun da meselelerini Kuran ve *sunna*'ya uygun olarak halletme sözü verdi. Bakınız el-Caşiyyârî, *Kitâbü'l-Vüzera vel'Küttâb* (Kahire, 1938) s. 279.

El-Memun politikasının ilk hareketi Ali yanlısı bir duruş benimsemek ve Haşimi ailesini, bu yönelimi ve onun veraset üzerindeki otoritesini kabul etmeye zorlamak suretiyle birlik ve beraberliği restore etmektir. El-Memun, resmi Abbasi rengi, siyahın, Ali [tarafhtarlarının rengi] yeşil lehinde terkedilmesini gerekli gördü. Değişiklik kabul olur olmaz o, yeniden siyah giyinmeye geri döndü. El-Memun bunun dışında, etkili olmayan girişimlerde de bulundu. 819 ve 826 arası dönemde onun, Bişr b. İyas el-Merîsî gibi alimlere danıştığı ve yaratılmış Kuran öğretisini resmi bir inanç yapma konusunda müzakereler yaptığı, fakat onun ilk etkili hareketinin, yine kendisinin camilerde halife Muaviye'yi kınama hazırlıkları yaptığı 826 senesine kadar ulaşmadığı bilinmektedir. El-Memun'un tasarısının Muaviye'nin kendisi ile bir ilgisi yoktu ancak bu, Ali yanlısı duruşu ispat etmenin bir yoluydu. Bu durum ayrıca *ehl-i Horasan* tarafından güçlü bir şekilde benimsenen Ali muhalifi duruşa karşı bir meydan okumaydı da. Bu deklarasyona muhalif düşüncede olan, El-Memun'un baş kadısı Yahya İbn Aksam, bu durumun *ümme*t ve *ehl-i Horasan* arasında kargaşaya neden olacağı ve halifenin partizan katılımlardan kaçınmasının daha akıllıca olacağı noktasında uyarılar yaptı.

Ertesi sene El-Memun Ali'nin, Muhammed'in diğer tüm arkadaşlarına ve *Raşidûn* halifelerine üstünlüğünü iddia ve yaratılmış Kuran öğretisi lehinde desteğini ilan etti. 830 yılında el-Memun bildik namaz ritüellerinde yeni varyasyonlar deklare etti ve [namaz başlangıcında] üç tekbir getirilmesini emretti. O ayrıca bir tür geçici evlilik olan *mut'a*'yı yasal addetti ki, bu iki kriter de Ali taraftarlarının dini görüşleriyle örtüşüyordu. Bu dini politika idare dışında, *ulema* çevrelerinde, dehşete sebep olurken idare içinde de Yahya İbn Aksam tarafından muhalefet gördü. 832 yılında Yahya'nın görevden alınması ve onun yerine Ahmed İbn Ebî Dû'âd'ın getirilmesiyle el-Memun'un planının ilerleme sürecinde yeni bir dönemin sinyali verildi. 833 yılında el-Memun, devlet memurları ve dini liderleri, dini ritüel ve öğreti hususlarında kendi dini görüşleri ve otoritesini kabul etmeye zorlamak için *mihne* ya da sorguya başladı¹⁴. Halifeliğin ideolojik otoritesini restore etmeye yönelik genel çabanın

¹⁴ El-Memun'un dini politikasının tam değerlendirme ve yorumlaması için bakınız Sourdel, '*La politique religieuse...*'. Ayrıca bakınız W. M. Watt, 'The Political Attitudes of the Mu'tazilah', *Journal of the Royal Asiatic Society*, S. V. (1963), 38-57; J. van Ess, 'Ibn Kullâb und die Mihna', *Oriens*, XVII-XIX (1967), 92-142; W. M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden, 1897), ss. 52-5; İbn Tayfûr, *Tarih-i Bağdat* (Bağdat, 1968), ss. 30, 42, 50; İbn Tagrıberdi, *el-Nücum*, II, 187, 201, 203, 213; et-Taberi, *Tarih*, Hüseyiniye edisyonu, X, 278-9, 281; el-Mesudî, *el-Muruc*, IV, 40-I; el-Beyhaki, *Kitab el-Mehâsin vel-mesâvi*, F. Schwally,

