

Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi*

John A. Nawas

ÇEV.: Mustafa Akgül

Ankara Üni., Doktora Öğrencisi

ÖZET

Bu makale, yazarın 1993 yılında Hollanda Nijmegen'deki Katolik Üniversitesinde hazırlamış olduğu "Al-Ma'mun: Mihna and Caliphate" adlı doktora tezine dayanmaktadır. Yazarın bu çalışması, 1994 yılında *International Journal of Middle East Studies* adlı ilmî bir dergide yayınlanmıştır. Yazar tarafından üç alt başlıkta incelenen konu, Me'mûn'un Mutezili ve Şii olduğu için Mihne'yi başlattığına ilişkin iddiaların kanıtlarını ortaya koymaktadır. Bu sürecin önemli aktörlerinden birisi olan Halife Me'mûn'un, Mihne'yi başlatmasının nedenleri üzerinde duran yazar, halifeliğin otoritesi konusunda birtakım kaygılar taşıyan Memûn'un, valisi İshak b. İbrahim'e gönderdiği Mihne mektuplarından da bahsetmektedir. İslam tarihinde Mihne diye bilinen ve geride acı hatıralar bırakan bir dönemi özet olarak tasvir etmesi açısından çalışma önem arz etmektedir. Mihne'yle ilgili ana kaynakların tümünü (72 adet) topladığını ifade eden yazarın araştırmada pek çok çalışmadan istifade ettiği dikkat çekmektedir. Köşeli parantez içerisinde verilen bilgi ve notlar çevirene aittir. Arapça ve diğer dillerdeki kitap ve şahıs isimlerinin yazımında ve kaynakların gösteriminde metnin aslındaki usule riayet edilmiştir.

Me'mûn'un Mutezili görüşlere sempati duyduğu şeklindedir. İkincisi halifenin

* Bu makale John A. Nawas tarafından "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna" başlığı altında yazılmış, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 4 (Nov., 1994), pp. 615-629. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

KAYNAKÇA

Nawas, John, "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 8 (2015/8), ss. 145-162.

Giriş

Yedinci Abbasi halifesi Abdullâh el-Me'mûn (halifelik yılları 813-833) entelektüel ufkunun genişliği ve düşünce özgürlüğüne verdiği önemle meşhur oldu. Tarihçiler onu, genellikle İslam'ın altın çağı ile birlikte zikrederler. Onun bu muhteşem imajı, 827'de Kur'an'ın mahlûk olduğu doktrini ve Mihne konusunda almış olduğu kararlarla gölgelenmiştir. Mihne, yani engizisyon, bu doktrini itiraz etmeden kabul etmeyi sağlamak için planlandı. Mihne, İslam tarihinde benzeri görülmemiş bir olay olarak Me'mûn'un 833 yılında ani ölümünden sadece dört ay önce başlatıldı ve onun iki yakın halefi, Mu'tasım ve Vâsık ile devam etti. Nihayet onuncu Abbasi halifesi Mutevekkil Mihne'yi ortadan kaldırdı. 16 yıl süren Mihne uygulamaları böylece sona ermiş oldu.

Me'mûn'un beklenmedik ve görünüşte despotik ve tek taraflı hareketlerini açıklamak için üç temel görüş ortaya atılmıştır. Onlardan birincisi;

Şia'ya yakın davranması, onun Şiilikle anılmasına neden olduğu biçimindedir. Üçüncüsü ise bir halifenin dinî ve dünyevi tüm işlerde, hükmünü emin bir şekilde ileri sürüp icra etmesini sağlayan şeyin, yüce ve tartışılmaz otoritesine dayanmış olduğunu öngörür.

Âlimlerin pek çoğu tam olarak değilse de bu üç açıklamadan başkalarının yaşamını ötekileştirmeyen şıklardan birini veya bir kaçını tercih ederler. Ama onların tercihi çoğu kez önemli olarak gösterilir. Detaylı bir inceleme için seçilen ana kaynaklar başkalarına ait uygulamaları Me'mûn'a atfettiler. Mesele yeniden derinlemesine incelendi. Kaynaklar¹ detaylı bir şekilde kronolojik bir sıra kullanılarak yöntem ve kavramsallaştırma içerisinde düzenlemelerle birleştirildi. Kesin sonuçlara ulaşmak için yoğun bir gayret sarf edildi.

Doktrinin yürürlüğe konulması ve onun zorla kabul ettirilmesi emri eş zamanlı gerçekleşmedi; ilk altı yılın son üç yılının öncesinde meydana geldi. Çoğu kez münferit bir olay olarak gerçekleşmesine rağmen Mihne'yi işleme almadılar. Zira Me'mûn'u, Mihne'yi başlatma kararını vermesine sevk eden amiller; onu, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu (Halku'l-Kur'ân) ilan etmesine gö-

türen koşullardan tamamen farklı olmuş da olabilir. Bu farklılığın sürdürüldüğünden emin olmak için kaynaklar, sistematik olarak iki defa mercek altına alındı. Bu emirnameye dair malumat incelenir incelenmez, sonrasında Mihne'ye ilişkin bilgiler bir kez daha gözden geçirildi. Bu uygulamanın iki yöntemle sağlanması yapıldı: Birinci sağlama, erken dönem tarihçilerinin önemli ölçüde "Halku'l-Kur'ân" doktrinine itibar etmediklerini, zikretmeye değer bulmadıklarını gösterdi.² Mihne, muhtemelen sonradan gelen ulema tarafından duyguları kamçılıyıcı, etkileyici bir vakıa olarak dikkat çektiğinden önemli bir olay hâline getirilmiştir. İkincisi ise Me'mun'un doğrudan doğruya ve açıkça Mutezili olduğuna ilişkin varsayım ve halifelik yetkisinin üzerinde bir şahsiyet olduğunu test etmek için farklı şekilde hiç kullanılmayan araçlar sağladı. Malzemenin büyük bir kısmı, tarihçilerin Mutezile'nin münhasıran "Halku'l-Kur'ân" görüşünü desteklemek için neler söyledikleriyle bağlantılı bir açıklama olarak kullanıldı. Materyallerin hepsi Mihne ve etrafında gelişen olaylar hakkında ana kaynakların söylediklerinden açıkça esinlenmiş ve öne çıkan halifelik otoritesine dair Me'mûn'un görüşü hakkındaki

146

1. Konu ile ilgili çağdaş yazarlar tarafından belirtilen tüm birincil kaynakları topladım. 72 kaynağın yer aldığı bu "ana liste", genel ve bölge tarihçilerini de (42 adet) tüm Arap standart kaynakları da dâhil olmak üzere içine alan kroniklerden oluşur. (Ya'kûbî, Taberî, Mes'ûdî, vd.); biyografik sözlükler ve nesebe ait (ensab kitapları) çalışmalar (16 adet); âdâb kitapları (4 adet), teorik eserler (8 adet); diğer çalışmalar (1 adet); ve müdevvenler (1 adet). Kapsam alanı, Mihne'nin kendisinden 17. yy.'a kadar olan bir dönemi kapsar.

2. Birincil kaynaklar, bu doktrinin ilanı hakkında çok az şey bildirir. Onu çevreleyen koşullar ya da Me'mûn'un bunu neden yayımlayıp yürürlüğe koyduğuna dair herhangi bir şey söylemediler. Kaynakların hepsi halifenin, "Halku'l-Kur'ân" görüşünü 827 yılında halka ilan ettiğini söylerler." Azhara'l-kavl bi-halki'l-Kur'ân (اظهر القول بخلق القرآن) Ayrıca onlar, Me'mûn'un bu görüşünü, halka başka bir yıl değil de niçin 827'de ilan ettiğine dair herhangi bir ipucu vermezler.

hipotezle bağlantılı olarak temellendirilmiştir.

MUTEZİLİ OLDUĞUNA İLİŞKİN KANIT

Me'mûn'un Mutezile'den etkilendiğini öne süren varsayıma dayanan bilim adamları içerisinde özellikle dikkat çekenleri; Emin, Hitti, Kennedy, Patton ve Watt'tır.¹ Bu varsayımın sebeplerinden birincisi, Me'mûn'un Mutezile'nin meşhur bir zümresiyle samimi dost olması idi. İkincisi, "Halku'l-Kur'ân" görüşü Mutezile'nin temel bir ilkesiydi ve bu doktrin, diğer konular üzerinde de her iki tarafın görüşlerinin tam olarak birbirleriyle daha çok örtüştüğünü gösterdi.