bir parçası olmasının yanı sıra *mihne*, halifenin otoritesine karşı *kitap* ve *sünnetin* üstünlüğü iddiasında olan *ehl-i Horasanın* siyasi aktivizmine yönelik de bir karşılıktı. Sehl'in hareketi ve *mihnenin* dini konuları arasındaki yakın ilişki, ilgili konular ve insanlara dair sıkı bir çalışma sırasında ortaya çıkacaktır.

Sorgulama

Sorgulamada el-Memun'un görevlileri *kadı* gruplarını ve *hadis* âlimlerini, onların Kuran'ın yaratılmışlığı hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak sorguladılar. Yalnızca, bu öğretiye katılanların resmi konumlarını sürdürmelerine izin verilecek; ve kabul etmeyenler ise rızıklarını, fiziki güvenliklerini ve hatta hayatlarını dahi kaybedebilecekti. Kaynaklarımız, resmi sorgulamaya maruz kalan ve bunlar içinde otuz biri hakkında biyografik bilginin mevcut olduğu, toplamda kırk sekiz kişilik bir liste verir¹⁵.

Sorgulanan ilk grup yedi kişilik bir grup idi ki bunların tamamı el-Memun'un öğretisini kabul etmeye karar verdi ve şüphesiz beklentisi içinde oldukları üzere seçilip ayrıldılar. Yedi kişi içinde bulunan, el-Vakıdî'nin yazarı Muhammed İbn Sa'd, Yezid İbn Harun'un *müstemlisi* Ebû Müslim, Yahya İbn Maîn, Zuheyr İbn Harb ve Ahmed İbn ed-Devrekî meşhur gelenekçiler ve âlimlerdi. Üçü seçkin Arap ailelerinin *mevalisi* idi. Burada yanlışlıkla sayılan Yezid İbn Harun Buhara'da doğmuş ve Bağdat'a gelmeden önce Vasîd'da yaşamıştı. O, *emr-i bil maruf* topluluğu arasında zikredilmiştir.

Bu ilk başarıdan sonra el-Memun, aralarında, kendilerinden ciddi bir muhalefet beklenen insanların bulunduğu, yirmi beş Bağdatlıdan mürekkep ikinci bir gruba yöneldi. Bu grup aynı zamanda *hadis* konusunda uzman olan kişilerden oluşuyordu. Bu insanların dördü ya da hâkimler/yargıçlar şunlardı: Bağdat *kadısı* Bişr İbn el-Velîd el-Kındî; Halife Ömer'in, Rakka *kadısı* olan bir torunu; Rey ve Mısır *kadısı* el-Fazl İbn Gânim; ve evvelce Merv *kadılığı* yapmış olan en-Nasr İbn Şumeyl. Ez-Zeyyâl İbn el-Haysem, el-Anbâr valiliği yapmıştı. Yine grup içinde iki *mevali* vardı. Grup dâhilinde aralarında Horasan kökenli olan sekiz kişi şunlardır: Nesâ'dan Ebû Nasr et-Temmâr; Belh'ten Kuteybe İbn

ed. (Giessen, 1902), s. 151; İbn el-Murteza, *Die Classen der Mu'taziliten*, S. Diwald-Wilzer, ed. (Weisbaden, 1961), ss. 64-5; Miskeveyh, *Tecârib*, s. 463; *Uyun el-Hada'ik*, s. 370.