Aslında halifenin, Mutezile'nin önde gelen bir zümresiyle yakın bağlantı içinde olması ve bu bağı koruyup devam ettirmesi önemli bir kanıttır. Örneğin Me'mûn'un hocası Ebû'l-Huzeyl el-Allâf² önemli bir Mutezili idi ve kaynaklar, Me'mûn'un bu şahsiyet hakkında söylemiş olduğu övgü dolu şiirleri (methiyeleri) aktarmaktadır.³ Ayrıca halifenin, meşhur Mutezili-

lerden Nazzâm,⁴ Fuvatî⁵ ve Sumâme ibn Eşres'le⁶ yakın münasebetleri bulunduğunu anlatılır. Son arzusu ve vasiyetinde Me'mûn'un, kardeşi ve halefi Mu'tasım'a Mutezile'nin diğer önemli bir ismi olan İbn Ebî Duâd'ı⁷ yanına danışman olarak alması gerektiği hususundaki tavsiyesini kaynaklardan okuruz. Ayrıca kaynaklar bize Me'mûn'un Mutezili çevrelerin dışındaki kimselerle de aynı derecede güçlü ve samimi bağlara sahip olduğundan bahsetmektedir. Ancak bunlar içerisinde bir kısmının Mutezile karşıtı oldukları söylenir. Örnek vermek gerekirse halife, Bişr el-Merîsî'nin⁸ cenaze namazını kıldırmıştır. Rivayete göre Bişr, kendi kelami düşüncesini ortaya koyup Mutezili düşüncenin temel ilkelerine aykırı düşen Dırâr b. Amr'ın görüşlerinin savunucusu ve destekçisi olduğu için kovulmuş ve köşe bucak saklanmak zorunda kalmıştır.⁹ Yahyâ

147

1. Ahmed Amin, *Duhâ'l-Islâm*, 3 vols. (Kahire: Mektebetu'n-Nahda el-Mısriyye 1933-36), 3: 98, 159. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 10th ed. (London: Macmillan Press 1970), 429; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman 1986), 163-64; Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: E. J. Brill 1897), 52; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1973), 145.
2. Ebû Hanîfe ibn Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, ed. Hasan ez-Zeyn (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Hadîs, 1988), 396.
3. Ahmed ibn Yahyâ ibnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, ed. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961), 49.

4. Ebû'l-Hasan Alî ibnu'l-Huseyn ibn "Alî el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve'l-Meâdîn el-Cevher*, 4 vols. (Beyrut: Dâru'l-Endulus, 1983), 4: 227.
5. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 61.
6. Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed ibn Muhammed ibn Ebî Bekr ibn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân ve'l-Enbâ Ebnâ' ez-Zamân*, 8 vols., ed. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sekâfa, nd.), 6:177; Ebû'l-Fadah Muhammed ibn Abdül-Kerîm ibn Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2 vols., ed. Muhammed Seyyid Keylânî (Kahire: Mustafâ al-Halabî, 1979), 1: 71.
7. Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, 3rd series, ed. Michael Jan de Goeje (Leiden: E. J. Brill 1879-1901), 3: 1139. Ayrıca İbn Ebî Duâd'ın hayatıyla ilgili bölüm İbn Hallikân'ın rivayetinde kaydedilmiştir. (*Vefeyât*, 1: 84).
8. Michael Jan de Goeje ve Paul de Jong, eds., *Kitâb el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâr el-Hakâik* (Leiden: E. J. Brill 1869), 380.
9. Josef van Ess, "Dirar ibn Amr und die 'Cah-

b. Eksem, Mutezile'ye düşman biri idi. Me'mûn'un danışmanlığını yaptı. Me'mûn ona çok saygı duymaktaydı. Yahya, onun yanında yüksek bir itibara sahipti.¹ Halifenin bu doktrinini (Halku'l-Kur'ân) ilan etmesini, Mutezile'ye olan sempatisinden kaynaklandığı şeklindeki düşünce bu nedenle ciddiye alınmaz.

Bize ulaşan rivayetlerde halife ve Mutezile'nin esasa ilişkin konularda epey bir ortak görüşe sahip olduğu, bu hipotezin akla yatkın olması için de (inandırıcılık açısından) muhtemelen böyle sağlam bir temele dayandığı ifade edilmektedir. Bazı tarihçiler biraz daha ileri giderek Me'mûn'u kolaylıkla Mutezili biri olarak etiketlediler.²

148

miya': Biographie einer vergessenen Schule", Der Islam 43 (1967): 241-79; *age.*, 44 (1968): 1-70, 318-20; hususi olarak 30 ff. (çev. notu. Ayrıca bkz. Cûsemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 391; Kadî Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, 61; *Hayyât*, 201).

1. Benim karşılaştığım iki hadisede bu durum şöyle aksettirilmiştir. Biri, Emevî halifesi Muaviye'ye lanet okuma (sövme) hususunun Me'mun'un kararıyla ilişkilendirilmesi. İbn Eksem, gereksiz tecessüsleri harekete geçirecek tehlikelere karşı halifeyi ikaz ederek Me'mûn'u bunu yapmaktan vazgeçirdi. Me'mûn bu tavsiyeye kulak verdi. Bkz. Ahmed ibn Ebî Tâhir Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, ed. H. Keller (Leipzig: Harrassowitz 1908), 91-92. Diğer bir neden de Yahyâ ibn Eksem, halifeyi mut'a evliliği için verdiği onaydan vazgeçirmeyi başardı. Bkz. Ebû Bekr Ahmed ibn Alî, el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15 vols. (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, nd.), 14: 199-200.
2. Son dönem kaynakların birkaçı, özetle Me'mûn'un bir Mutezili olduğunu iddia etti; örneğin Hanbeli tarihçi Ebû'l-Felâh Abdu'l-Hayy ibnu'l-İmâd bunu söyleyenlerden biri idi, *Şezerâtuz-Zehab*, 8, vols., (Beirut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde), 2: 39. Yine mezhepler tarihçisi el-Bağdâdî de Me'mûn'un Mutezili olduğu görüşündedir. Onun Mutezili olmasına etkisi olan Sumâme b. Eşres

Mes'ûdî,³ Me'mûn'un hilafetinin ilk döneminde de Mutezile'nin temel prensiplerinden olan Allah'ın birliği (*Tevhid*) konusundaki görüşleri ile ödül ve ceza (*el-Va'd ve'l-Va'îd*) esasının biliniyor olduğunu ifade eder. Ya'kûbî'nin⁴ de belirttiği üzere, halife 833 yılında Şam'da iken Mutezile'nin ilkelerinden olan 'tevhid ve adalet' hakkında insanları sorgulamaya başlamıştı. Nihayet Mihne ile ilgili mektuplarında⁵ Allah'ın sonsuz birliğini (*Tevhid*) önemle vurguladı. O, bu ilkeyi Mutezile gibi "Halku'l-Kur'ân" doktrinini istidlal etmek için kullandı.

Bu mülahazalar Me'mûn'la Mutezile'nin sahip olduğu görüşlerin ortak bir temele dayandığı izlenimini doğurdu. Ancak bu durum ilk ortaya çıktığı şekildeki gibi yekpare değildi. İbn Ebî Tâhir Tayfûr, Me'mûn'un hilafeti ile ilgili ilk kaynaklardan biridir. Onun dinî düşüncesi hakkındaki en ayrıntılı bilgileri bize vermektedir. Bize Sumâme b. Eşres tarafından yapılan bir açıklamayı, Me'mûn'un, Mutezili düşüncenin temel esaslarından önemli bir ilkesi olan indeterminizmi (belirlenemezlik) terk etmiş olduğu rivaye-

tarafından ikna edilmesi olduğunu sözlerine ekler. Bkz. Ebû Mansûr el-Kâhir ibn Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, ed. Muhammed el-Kevserî (Kahire: Mektebu'n-Neşru's-Sekafe el-İslâmiyye, 1948), 103. Ayrıca Me'mûn'un ismi, İbn Murtazâ'nın *Tabakâtu'l-Mutezile*'sinde de (122,127), iddiaya göre Mutezili görüşlere sahip olan halifelerin listesinde yer alır. Ancak ayrıntı verilmemiştir.

3. el-Mes'ûdî, *Murûc*, 4: 227.