¹⁵ El-Memun'un hakimiyet döneminde *mihne* için bakınız Patton, *Ahmed İbn Hanbal*, et-Taberî, *Tarih*, Hüseyiniye edisyonu, X, 284 vd.; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, V, 222-6; Miskeveyh, *Tecârib*, ss. 465 vd.; el-Kındî, s. 451. Ayrıca *mihne*ye dahil olan insanlar hakkında yeni ilave yorumlar için bakınız, El-Hatib, *Tarih-i Bağdat* (Beyrut, 1966), V, 177; XII, 349.

Saîd; ve de tümü Mervli yada Mervlilerin soyundan gelen, Ahmed İbn Hanbel, Huzaî kabilesinden İshak İbn Ebî İsrail, el-Fazl İbn Gânim, Muhammed İbn Hâtim, Muhammed İbn Nûh ve en-Nasr İbn Şumeyl. Ahmed İbn Hanbel yeni yönetimin kurulmasıyla Bağdat'a gelen bir adamın oğlu ve ilk başlarda Horasan'da Abbasi davasını oluşturan insanlardan birinin torunuydu.

Şiddetli baskıya maruz kalan, bu gruptaki insanların yalnızca bir kaç halifenin fikrine direndi. Dört kişinin kısa bir süre için hapsedildiği söylenir: Ahmed İbn Hanbel, Muhammed İbn Nûh, el-Hasan İbn Hûmed Seccâde ve el-Kavâriî. Et-Taberî'ye göre karşı çıkanlar bunların yalnızca ikisiydi: her ikisi de Mervli olan Ahmed İbn Hanbel ve Muhammed İbn Nûh. Biyografik kaynaklar el-Fazl İbn Gânim, Bîşr İbn el-Velîd ve Ali İbn Ce'd'in de yaratılmış Kuran öğretisini kabul etmeyi reddettiklerini ekler. Böylece *mihnenin* ilk ayağında Mervli insanlar kayda değer bir grup oluşturdu ve *mihnenin*, hiçbir suretle, yalnızca bu grupta sınırlı kalmamasına rağmen el-Memun'a karşı dini muhalefetin liderleri olarak davalardan kurtuldular.

Diğer taraftan dini muhalefet, açık bir şekilde, yönetim politikası aleyhindeki halk gösterileriyle birbirine bağlıdır. Ahmed İbn Hanbel, 'sokaklarda "Allah'ın olan hiçbir şey yaratılmamıştır ve Kuran Allah'ındır" sloganını ifşa eden onun *amme* ve *kavkâsını* (sıradan vatandaşlar ve ayak takımı) bir araya getiren bir hizibin lideri...' sayılıyordu. Tıpkı Horasanlı vaizler gibi Horasanlı âlimler de gürültücü yandaş bir kalabalığa sahipti¹⁶.

Kalabalık grup kapsamında değilse de başka iki kişinin daha yine bu sırada sorgulandığı kaydedilmiştir. Affan İbn Müslim Bağdat'ta ikamet eden bir *mevlâ* idi; Ebu Hasan ez-Ziyadî ise evvelce Bağdat *kadısı* idi. Onların biyografileri, her ikisinin de el-Memun'un fikrini kabul etmeyi reddettiklerine dair bize malumat vermektedir.

Benzer davalar eyaletlerde devam ettirildi. Dımaşk'ta, *kadı* Ebu Mûşir tereddütte kaldı fakat sonunda el-Memun'la aynı fikirde olmayı reddetti. Kûfe'de, dört kişinin sorgulandığı bilinmektedir. Bunlardan biri Mâlik İbn İsmail bir *mevlâ* idi. Bir diğeri ise, yeni fikri kabul etmeyi reddeden, ileri gelen bir hadisçi olan el-Fazl İbn Dukayn ise *el-emr-i bil maruf* hareketinde aktifti. 819-820 yıllarındaki bir Bağdat ziyaretinde el-Fazl, Bağdat sokaklarında,

¹⁶ İbn el-Murtezâ, *Die Klassen der Mu'taziliten*, S. Diwald-Wilzer, ed. (Wiesbaden, 1961), s.124. El-Câhiz, 813 yılında el-Memun'a karşı el-Emin için savaşan kalabalığın Mutezile karşı olduğunu bildirir. Bu bir anakronizm olmalıdır. Bakınız Sourdel, 'La politique religieuse...', s. 32.

askerin birinin bir kadını taciz etmesini engellemeye çalıştığı için tevkif edildi ve halifenin önüne getirildi.

Mihne daha sonra el-Mutasım ve el-Vasık dönemlerinde de devam etti. Mısır'da kalabalık bir âlim, hadisçi, hukukçu topluluğu ve başkaları sorgulandı, ancak bu dönemde beş dava dikkat çekmektedir. Ali el-Medinî büyük bir hadis âlimi olarak bilinir. Yusuf İbn Yahya el-Buveyti ünlü bir hukuk âlimi ve el-Vasık tarafından, sorgulanması için Mısır'dan Samarra'ya getirilen eş-Şafi'nin yakın bir arkadaşıydı. Kûfe kadısı Hasan b. Muhammed el-Mervezî *ehl-i Horasan*'dan biriydi. Nueym İbn Hammad ise daha enteresan bir kişiliktir. O Huza'î kabilesinin bir üyesi, Mervli, *ehl-i Horasan*'dan biri ve Ahmed İbn Hanbel'in tabilerinden idi. Bu üç kişi yeni fikri kabul etmeyi reddetti; üçü de hapsedildi ve hapiste öldüler. Sonraları *mihne* daha az insana dokundu ancak bu insanların hepsi daha şiddetli bir kovuşturmayaya maruz kaldı ve tamamı daha kararlı bir şekilde direniş gösterdi¹⁷.

Bu dönemdeki beşinci şahsiyet Ahmed İbn Nasr ibn Mâlik idi. Huza'î kabilesine mensup olan Ahmed, Horasan'daki Abbasi görevlilerinden birinin torunu, son derece saygın bir *hadis* âlimi ve Ahmed İbn Hanbel'in tabisi idi. Kendisini sünnete adanmıştı, o yaratılmış Kuran fikrine karşı açık bir şekilde muhalefet etti ve Sehl zamanındaki *el emr-i bil-ma'rûf* hareketinin liderlerinden idi. El-Vasık döneminde, Ahmed halifenin dini politikasına karşı yapılan muhalefetin gayri resmi lideri haline geldi ve 845-846 yılında *el emr-i bil-ma'rûf* hareketini yeniden canlandırmaya karar verdi. O yandaşlarından bir *bay'a* veya siyasi ve dini sadakat yemini aldı, "İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama"ya dair niyetini deklare etti ve bir isyan organize etmeye girişti. Onun adamları olan, Bağdat'ın batı tarafında Tâlib ve doğu tarafında Ebu Harun el-Sarrac para dağıttı ve mevzubahis isyanı organize etti. İsyân için organize edilen adamlar arasında Horasanlı bir Arap olan emniyet teşkilatının (police) lideri İshak İbn İbrahim'in hizmetindeki adamlar, kabile şefleri, Ahmed'in

¹⁷ *Mihne*ye dahil edilen insanlar hakkındaki biyografik eserler arasında şunlar mevcuttur; ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Haydarabat, h. 1328); İbn Hacer el-Askalanî, *Tezhibü'l-Tezhib*, XII cilt (Haydarabat h. 1328). El-Hatib, *Tarih-i Bağdat*, XIV cilt; İbnü'l-İmâd, *Sazarat ez-Zehb* (Kudüs, h. 1350), II, 44, 46-8, 56, 64, 68-72, 85, 94-8. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, ed., E. Sachau, IX cilt (Leiden, 1905-21); İbn Tagriberdi, *en-Nucûm ez-Zahîre*, II, 222, 229, 252, 254, 260, 272, 276-7, 303, 306; es-Subkî, *Tabakat eş-Şafîyye* (Kahire, 1964), II, 162-5; es-Samanî, *el-Ensâb* (Haydarabad, 1966), II, 366-7; III, 73-4; V, 392-393; el-Vâkî, *Ahbarü'l-Küdat*, (Kahire, 1947-50), III, 191, 291-2, 272-3, 326. Sayfa numaraları belirtilmeyen eserler için, kaynaklara, alfabetik olarak ve ya uygun içerik tabloları vasıtasıyla başvurulmalıdır.