4. Ahmed ibn Ebî Ya'kûb ibn Ca'fer ibn Vehb ibn Vâdih, el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2 vols. (Beirut: Dâru Sâdir, nd.), 2: 467-68.

5. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1112 ff.

tini aktarır.¹ Bu ifade özellikle önemlidir. Çünkü İbn Eşres meşhur bir Mutezili ve Me'mûn'un yakınında olan birisidir. Ayrıca İbn Ebî Tâhir Tayfûr, iki farklı nedenden dolayı Me'mûn'un kendini bir Murcie olarak ilan ettiğini, bir yorumdan dolayı Mutezililerden ayrıldığını söylemektedir.²

Bu çelişkiler yumağında resmedebildiğiniz tek bir sonuç vardır; o da halifenin kelami görüşlerinin eklektik olmasıdır. En azından bu durum onu, katıksız bir Mutezili olduğu iddiasına karşı savunur. Tamamen Mutezile'ye olan sadakatının dışında dinî bir doktrini yayımlayan biri olarak kendini yalnız bırakır. Aynı durum halifenin inatla sarıldığı "Halku'l-Kur'ân" doktrini içinde geçerlidir. "Halku'l-Kur'ân" doktrini, Me'mûn'un halifeliği boyunca oldukça popüler ve yaygın olarak müzakere edilen bir husustu. Hiçbir suretle özellikle Mutezileye mahsus bir mesele olmadı.³

Mihne ile ilgili mektuplarında Me'mûn, doktrinin kabulü açısından iki farklı çizgide argüman kullandı. Bu yönüyle de Mutezili düşünceden ayrılır.⁴ O argümanlardan biri, seç-

kin ve ünlü fakih Ebû Hanîfe –ki halife onun mezhebi hakkında bilgi sahibi idi–⁵ ile ilişkilendirilmişti ve maddele- rin ontolojik durumlarıyla ilgili sağlam bir temele dayanmıştı. Hareket noktası olarak Tanrı'nın bir tabiatı olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin aksine Ebû Hanîfe, Allah'tan başka her şeyin mahiyeti gereği yaratılmış olduğunu savundu. Dolayısıyla Kur'an kitabının fiziksel bir nesne olarak mahlûk olduğunu ileri sürdü.⁶ Bir diğer çizgideki delil ise Mu'tezile ya da Hanefi kaynaklarının, bazı Kur'an ayetlerinde geçen ifadeleri yorumlayışlarının mı buna neden olduğu hususunun bilinmemesidir. Bu ifadelerde Kur'an, "kılınmış şey" (*ce'ale*) ve mahlûkiyeti zorunlu olan şey olarak zikredilmiştir.

Varsayımlara bakıldığında, Me'mûn'un "Halku'l-Kur'ân" doktrinini ilan etmesinde Mutezile'nin etkisinin olduğu görülür. Mihne emrinin yayınlanmasıyla ilgili olarak ilk el kaynaklarda bu olayı Mutezile'yle ilişkilendirebilecek hiçbir bilgi ortaya çıkarılamamıştır.⁷

149

sı gerektiği sonucuna ulaşmıştı.

1. İbn Ebî Tâhir Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 66.
2. *Age.*, 82, 86. Van Ess tarafından yapılan benzer bir yorum için, "Dirâr ibn 'Amr", 34.
3. Örneğin Mutezili olmayan mütekellimun tarafından doktrinin varyantları için bkz. Josef van Ess, "Ibn Kullab und die Mihna", *Oriens* 18-19 (1967): 92-142 (Son dönemlerde Fransızcaya çevrildi ve *Arabica*'da 37 [1990]: 173-233) yayımlandı.
4. Me'mûn'un da kullandığı Mutezili argüman, Allah'ın mutlak birliği, Kur'an'ın ezeli olmadığı hakkındaki iddianın temel dayanak noktası oldu. Eğer böyle bir şey olsaydı sonradan olan bir madde (Kur'an), Allah'ın bir sıfatını (ezelilik) paylaşmış olacaktı. Dolayısıyla bu da Allah'ın mutlak birliğini ihlal ederdi. Bu nedenle Mutezile, Kur'an'ın yaratılmış olma-

5. Cemâluddîn Ebî'l-Muhâsin Yûsuf ibn Tagriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, 16 vols. (Kahire: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmî, 1929-72), 2: 225, bize şunu aktarır: Me'mûn, Ebû Hanîfe mezhebinden fıkhıdaki (*berâ'e*) konusunda ayrılır. Ayrıca bu duruma Martin Hinds tarafından da atıf yapılmıştır, bkz. "Mihna", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.
6. Ebû Hanîfe'nin (gayr-i mahlûk) Kur'an hakkındaki kanıtları ve Mutezili görüşle olan farklılıkları için bkz. Wilferd Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran" in *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, ed. J. M. Barral (Leiden: E. J. Brill 1974), 504-25, esp. 511.
7. Ahmed ibn Ebî Du'âd, Me'mûn'un hilafeti döneminde de onun ölümünden sonra da

Muhtemelen Me'mûn, Mutezile'nin içerisinde yer alan nazariyeci kelmacıları kendine daha yakın ve uyumlu gördüğünden onlarla olan ortaklığını sürdürdü. Hiç kuşkusuz o, bazı fikirlerini Mutezile ile paylaştı. Anlaşılan o ki onun düşünce dünyası onların etkisinde kalmış. Ancak bu, nedensel bir ilişkiyi (sebe-sonuç ilişkisini) oluşturma açısından dağlar kadar farklıdır. Her şey enine boyuna incelendiğinde sonuç, halifenin yapmış olduğu icraatlara temel açıklama olarak öne sürülen Mutezililik varsayımlarının reddedilmesi gerektiği haklı bir kanıt olarak görülmektedir.¹

Mihne sorgulamalarına katıldı ve sorguya çekenler içerisinde yer aldı. Ancak o, bir dizi sorgucudan biri idi. İlmî birikimi zayıf olan Mu'tasım'ın hilafeti döneminde belki de çok daha etkin bir rol oynamasına rağmen hiçbir yerde bizzat Me'mûn tarafından verilen emirle onun arasında bağ kuracak bir malzeme bulamadım.

150

1. Me'mûn'la Mutezile arasındaki irtibat son derece kemiklemişti. Ancak bunun nedenleri bilinmemektedir. Bu görüşteki ısrarının köklerini, Mutezile'yi "zalimler" olarak sayan ve Me'mûn'u maceraperest ve onlarla danışıklı iş yapan veya tamamen onun emirlerini yerine getiren biri olarak gören Sünni tarihçi jenerasyonunda aramak gerekir. Örneğin İbnu'l-Cevzî, Me'mûn'un doktrinle Mihne'nin her ikisini de birlikte uygulamaya koymakta isteksiz olduğunu, ancak Mutezile'nin baskısı sonucunda bu kararı verdiğini ifade eder. Bkz. Ebû'l-Ferec Abdu'r-Rahmân ibnu'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed ibn Hanbel*, ed. Muhammed Emîn el-Hancî el-Kutubî, (Beyrut: Hancî ve'l-Hamdân, nd.), 309. Keza Me'mûn'un gönülsüzlüğü Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed ez-Zehebî tarafından da belirtilmiştir, *Tercemetu'l-İmâm Ahmed*, ed. A. M. Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Maârif li't-tibâ'a, 1946), 40. İbn Tagriberdî ve Safedî, her ikisi de halifenin felsefi bir birikime sahip olduğundan ve Mutezile tarafından bu bilimlere önem verildiğinden; sonunda da bu durumun onu "Halku'l-Kur'ân" doktrinine, hatalı bir yola sürüklediğinden bahsederler. Bkz. İbn

Şİİ OLDUĞUNA İLİŞKİN KANIT

Şii varsayımının savunucuları tarafından kullanılan bir dizi argümanla, *Mutezili* olduğunu kabul edenler tarafından yapılan açıklamaların bir kısmı birbirine benzemektedir. Yani, onun uygulamalarının altında Şiiliğe olan bağlılığı, sadakati yatıyordu. Klasik ve yaygın olarak halifenin genel dinî politikası konusuna atfedilmiş makalesinde Sourdel,² şu dört hususa vurgu yapar. Onun bu vurgusu, halifenin görüşleri ile Şia'nın görüşleri arasında yakın bir benzerlik bulunduğunu kanıtlamaktadır. Bu hususlar; mut'a nikahı, halifenin Alioğulları'na taraftarlığı, *tekbir* alınışının ritüel biçimi ve imamet meselesidir.