mahalle halkı ve Benû el-Eşrî kabilesinden insanlar vardı. Anlaştıkları işaret olan, davulların çalınması üzerine komplocular Halifelîğe karşı başkaldıracaktı.

Amatör hareket başarısızlıkla nihayet buldu. Benû el-Eşrî kabilesinden iki adam içki yüzünden afallamış oldukları için işareti yanlış gün verdi. Emniyet gücünün dikkati celp olundu ve Ahmed'le birlikte başkaları da ele verildi. Yandaşlarının yirmi dokuzu hapis olundu, Ahmed'in evinde bir araştırma yapıldı ve hiçbir silah bulunamamasına rağmen Ahmed halife tarafından sorgulanmak üzere Samarra'ya götürüldü.

Samarra'da, Ahmed komplo için değil, ancak dini görüşleri yüzünden sorguya çekildi. Halife görüşüne boyun eğmeyi reddeden Ahmed mahkûm ve ardından idam edildi; başı, halifeye muhalefet edenlerin akıbeti hakkında başkalarını ihtar etmek için kamuda sergilendi, Ahmed şehit oldu¹⁸.

Ümmet ve İdare

Mihne olayları, erken IX. yüzyıl İslami toplumsal ve ayrılıkçı hareketlerin gelişimi noktasında önemli kavrayışlar edinmemizi sağlamakta ve halife otoritesinin, dini konulardaki mahiyeti ve sınırları hakkındaki üstü kapalı tartışmaları açığa çıkartmaktadır. Yine *mihne* göstermektedir ki, hukuki ve kuramsal otoriteye karşı el-Memun'un var olan iddiaları karşısındaki muhalefetin liderliği, evvelce Bağdat sokaklarında onun kendisine muhalefet eden Horasanlı[ların yaşadığı] muhitten gelmekteydi. Mervli pek çok âlimin, Ahmed İbn Hanbel ve Ahmed İbn Nasr'ın liderliğinde, halk gösterilerine ve *el emr-i bil-ma'rûf* hareketine katılımı, hadisçilerin dini öğretileri ve *ehl-i Horasan*'ın siyasi aktivizminin tek bir hareketin parçaları olduğunu göstermektedir. Yeni bir sosyo-dini hareket oluşturmak amacıyla, erken IX. yüzyıl krizleri, siyasi ve dini ilkelere yönelik olarak halifelîğe karşı muharip muhalefet niteliğine sahip Horasanlı geleneğini hadisçi[lere özgü] dini tutumlarla birleştirmiştir.

Bu yeni hareket, izleyen yüzyılda, Hanbeli hukuk okulunun yapısına büründü. Ahmed İbn Hanbel'in öğretileri, yeni bir hukuk ve hadis külliyyatının temelleri haline gelmesi için derlendi ki, bu mezkûr yeni okulda, dini düşünürler

¹⁸ Et-Taberi, *Tarih*, Hüseyiniyye edisyonu, XI, 15-17; de Goeje ed., III, 1343; İbn Kesir, *el-Bidâya*, XI, 303-6; Miskeveyh, *Tecarib*, s. 529; el-Azdî, *Tarih-i Mevsil*, s. 341; İbn el-Esir, *Kâmil*, V, 273-4; İbn Tagriberdi, *el-Nucüm* II, 259; El-Hatib, *Tarih-i Bağdat*, V, 173 vd; İbn Hacer, *Tezhib*, I, 87.

hocanın [İbn Hanbel] ilkelerine sadık kaldı ve bu ilkeleri, bunların takipçileri, öğrenciler, dinleyiciler, ziyaretçiler ve kamu için yorumladılar. Dahası bu yeni okul popülaritesini devam ettirdi ve sahip olduğu aktivist siyasi mirası korudu. Kalabalıklara vaazlar veren nutuklar atan Hanbeli hatipleri ya da *vaizleri* Bağdat halkını siyasi ve dini sorularla meşgul etmeye/kafalarını karıştırmaya devam etti.

Horasanlılar, âlimler ve halifelik arasındaki gündem halifeliğin dini otoritesinin mahiyeti ve itaat zorunluluğunun sınırları idi. El-Memun tarafından benimsenen Şii görüşe muhalif olarak Horasanlıların yaygın sloganları, Kuran'ın buyruklarının ve *sünnetin*, siyasi ve hatta dini bağlılığın yerini aldığı – İslam akidelerini takip etmeyen bir halifenin sadakat talep edemeyeceğini ve Müslüman cemaatinin İslam'ı yüceltmekten bizzat sorumlu olduğu - düşüncesini barındırıyordu. *Ulemanın* ve özellikle İbn Hanbel'in daha açık görüşleri aslında benzerdi. Hadisçilerin görüşleri dikkate alındığında görülüyor ki, İslamî dinî yükümlülükler halife beyanlarından değil ancak ve ancak cemaatin ileri gelen âlimleri tarafından hatırlama, yorumlama ve açıklama suretiyle Kuran ve *hadisten* alınmıştır. Hadisçiler, halifeliğin doğruluğu ve hukuku yücelteceğini ümit etti, fakat İslamî takvanın nihai gayesi olarak hukukun Halifenin de ötesinde [Halifeyi de aşan] bir konuma sahip olması dolayısıyla onun muhteviyatını tanımlamadı.

Bu görüşün siyasi yansımaları [doğurguları] oldukça incelikliydi. Ahmed İbn Hanbel'e göre, *ulemanın* görevi hukuku revize edip onu korumak ve bütün Müslümanların görevi de “İyiliği emretmek ve kötülükten nefyetmek”, yani, Halifelik bu şekilde yapsın veya yapmasın hukuku yüceltmek idi. Bununla beraber, genel manada, Ahmed devlet mekanizması noktasında halifenin otoritesine muhalefet etmedi. Hanbeliler İslam'ın gerçek halifeleri olarak Abbasi *devletine* sadık kaldı. Bir Müslüman, hukuk namına, spesifik bir konuda Halifeliğe riayet etmeyebilir ancak rejime karşı isyan edemezdi¹⁹. Ahmed'in görüşlerinin kastı halifelerin dini konulardaki otoritesinin sınırlarını çizmek ve Ahmed'in kendisi bunu açık bir dille ifade etmiş olmasa da laik ve dini otorite arasında pratik bir ayrımı[n varlığını] kabul etmekte.

Açıkça söze dökülmeyen bu izhar derin imalar barındırıyordu. IX. yüzyılın ortaları itibariyle dini prensipler için gerçekleştirilen faal militanlık geleneği – ehl-i Horasan tarafından somutlaştırılan bir gelenek – dini bir bakış açısı kazanmıştı. Bu gelişme *amaca mahsus* militanlığı, tüm, *ümme*t ve halifelik

¹⁹ *Encyclopaedia of Islam*, yeni ed., Ahmed İbn Hanbel maddesi.