Sourdel; mut'anın, muvakkat evliliğin bir şekli olduğunu, sadece Şii gelenekte bulunduğunu, Me'mûn'un uzun istişareler sonucunda bu evliliğin cevazını ilan etmesinin onda Şii temayül-lerin bulunduğu dair bir kanıt teşkil ettiğini ileri sürer. Bu husus, halifenin mut'a konusundaki duruşundan farklı olarak onun politik dinî eğilimleri hak-

Tagriberdî, *en-Nucûm*, 2: 225; Halîl ibn Aybek es-Safedî, *el-Vâfi fi'l-Vefeyât*, 2 2 vols., ed. D. Krawulsky (Wiesbaden: Franz Steiner, 1982), 17: 655. Subkî de aynı ana fikri kullanır ancak Me'mûn'un felsefe ve tabii bilimlerdeki vukufiyetinin yüzeyselliği nedeniyle onun bu doktrinini bu nedenden dolayı kabul ettiği görüşüne atıfta bulunmaktan vazgeçer. Bkz. Tâcuddîn Ebî Nasr Abdu'l-Vehhâb ibn Alî ibn 'Abdu'l-Kâfi, es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyetu'l-Kubrâ*, 10 vols., ed. Mahmûd et-Tannahî ve Abdu'l-Fettâh el-Hilv (Kahire: Dâru İhyâ'ul-Kutubu'l-'Arabiyye, 1964), 2: 56-57.

2. Dominique Sourdel, "La politique religieuse du calife "Abbaside al-Ma'mun", *Revue des etudes Islamiques* 30 (1962): 27-48.

kında bize çok fazla bir şey söylemez. Evliliğin bu formu çağlar boyunca değişiklikleriyle hep var olmuştur. Heffening bir zamanlar bazı Şii grupların –içlerinde Şiiilerin hâlâ önemli bir kanadını oluşturan bir kısım Zeydilerin de bulunduğu– buna karşı olduğunu ve onların Sünni gruplar tarafından da onaylandığını kaleme almıştır.¹ Bununla birlikte Heffening, halife zamanında mut'a hakkındaki görüşlerin standartlaştırıldığını ve Me'mûn'un mut'a konusundaki tutumu nedeniyle onun "Kesinlikle Şii görüşlere taraftar birisi olarak görüldüğünü ifade eder."² İlginç bir şekilde Hatîb el-Bağdâdî de³ –onun rivaye-

1. Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v., "Mut'a", (W. Heffening).

2. *Age*.

3. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 14: 199-200. [Çev. Notu: Me'mûn, hilafeti döneminde mut'anın helal olmasının halka bildirilmesini emretti. Bu yüzden Muhammed bin Mansûr ve Ebû'l-Ayna' Me'mûn'un yanına vardılar, Me'mûn dişlerini fırçalıyordu (İbn-i Hallaka'nın dediğine göre) ve öfkeli olduğu hâlde şu sözü mırıldanıyordu: "Resulullah'ın (sas.) ve Ebû Bekr'in zamanında iki mut'a vardı, ben onları nehyediyorum." Sonra (şu sözü diyeni kast ederek) şöyle dedi: "Ya Cuâl, sen kimsin ki Resulullah'ın (sas.) ve Ebû Bekr'in yaptığı bir şeyi nehyedesin!" Muhammed bin Mansûr onunla konuşmak isteyince Ebû'l-Ayna' ona işaretle, Me'mûn'un bu sözden kastı Ömer bin Hattâb'tır, şimdi onunla konuşmak zamanı değildir diyerek konuşmaksızın Me'mûn'un yanından ayrıldılar. Sonra Yahyâ bin Eksem Me'mûn'un yanına varıp onunla baş başa kalınca vuku bulacak fitneden onu sakındırdı ve şöyle dedi:

"Halk bu sözle (mut'ayı caiz kılmakla) İslam'da büyük bir şeyin başgösterdiğini zannedecektir. Çünkü onların yanında, mut'ayı caiz kılmayı ilan etmekle zınayı caiz kılmak arasında bir fark yoktur." Yahyâ sürekli bu sözleri onun kulağına fısıldıyordu. Nihayet Me'mûn kanardan ve sultanlığından korkarak aldığı karardan vazgeçti. Bkz. el-Mûsevî, Abdu'l-Huseyn Şerefuddîn (ö. 1377), *Mesâilü Fıkhiyye*, [Karşılaştırmalı Fikhi Meseleler, çe-

ti Sourdel tarafından kullanılmıştı– halifenin, Alî b. Ebî Tâlib'in mut'aya karşı çıktığını ilk kez Yahyâ b. Eksem'den öğrendiğini; bu nedenle Me'mûn'un (mut'anın) cevazını ilan etme fikrinden vazgeçtiğini bize aktarır. Tüm bu belirsizlikler ışığında şu sonuca varılabilir: Halife, görüşleri farklı olsa da hususi bir şekil üzerinde bu evliliğin cevazı düşüncesindeydi.⁴ Sonrasında peygamberin damadına olan derin saygısından bu kanaatini değiştirdi. Konuya delil sayılabilecek Ali'nin Şiiilerce üstün görülme iddiasının dışında herhangi bir kanıtta elde edilememiştir.

Hiç şüphenez olmasın Me'mûn, Alî b. Ebî Tâlib'in hatırasına saygı gösterdi; O, onun "Peygamber'den sonra gelen en faziletli insan"⁵ olduğunu beyan etti. Ulema, bu beyanı ve Me'mûn'un Ehl-i Beyt'e olan sevgisini ispat etmek için diğer bir kanıtı kullanmıştı.⁶ En ö-

viri: Fahrettin Altan, *Mihr* yay., Kum 1999, s. 97.].

4. Daha sonra Sünni çevrelerin gündemine de giren mut'a ile ilgili görüşler geniş bir yelpazede idi. Bu konu hakkında bkz. Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991), index s.v. "Mut'a."

5. Me'mûn aynen bunu söyledi. Bkz. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1099; Ebû Zekeriyâ Yezîd ibn Muhammed ibn İyâs el-Kâsım el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, ed. 'Ali Habîbe (Kahire: Dâru't-Tahrîr li't-Tab' ve'n-Neşr, 1967), 373; Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, ed. Michael Jan de Goeje (Leiden: E. J. Brill 1871), 463; *Kitâbu'l-Uyûn*, 370. Halka yapılan bu açıklama yaklaşık 819 yılında söylemiş olduğu şeyin yeniden ifade ediliş biçimiydi. O, Ali'nin faziletini ifade etmeyi mutlaka selefi, ilk dönem Müslümanlarını alçaltmaya yol açmayacağını belirtti. (İbn Ebî Tâhir Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 75-79).

6. Me'mûn ile Ali taraftarları arasındaki bağlan-

nemli delili de 817'de Ehl-i Beyt'ten Alî ibn Mûsâ er-Rızâ'nın halifenin varisi olarak atanmasıydı. Şiilik ve Alî bin Ebî Tâlib arasındaki asırlık bağlantı ışığında Me'mûn'un Ehl-i Beyt sevgisinden onun tam olarak Şia taraftarı olduğu anlamını çıkarmak neredeyse kaçınılmazdır. Ancak bu durum, Şiiliğin birtakım öğretilerinin henüz tam olarak billurlaşmamış olduğu bir zamanın retrojeksiyonudur;¹ bu mantık (tümevarım), nedenselliğin sınırlarının ötesine geçmiş olsa bile. Daha muhafazakâr bir tutumda şudur: Me'mûn'un, Ehl-i Beyt'e (Alioğulları'na) olan sempatisi inkâr edilemeyecek seviyede güçlüydü. Bu kuvvetli duygular, Alioğulları'nı –o sülalenin, Haşimilerin mütemmim bir cüzü olarak gördüğü²– kabulünün bir yansıması idi. Haşimiler telafisi gereken pek çok haksızlığa uğradı. Ana akım olan Ehl-i Beyt'e yeniden eski konumunu kazandırmak ise halifelik kurumunun yararına olan bir husustu.