telakkisinin radikal bir revizyonla değiştirdi. *Hadîse* olan dini sadakatin artması ve doktrin ve otorite üzerine yapılan uzun mücadele Müslümanların *ümme*t telakkisini, geleneği muhafaza eden ve hukuku inceden inceye işleyen bu özel dini âlimlerin liderliği altında, halifeden bağımsız bir şekilde formüle edilen dini prensiplere sadakat üzerine kurulan bir cemaat olarak belirginleştirdi. Siyasi aktivizmi, kitlesel dini bir hareketi ve bilimsel ve dini bir çalışma prensibi olarak hukuk okulunu birleştiren geç dokuzuncu – ve erken onuncu – yüzyıl Hanbelizmi, İslam âlemindeki dini ve siyasi kurumların farklılaşmasında yeni bir aşamaya işaret ediyordu. Hanbelizm, halifelige karşı muharip muhalefet potansiyelini Sünni İslam'ın özüne soktu. Bundan sonra halifelik, onunla en yakın şekilde özdeleşmiş olan bu Müslümanlar için bile, artık biricik kimlik sembolü ya da organize olmuş/düzenleyici biricik kurum değildi. *Ümmetin* kendisi artık, dini inançlarla form kazanmış bağımsız ve farklılaşmış bir kuruluş/birim idi – varlığını devam ettiren sosyal bir kitle artık halifeligin sembolik liderliği ile ilgili değildi.

Öyle görünüyor ki, Hanbeli hukuk okulunun kristalizasyonu, belirli bir İslam algısına sahip dini kitlelerin, ayrıca onun liderlerinin [bu algının ortaya çıkmasına öncülük edenlerin] tanınması ve [bu algı dâhilinde mevcut olan] inançların doğruluğunun onaylanması noktasında toplumsal olarak kabul görmüş vasıtaların – artık halifelige, dini kimliğin biricik temsilcisi olarak bakmayabilen toplulukların – husule geldiği bir süreçle tamamlanmıştır. Nihayetinde halifelik kurumu, ne İslam'ın özünün ne de bir din âlimleri kitlesinin daha tekâmül etmediği, henüz erken bir dönemde tasarlanmıştı, ancak IX. yüzyılın ortaları itibariyle Sünni cemaatin oluşumu, bütünlümlü bir toplum ve halifelik noktasında konsantre olmuş [görüş birliğine varmış] dini kimliğe sahip sâbık İslam dünyasının sınırlarının ötesine geçmişti. Peygamber ailesinin soyu üzerinden devam eden halifelik, hala müminlerin nihai birliğini ve onların inancının, tarihsel olarak süregelen bir toplum içerisindeki, iştikakını (derivation) ifade ediyordu. Halifelerin, İslam *ümme*tinin başları – İslam toplumunun tüm eylemlerinden sorumlu olan, İslam âlemindeki tek otorite – olmasına rağmen ve de din ve politika birliğinin teoride var olmasına rağmen, gerçekte İslam [dünyası] bu ilk birlik çağının çok ötesine geçmişti.

Kilise ve Devlet

İslamî kurumların gelişimi noktasında, politikalar ve dinin ilk tanımlamasından, politik ve dini hayatın organize olmuş ve kısmen otonom birimler içerisindeki farklılaşmasına geldik. Muhammed'in liderliğindeki ilk yönetimde ve halifeliğin ilk on yıllarında, İslam toplumuna mensup olmak, İslami kimliğin hem dini hem de siyasi yönlerini temsil eden tek kişi-halife-li bir devlet düzenine katılımı gerektiriyordu. Tanımlamaya çalıştığım süreç – muhalif toplum ve halifelikle ilgili çıkarların ortaya çıkışı, halifeliğin bağımsız bir toplumsal hayatı kabulü ve sonraları da dine dayanmış olan siyasi olarak aktif bir toplumun husule gelmesi – itibariyle, İslam toplumları, halifelik yönetim biçimi hariç, gelişti. IX. yüzyılın ortaları itibariyle de *ehl-i Horasan* ve Sünni gelenekçiler halife otoritesinin din içerisindeki sınırlarını test etmişlerdi.