Tarih yazarları tekbir ritüeline ilişkin (Allâhu Ekber ile ilgili telaffuzun) iki bölüm naklederler. İlki cenaze ritüe-

tıya dair en ayrıntılı tartışma Francesco Gabrieli tarafından hazırlanmıştır. *Al-Ma'mun e gli 'Alidi* (Leipzig: Verlag Eduard Pfeiffer, 1929).

1. Cf., Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press 1974), vol. 1, *The Classical Age of Islam*, 481, n. 2.
2. Alî ibn Mûsâ er-Rızâ'nın vâris olarak belirtildiği belgede biz, halifenin Alioğulları'nı tıpkı Haşimi soyu gibi saydığını ve Ehl-i Beyt'i Abbasilerin yeğenleri olarak kabul ettiğini okuruz. Atama mektubunun bir surti, Ebû'l-Hasan Alî ibn İsâ ibn Ebî'l-Feth el-Erbilî'nin (ö. 693) *Keşfu'l-Gumme bi-Ma'rifeti'l-Eimme*'sinde bulunmaktadır. 4 vols., ed. Hâşim er-Rusulî, (Kum: el-Matba'a el-İlmiyye, 1961-62), 3: 123 ff.

line ilişkindir. Sourdel doğru bir biçimde onun son isteğine ve vasiyetine, cenazesinde istenilen şeyin Şiilerce kabul edilmiş olan (ölçüt) beş tekbirin söylenmiş olmasına işaret eder.³ Tekbirlerin sayısının önemi ve anlamı oldukça açıktır. Bununla birlikte, ikinci bölümün anlatılması sırasında daha da belirgin hâle gelecektir.

832 yılında Me'mûn, Bağdat valisine askerlerin günlük vakit namazlarından sonra ek olarak üç defa tekbir getirmelerini emretti.⁴ Sourdel, bu ilave tekbirleri Şia'nın bir uygulaması olarak yorumlar. Bu yorumun, Fatîmi fakihlerinden Kadı en-Nu'mân tarafından nakledilen bir rivayete dayandığını ifade eder. Bize de üç tekbirin namazın bitişindeki selamdan sonra söylenmesi gerektiği Ca'fer-i Sâdık tarafından öğütüldüğü rivayet edilir.⁵ Bu nakil, ayrıca Ca'fer-i Sâdık'ın önerdiği üç tekbirin, Sâdık'ın namaz bitiminde tavsiye etti-

3. Şiilerin kurallarla belirlenmiş beş tekbiri; önemli bir şahsiyetin, kişinin cenaze namazını kılması sırasında aynı sayıyı kullanma inanışından ileri gelmekte idi. Bkz. Etan Kohlberg, "Some Shi'i Views of the Antediluvian World", *Studia Islamica* 52 (1980): 41-66, özellikle 62-63. Sünni fıkhi-hukuki mezhepler bu sayıyı kabul etmez, onların kuralına göre de dört tekbir alınmalıdır. Sünni yorumun biçimi için bkz. "Irene Grütter", *Arabische Bestattungsgebräuche in frühislamischer Zeit (nach Ibn Sa'd und Buhari)*, *Der Islam*, 31 (1954): 147-73; *age.*, *Der Islam*, 32 (1957): 79-104, 168-94, bilhassa pt. V ("Das Gebet über dem Toten").
4. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1105; el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 405; Ebû'l-Hasan 'Alî ibn Ebî'l-Karam Muhammed ibn Muhammed ibn Abdu'l-Vâhid eş-Şeybânî, İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 10 vols. (Beirut, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1983), 5: 220.
5. en-Nu'mân ibn Muhammed ibn Mansûr, el-Kâdî en-Nu'mân, *De'a'im el-Islam*, ed. 'Avad Feyzî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1951), 1: 205.

ği ayrıntılı bir şeklinin sadece küçük bir parçası olduğunu da derceder. Bu biçim çok sayıda dinî açıklamaları da içerir. Ca'fer-i Sâdık'ın tavsiyesi, bu şeklin tümüyle on kez tekrar edilmesiydi. Me'mûn'un emrinde, bu genişletilmiş biçimine yer verilmemiştir. Bir dizi örnek Şii metinlere göre, ayrıca selamdan sonraki tekbir sayısı sabit değildir ve 1-7 aralığında isteğe bağlıdır.¹ Eksik kalan somut kanıtın aksine, halifenin direktifiyle ilgili yorumun savunulması daha kolay olabilirdi. Kısaca söylemek gerekirse bu, Şiiilerin kendi propagandalarını yapmaktan daha çok Bizans İmparatorluğu'na karşı yapılan büyük sefer arefesinde, askerler arasında bazı dinî coşkuları uyandırmak amaçlıydı.²

İmamet meselesine gelince Sourdel ve diğer araştırmacılar; Me'mûn'un halifeye atfetmiş olduğu bu özelliklerle, Şiiilerin toplumun önderine ve imamına yüklemiş oldukları misyonun birbiriyle ilişkili olduğuna doğrudan işaret ettiler. Me'mûn, aslında tüm hilafeti boyunca yirmi yıla yayılan en az üç resmî belgede belirgin olarak imam ve halife unvan-

larını aynı kefeye koydu.³ Nagel⁴ bu anlayışın, Şiiiliğin Zeydi kanadına daha yakın olduğu kanaatindedir. Watt da bunun Şia'nın görüşünü yansıttığını, ilaveten "Halku'l-Kur'ân" doktriniyle bir bağlantısı bulunduğu düşüncesindedir.⁵

3. İlk kullanımı yaklaşık 813'te *Risâletü'l-Hamîs*'te ortaya çıktı. Bu kitap Ahmed Zekî Safvet'in *Cemheretu Resâili'l-Arab*'ında kaydedilmiştir. *Cemheretu Resâili'l-Arab*, 4 vols. (Kahire: Mustafâ el-Halebî, 1937), 3: 377-97. Alî ibn Mûsâ'nın 817'de vârisliği konusunda düzenlenen ikinci resmî belge, al-Irbilî, *Keşf*, 3: 123 ff. Üçüncüsü de Mihne'yi başlatan mektuplarda bulunmuştur; et-Taberî, *Târîh*, 3: 1112 ff.

4. Tilman Nagel, *Rechtleitung und Kalîfat: Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte. Studien zum Minderheitenproblem in Islam 2* (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, 1975), 386 ff.

5. Watt, *Formative Period*, 177-79. Watt'ın açıklaması son derece spekülatiftir. O, gayr-i mahlûk bir Kur'an'a karşı mahlûk olanın değerinin saygınlığı konusunda büyük bir fark olduğunu iddia eder. Örneğin biri, gayr-i mahlûk Kur'an'ı, Tanrı'nın kendisinin müdahale edebildiği zamandan bu yana değiştiremez. "Mahlûk bir Kur'an, aynı tesiri icra etmezdi [Gayr-i mahlûk bir Kur'an'da olduğu kadar] ve onun ahkâmından ilham alan bir imamın kararıyla reddediliyor olması benzer bir sakıncayı taşımazdı." (*Age.*, 179). Bir imam, "gerçek bir halife" olarak insanlığın üzerinde yükselir. Çünkü o, Tanrı tarafından seçilmiştir. Kur'an'a müdahale etmesi içinde ona, muhtemelen kendisine izin verilen insanüstü nitelikler bahşedilmiştir. Watt'ın görüşleri buraya kadar. Me'mûn'un imam ifadesini ilk kez kullanımı 814 yılları sonrasında değil de 813 tarihlerine rastladığından onun "Halku'l-Kur'ân" düşüncesini resmen açıklamasıyla imam kavramını kullanımı arasında bir bağlantı pek mümkün görülüyor. Daha ötesinde, Me'mûn'un kendisini daha üst bir statüye koyduğu veya bahis mevzu ettiğini gösteren herhangi bir kayıt veya rivayet de yoktur. Kur'an -veya bu konudaki hadislerde- ve onun Mihne mektuplarında atıfta bulunduğu her bir Kur'an ayeti onun tarafından kusursuz bir mantıkla ve metne sadık kalarak yorumlanmıştı. Watt'ın bu görüşü birtakım

1. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Ya'kûb el-Kulîni, *el-Usûl ve'l-Furû' mine'l-Kâfi*, 8 vols., ed. 'Alî Akbar al-Ghaffârî (Beyrut: Dâru'l-Adva', 1985), 3: 310, nos. 3 and 7; Ebû'l-Kâsım 'Alî ibnu'l-Huseyn el-Musavî, eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-İntisâr*, ed. Muhammed Rızâ es-Seyyid Hasan el-Horasan (Beyrut: Dâru'l-Adva', 1985), 40. Bu konudaki yardımı için Profesör Etan Kohlberg'e teşekkürlerimi sunarım.

2. Bir zamanlar Me'mûn'un emri üzerinde tefekkür ederken, Saddam Hüseyin'in 1991 Körfez Savaşı sırasında Irak bayrağına tekbir eklemesi olayı bana Me'mûn'un buyruğunu çağrıştırdı. Bu bölüme yapmış olduğu mahlûk katkısından dolayı Dr. Gauthier H. A. Juynboll'a teşekkür borçluyum.

Me'mûn, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi bir halife değildi,¹ resmî olarak imam unvanını kullanan tek hatta ilk Abbasi halifesi idi. Bu durum, nümizmatikler ve diğer kaynaklar tarafından kanıt olarak gösterilir.² Büyük bir ihtimalle imam unvanı, onun seleflerini kastetmekten çok Me'mûn'u ifade etti. Bununla birlikte o, en azından tüm hilafeti boyunca bu unvanı kullandı ve Mihne mektuplarında daha çok vurguladı. Can alıcı soru; haklı olarak Me'mûn'un görüşleriyle Şia'nın görüşlerinin bir rastlantı, neden veya etki olarak bir noktada birleştiği şeklindeki hususun yorumlanıp yorumlanmayacağıdır? Halifenin, Şia'ya duymuş olduğu sempati nedeniyle bu unvanı kullandığını ileri süren gerçek veya başka türlü herhangi bir kanıt yoktur.

154

gereklemlerle Hinds tarafından tenkit edilmiştir. Bkz. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v. "Mihna."

1. Sourdel, "La politique religieuse du calife", 37; Watt, *Formative Period*, 177; 'Abdu'l-Azîz ed-Dûrî, *el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-Evvel* (Beirut: Dâru't-Talia li't-tibâ'a ve'n-Neşr, 1945), 153, n. 5 ve Faruk Ömer, *Buhûsun fî't-Târîhi'l-'Abbâsi*, (Beirut: Dâru'l-Kalem li't-Tibâ'a, 1977), 222.
2. Albert Arazi ve Amikam El'ad, "L'epître a l'armée: al-Ma'mun et la seconde da'wa", *Studia Islamica* 66 (1988): 27-70; *age.*, 67 (1988): 29-73; sayfalar 47-48, n. 155'de Me'mûn'un Abbasi seleflerinin kendilerini resmî veya gayr-i resmî imam olarak zikrettiklerini gösteren tarihî ana kaynaklardaki atıfların uzun bir listesini bize verir. H. 193 (808-9) yılındaki meseleye ait tarihi gösteren ve üzerinde "el-İmam Muhammed [el-Emîn]" Me'mûn'un selefi yazısını taşıyan madenî bir para (sikke) ortaya çıkarıldı. Bkz. George C. Miles, *The Numismatic History of Rayy* (New York: American Numismatic Society, 1938), 90. Me'mûn da paraların bir kısmında "imam" unvanını kullanmıştı. Onların bazıları sonraki bir tarihe 818'e kadar gider. (*Age.*, 105).

Bu durum aşikârdır. Zira Şii-lik iddiası için ileri sürülen bu kanıt Mutezîlilik için yapılan varsayımlardan daha geniş bir temele dayanır. Ancak bu istidlali atlamalar hâlâ daha şü- mullü, mukni bir delilin ortaya konul- masını gerektirir. Yanlış yere konum- landırılan ilk Ehl-i Beyt taraftarlığı e- ğilimleri, tekbir sayısı, kesin olmayan i- mamet ve mut'a ile ilgili kanıt tutarsız- dır. İbraz edilen reddiyeler hariç ona at- fedilen Şii-lik varsayımının doğrudan bir sağlaması da Me'mûn'un "Halku'l- Kur'an"la ilgili görüşü ve Şii taraftarı olduğu düşüncesi arasındaki muva- fakattir. Madelung'un, Şiiliği temsil e- den kelamcılarının ideolojileriyle ilgili ti- tiz analizlerine bakılırsa Me'mûn za- manında varlığını sürdüren çoğu gru- bun Ca'fer-i Sâdık'ın öğretilerini ta- kip ettikleri görülür. Sâdık, Kur'an'ın gayr-i mahlûk olduğu görüşündey- di. Madelung'un, Mihne sürecinde iş- kenceye uğrayan Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûk olduğunu ikrar etme- sini isteyen kimselere karşı yaptığı sa- vunmayı anlatan bir tetkiki vardır.³ E-

3. Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: Walter de Gruyter, 1965), 153 ff. Me'mûn'un ölümünü izleyen dönemde muh- temelen Kur'an'ın mahlûk olduğu düşünce- sini taşıyan Mutezili fikirleri Şiiiler/Zeydiler kendi bünyelerine dâhil ettiler. Bkz. Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite The- ology", in *Le shiisme imamite: Colloque de Strasbourg* (Paris: Presses universitaires de France, 1970), 13-30; idem, "Imam al- Qasim ibn Ibrahim and Mutazilism", in *On Both Sides of Bab al-Mandab: Ethiopian, South-Arabian and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on His Ninetieth Birthday*, Transactions of the Swedish Research Insti- tute in Istanbul, vol. 2 (Stockholm, 1989), 39-48.

ğer halife, Şiilikle ilgili düşünce taşımış olsaydı onun Kur'an'ın mahlûk olması yerine gayr-ı mahlûk olduğunu ilan etmesi beklenirdi. Çünkü ortaya çıkan şeyler, o dönemlerde Şii gruplar arasında yaygın bir kanaat hâlini almıştı.

HALİFELİĞİN OTORİTESİ KONUSUNDA ME'MÛN'UN ENDİŞELERİ

Üçüncü varsayım –ki Me'mûn'un “Kur'an'ın mahlûk olduğu” doktrini- ni ve Mihne emrini ilanı konusunda üstün ve la yûs'el bir halife olarak sağlam bir yol tuttuğunu ifade eder– Lapidus, Crone ve Hinds'in eserlerinde en iyi şekilde dile getirilmiştir.¹ Me'mûn adına veya onun tarafından yazılmış orijinal gibi görünen nüshalardan dört belge bu kanıtın omurgasını teşkil eder. Bu belgelerin birincisi, kendi iktidarlarını ve meşruiyetlerini sağlamlaştırmak amacıyla yaklaşık 813'te yazılmış ve Abbasi halifeleri kanalıyla aktarılmış olan *Risâletu'l-Hamîs*'tir.² İkincisi, Alî ibn

1. Ira M. Lapidus, “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363-85; Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), esp. 93-96.

2. Safvet içinde, *Cemhere*, 377-97. O, bir diğer dipnotta da evvelki Abbasi halifeleri tarafından yazılan başka bir *Risâletu'l-Hamîs*'ten bahseder. Mektubun Fransızca bir tercümesi Arazî ve El'ad tarafından yapılmıştır. “L'epître a l'armee.” Cf. Nagel, *Rechtleitung*, 140 ff. O, Me'mûn'un *Risâle*'sinin bir tahlilini yapar. [Çev. Notu: “Hamîs başlıklı mektuplar, Abbasilerin ilk dönemlerinde, devletin en kabiliyetli kâtibi tarafından genel manada Abbasi hilafetinin meşruiyetini vurgulamak, özelde ise hâlihazırda halifenin övgüsünü yapıp ona destek sağlamak için re-

Mûsâ er-Rızâ'nın Me'mûn'un vârisi olarak atandığını gösteren 817'de halife tarafından yazılmış bir mektup;³ üçüncüsü, Mihne mektupları;⁴ dördüncüsü de halifenin vasiyetidir.⁵ Sonraki çalışmalar bu metinleri ayrı olarak ele almıştır. Ancak bu belgeler, Me'mûn'un iktidarının başlangıcından ölümüne kadar ki dönemde halifelik ile ilgili düşüncesini ortaya çıkarmak için bu makalede bir bütün olarak analiz edilmiş olacaktır. Me'mûn'un bu düşüncesi dikkat çekecek şekilde daha erken bir dönemde, yani 813'te iken belli idi ve yıllar boyunca da sabit kalmıştı.