Dini ve toplumsal kurumların, siyasal bir kurum olan halifelikten bu ilk farklılaşması sonraki yüzyıllarda gittikçe daha derin ve dana açık bir şekilde büyüdü. Sonraki yüzyıllarda, belirtmiş olduğumuz üzere, halife siyasi gücünü *pratikte*, -sözde İslam'a sadık rejimler de olsalar- seküler askeri ve yönetsel rejimler lehinde kaybetti. Aynı zamanda pek çok, Sünni ve Şii, dini topluluk, devletler ve imparatorluklardan bağımsız sosyo-dini hayatın, dini olarak örgütlenmiş pek çok formunu geliştirdi. Dört bir taraftaki Müslümanlar, bir yandan, bir rejimin tebaası olarak tanımlana gelmişken, diğer yandan, bir veya bir başka dini grubun – Sunni bir hukuk okulu, Şii mezhebi ya da Sufi tarikatının – takipçileri olarak tanımlanmışlardır. Yüzyılların sebep olduğu bu vetire hakkında çok az şey biliyoruz ve İslam'ın sosyal tarihindeki en önemli boşluklardan biri bu derin farklılaşmanın keşfinin daha ileriye götürülmesidir. *Ulema*, onun din telakkisi, değerleri ve politika ve devlete karşı tutumlarını bilmeye ihtiyacımız var. Bilmek durumunda olduğumuz şey ise *Ulema* devletin alanından ayrılan dine ne ölçüde bir alan genişliği tanıdı?

İkinci olarak, dini hayatın sosyal yapısı hakkında daha derinlemesine bir araştırma gereklidir. Dini topluluklar nasıl organize oluyordu? *Ulema*'nın bunlar içerisinde oynadığı rol neydi? Halkla ne çeşit ilişkileri vardı? Dini ve mezhebi hüviyetler Müslüman toplumuna ne ölçüde nüfuz etmişti? Ve tabii ki, *Ulema* ve organize olmuş tarikatçı toplulukların Müslüman toplumlarının devam eden hayatı üzerinde oynadığı sosyal ve dini fonksiyonlar neydi?

Üçüncü olarak ise, Müslüman toplumlar ve İslam devletleri arasındaki ilişkilere ilişkin sorular mevcuttur. Bu ilişkiler farklı rejimler altında ve farklı

yerlerde nasıl şekillendi; zamanla nasıl değişti? *Ulema* devletin gelişimini ne ölçüde etkiledi? Devlet ulema ve tarikatlar üzerinde ne ölçüde bir kontrole sahipti?

Son olarak, evvelce incelediğimiz üzere din ve devlet arasındaki temel farklılaşma ve onun daha sonraki İslami yüzyıllarda alt bölümlenmelerinden – belirtildiği üzere değerler, örgütlenme ve bireysel ve de Müslüman tarikatlar ve İslam devletleri arasındaki fonksiyonlar noktasındaki farklılıklar – dolayı İslam âleminde kilise ve devlet arasındaki bir farklılaşmadan söz etmemeli miyiz? Bu durum ne erken halifelikle ilgili olarak İslamistlerin tespit ettiği, o birliği ne de Hristiyan Avrupa’da vazih olan tam kurumsal farklılaşmayı göstermiyorsa şayet, İslam âlemindeki durumu nasıl tarif edebilir ve açıklayabiliriz? Bu mesele önemlidir. İslam dünyasındaki ‘din’ ve ‘devlet’ biçimlerinin batıdaki ‘devlet’ ve ‘kilise’nin olduğundan epeyce farklı olmasına rağmen İslam toplumu, eğer kendi öz teorisindeki gibi değilse şayet, gerçekte, içerisindeki dini ve siyasi kurumların ayrı olduğu toplumlardan biridir. Bu gerçeğin, rejimlerin işleyişine, toplumların yapılarına ve mümin Müslüman kimsenin bireysel durumuna dair doğurguları, İslâm’ın bütün bünyesine nüfuz etmiştir.