Me'mûn, halifeyi Allah'ın ve peygamberin vekili olarak addediyordu. Bu konum ona bazı haklar veriyordu. Aynı zamanda bu durum ona, İslam toplumuna hizmette belirli görevleri yerine getirmeyi taahhüt ediyordu. Belirli yükümlülüklerle sahip olduğunu Halife Me'mûn da dile getirmişti.

Hükümdarlığı süresince üç kez halife kendini Allah'ın vekili (*halifetullah*) veya temsilcisi olarak ifade etti: İlki, veliahtı (vârisi) olarak er-

ayaya yönelik olarak kaleme alınırdı. Mesela Halife Me'mûn için kâtip Ahmed b. Yûsuf tarafından kaleme alınan bir mektup Horasan ahalisine okunmuştu.” Konu hakkında ayrıntılı değerlendirme için bkz. Kavak, Özgür, *Abbasi Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasî Nasihatnâme*, Klasik Yay., İst. 2012, s. 25, 78 no. lu dipnot].

3. Burada kullanılan metin, Erbilî tarafından nakledilen rivayettir. *Keşf*, 3;123 ff.; Crone ve Hinds, *God's Caliph*, app. 4'te Kalkaşandî'nin *Subhu'l-A'şâ*'sında bulunan başka bir varyantının İngilizce tercümesini vermiştir. Erbilî'nin rivayetinden daha düzgün ve tamdır. Bu nedenle farklılık gösterir.

4. Bu mektupların tam metni Taberî'de bulunmaktadır, *Târîh*, 3: 1112-21.

5. *Age.*, 3: 1136-40.

Rıza'yı atadığında, 817 yılında idi;¹ ikincisi, muhtemelen 818 veya 819 yıllarında Me'mûn'un valisi Hasan b. Sehl'e yazdığı mektupta;² üçüncüsü de 833'teki Mihne emrinde³ idi. Halife sadece Allah'ın vekili değil aynı zamanda Peygamber'in de vekili idi; Hz. Muhammed'in (sas.) onun cediti olması ve Peygamber'in haleflerinin de bu sıfatlarla zikredilmesi kendisi için bir referans oldu. Belâzurî'ye göre Me'mûn, kendisi için halifetullah deyimini yaklaşık olarak 825'te⁴ kullanmaya başlamıştı. Mihne emrine kadar halife, kendisini peygamberliğin varisi olarak vafetti.⁵

Aynı zamanda Me'mûn Allah'la kendisi arasında emsalsiz bir rabıta bulunduğunu iddia etti. Hasan b. Sehl'e gönderdiği mektupta o, Allah'ın kendisine düşüncelerini, himmetini ve amacını ilham ettiğini yazmıştı.⁶ Aynı zamanda çevresinde, farklı bir bağlam olsa da halife, er-Rızâ'nın veliaht olarak seçiminin Tanrı tarafından kendisine ilham edildiğini ifade etmişti.⁷ 833 yılında Me'mûn, Mihne hakkındaki ilk mektubunda Allah'ın ona özel ve "gizli bilgi" ve bununla birlikte siyasi güç tevdi ettiğini yazmıştı.⁸ O, diğerlerinden farklı olarak Allah'ı "gerçekte" tanımının mümkün olabileceği iddiasını da ortaya atmıştı.⁹

1. el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124.

2. Safvet, *Cemhere*, 426-27.

3. Et-Taberî, *Târîh*, 3: 1117.

4. Ahmed ibn Yahya ibn Cabir el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldan*, ed. Salahu'd-Din el-Muncid (Kahire: Mektebetu'n-Nahda al-Mısıriyye, 1957), 37.

5. Et-Taberî, *Târîh*, 3: 1112.

6. Safvet, *Cemhere*, 426-27.

7. el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124-25.

8. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1112-13.

9. *Age.*, 3: 1113.

Me'mûn'un kendisini, hem Allah'ın hem de Peygamber'in halifesi olarak algıladığını ifade etmesi Tanrı tarafından şekillendirilmiş halifelik geleneğiyle ilgili olarak yönetiminin ilk yıllarında yapmış olduğu bu izahla pekâlâ uyumludur.¹⁰ Doğrudan onun bir kişiyle, ilaveten bir kurumla bağlantılı olması Tanrı ve peygamberle yönetildiğini gösterir. Me'mûn'un kendisini İslam'ın siperi ve onun koruyucusu olarak görmesi sürpriz olmamalıdır.¹¹ Kardeşi Emin'in bu makama layık olmadığı (ehliyete sahip olmadığını)¹² ve er-Rıza'nın atanması ile ilgili¹³ olarak yapmış olduğu her iki açıklamada da gördüğümüz gibi halifelik makamının sahibi olarak onun faziletlerinden bahsedilmişti.

Me'mûn; halifenin, dinin ve hukukun koruyucusu olarak Tanrı tarafından görevlendirildiği düşüncesinde idi.¹⁴ Onun vazifesi kâfirlerle mücadele etmek, devletin birliğini korumak, dâhilî nifak eğilimlerine engel olmak, kamu düzenini ve güvenliğini muhafaza etmek, kutsal mekânlara (camilere) ulaşımın güvenliğini sağlamaktı.¹⁵ Halife, yaptığı eylemler için Allah'a karşı sorumluydu,¹⁶ Allah'ın emirlerini¹⁷ ve Peygamber'in buyruklarını¹⁸ icra edici bir işlevi vardı.

10. Safvet, *Cemhere*, 383 ff.; el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124-25.

11. Safvet, *Cemhere*, 383 ff.

12. *Age.*, 385.

13. el-Erbilî, *Keşf*, 3: 125.

14. el-Mes'ûdî, *Murûc*, 4: 332-34; et-Taberî, *Târîh*, 3: 1112; Safvet, *Cemhere*, 426-27.

15. el-Mes'ûdî, *Murûc*, 4: 332-34.

16. el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124-25.

17. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1117.

18. el-Belâzurî, *Futûh*, 37.

Toplum için neyin iyi olduğunu bilmesi halifenin büyüklüğünü ortaya koymaktaydı. Me'mûn'un aynı zamanda iyi bir eğitimci olduğu,¹ *Risâletu'l-Hamîs*'te² de belirtildiği üzere bu hususta üstlenmiş olduğu bir rolü ortaya koymuştu. Bir eğitimci olarak onun görevi, halkına irşat etmiş olduğu doğru yolda yürümelerini teminat altına alarak tebaasının ruhlarını kurtarmaktı.³ Aynı konsept, 20 yıl sonra Mihne emri bağlamında yeniden tekerrür etti.⁴ Halife, kendi idaresinde Peygamber'in sünnetini takip etmek⁵ ve tebaası için iyi bir davranış örneği fonksiyonunu göstermek zorundaydı.⁶ O, Tanrı'nın gazabından korkmalı ve gayretini Allah'ın rızasını elde etmeye yönlendirmeliydi.⁷ Allah korkusu ve O'na itaat, Me'mûn'un, iktidarı boyunca tekrar tekrar vurgulamış olduğu meselelerdi.⁸ Halife, kişisel heveslerinin ötesinde reayanın saadeti iyiliği için çalışmalı,⁹ adalet ilkesi ile hareket etmeliydi.¹⁰ Me'mûn ölüm yatağındaiken, Mu'tasım'ı, halka yumuşak huylulukla davranması ve hakkı (adaleti); güçlünün elinden alıp zayıfa vermesi için uyardı.¹¹

Me'mûn tarafından sürekli olarak vurgulanan diğer bir meselede, halkın halifeye itaat etme mecburiyetidir.¹² O-

nun emir ve isteklerine halkın itaat etmesi beklenirdi. O, kendisini hukukun üstünde gördü; güvenlik ve itaat etme hususuna dayalı olarak kılıç kullanılabilirliği düşüncesindeydi. Hatta Me'mûn, kimin hadis rivayetinde bulunup kimin bu hususta uygun olmadığına karar verme yetkisinin kendisinde olduğunu düşünüyordu.¹³ 816 tarihli bir rivayet Cehşiyârî tarafından kaydedilmiştir. Me'mûn ilk kez kendi yetkisinin üzerinde bir hâkim görevlendirmişti. Sonrasında özetle onu azletmişti. Çünkü onun verdiği bir karar, halifenin veziri Fazl b. Sehl'in aleyhine olmuştu.¹⁴

Halife, ya Bizans İmparatorluğu'na karşı askerî bir eylem planlarken ya da fetih sırasında¹⁵ Tarsus yakınlarında bir yerde geçici olarak ikamet ederken Mihne'yi emretti. Bu emir Bağdat Valisi İshâk ibn İbrâhîm'e sırayla, beş mektup olarak iletildi. Bu mektupların tümü halifenin hayatının son dört ayı içerisinde yazılmıştır. Gerçi bu mektupların ilki, Rebiu'l-Evvel 218 (Mart-Nisan 833) tarihini taşır.¹⁶ Beş tanesinden iki tanesi; ikincisi ve beşincisi kısa, öz ve anlamı kapalıdır.¹⁷ Ancak diğerleri, halife-

1. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1117.

2. Safvet, *Cemhere*, 383 ff.

3. *Age.*; el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124-25.

4. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1117.

5. el-Belâzurî, *Futûh*, 33.

6. el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124-25.

7. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1137.

8. el-Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 438; el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124-25; et-Taberî, *Târîh*, 3: 1117 ve 1138-39.

9. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1138.

10. el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124-25.

11. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1138.

12. Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 447-48;

Kitâbu'l-Uyûn, 358-59; et-Taberî, *Târîh*, 3: 1117; el-Erbilî, *Keşf*, 3: 124-25; Ebû'l-Fidâ ibn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10 vols. (Beyrut: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1966), 10: 250-51.

13. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1125-26.

14. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vuzerâ ve'l-Kuttâb*, ed. Mustafâ el-Sakkâ (Kahire: Mustafâ el-Halebî, 1980), 315-16.

15. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1132.

16. *Age.*, 3: 1116.

17. İkinci mektup (*age.*, 3: 1116) sırf valiye, bizzat halife tarafından sorgulanması için yedi kişinin gönderilmesini emrediyordu. Beşinci mektupta (*age.*, 3: 1131-32) Me'mûn; İshâk b. İbrâhîm'e, Bişr b. Velid'in sorgulanacak kişilerden biri olduğunun kendisine söylen-

fenin taktiksel hareketlerini, sonrasında ne yapacağını ve kendi çapında ne şekilde durduğunu gösterir.

İlk mektubun belki de en göze çarpan özelliği¹ onun muğlak olmasıdır. Bu müphemiyet muhtemelen maksatlı bir çeşit “deneme balonu”dur (halkın tepkisini öğrenmek için bir plan hakkında verilen ön haber). Bu mektup, sorgulamanın gerekçesini belirtmez. Doktrini kabul etmeyi reddedenlere karşı alınacak tedbirleri veya tamamen Mihne’ye maruz kalması gereken kimseleri işaret etmektedir. Aynı zamanda doktrini tasdik etmeyi reddedenlere karşı tehdit ifadeleri geçici, belirsiz ve anlaşılması güçtür: “Müminlerin Emiri (...) imanı şüphe içinde olanlara yardım aramaya memur değildir.”²

158

Genellemeler hakkında konuşmak gerekirse Me’mun, Allah hakkında cehalet ve körlüğe gömülmüş, O’na imanın, O’nun birliğinin ve O’nun dininin gerçek tabiatı hakkında dalalete sapmış olanların (...) Allah’ın kendisini tanıttığı gibi gerçeği idrak etmekten (...) ve O’nunla O’nun mahlûku [Kur’an] arasındaki ayrımı yapmaktan yoksun olan kimselerin yanlış düşüncelerini düzeltmeyi kendisinin önemli dinî bir va-

mesini emretti. Ayrıca onun, Kur’an ayetlerinden birini tefsir ederken hata ettiğini bildirmesini söyledi. İshâk b. İbrâhîm’den, daha önce vali tarafından sorgulananların hepsinin, ayrıca öncesinde Me’mûn’a gönderilmiş olan Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh’un dışındakiler de dâhil olmak üzere Tarsus’a gönderilmesi bu mektupta istenmiştir.

1. İlk mektubun tam metni Taberî’de bulunmaktadır. *Târîh*, 3: 1112-16; İbn Ebî Tâhir Tayfûr’da bu mektubun sadece başlangıç kısmı vardır. *Kitâbu Bağdâd*, 338 ff.
2. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1116.

zifesi olarak gördüğünü söyler.³ Bu ilk mektup; daha çok kendisine hizmet eden “yanlış yola sapmış destekçilerine” tahsis edilmiştir.⁴ Halifenin, Kur’an’dan başka bir delil ortaya koymaya çalışanlar olarak kastettiği kimseler; Kur’an’ı, fânî zaman içinde yaratılmış bir cisim olarak yorumlayan insanlardı.

Üçüncü mektup,⁵ birinci mektupta muğlak olarak anlatılan şeyleri daha net bir biçimde vurgulamaktadır. Bu mektupta halife, bizzat kendisinin sorguya çekmek istediği kimselerin isimlerini verir ve diğerlerinin de görevlerini listeleyerek onların neden bu fikirden vazgeçtiklerini ve bu doktrini kabul etmeyi niçin reddettiklerini bize bildirir. Üçüncü mektuptaki tehdidi oldukça belirgindir: “Müminlerin Emiri” diye mektubuna başlayan Me’mûn, şöyle devam eder: “Onların [doktrini kabul etmeyen kimselerin] sözlerine güvenme (şahitliklerini kabul etme). Yedi emin gibi güvendiğin bir mekânda onları tutman uygundur. Resmî istişaredeki şahitler ki onların sözleri veya ifadeleri güvenilir olarak yorumlanır ya da halkın yaşantısı üzerinde söz sahibi ve otorite olan kanaat önderleri bu resmî soruşturmaya dâhil edilmiştir.”⁶ Bu mektupta da halife, “Halku’l-Kur’ân” doktrini ile Allah’ın birliği arasındaki bağlantı üzerinde durur.

3. C. Edmund Bosworth, trans., *The Reunification of the ‘Abbasid Caliphate*, vol. 32, *History of al-Tabari* (Albany: State University of New York Press, 1987), 200; Orijinal metin: Et-Taberî, *Târîh*, 3: 1113.

4. Bosworth, trans., *Reunification of the ‘Abbasid Caliphate*, 202; orijinal metin: Et-Taberî, *Târîh*, 3: 1114.

5. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1117-21.

6. *Age.*, 3: 1120.

Gerçi ilk mektup, üçüncüye bir başlangıç olarak görülebilir. İkisinde de ortak üç özellik vardır. Birincisi, her ikisi de pek çok noktaya temas eden Kur'an ayetleriyle desteklenmiş, oldukça makul argümanlarla doludur. İkincisi, dördüncü mektupla karşılaştırıldığında, her ikisi de şekil yönünden birbiriyile uyumlu ve düzgündür. Ayrıca her iki mektup, halifelik makamında oturan bir kimsenin özelliklerini, imtiyazlarını ve sorumluluklarını ayrıntılı bir şekilde açıklar.

Dördüncü mektubun¹ stili, birinci ve üçüncü mektubunkinden farklıdır. O, makul olmaktan çok tartışmaya açıktır. Muhtevasında, halife artık bizzat kendisi ideolojik meselelerle ilgilenmektedir. Biz dördüncü mektupta halifeyi, fikrî ayrılıklara sebebiyet veren ve tavizsiz tutum sergileyen biri olarak başka bir yerde buluruz. "Halku'l-Kur'ân" meselesi geri plana atılmış, onun yerine sonsuz bir kararlılık geçmiştir: Muhalifler katı kurallara boyun eğmeli, halifeye de biat etmeliydi. Onun yetkili ve resmî bildirimlerinin tümü, herhangi bir şart öne sürülmeksizin muhatapları tarafından kabul edilmeliydi.²

1. *Age.*, 3: 1125-31.

2. Dördüncü mektup, diğer mektuplar gibi aynı kişi tarafından yazılmamış görünüyor. Onun üslubunun ve odak noktasının değişmesinin nedeni spekülasyona açıktır. Valisinden gelen haberlere karşı Me'mûn'un göstermiş olduğu reaksiyon oldukça makuldür. Bu durum, halifenin karşı karşıya kaldığı muhalefetin payesini küçümsediğinin farkına varmış olduğu anlamına gelmekteydi. Bu, halifenin siddeti giderek artan tehditlerinin nedenini ve bu mektubu özel bir ulak ile göndermesinin gerekçesini açıklayabilir. (*Age.*, 3: 1130) Sanki o, azami süratle ve etkiyle bu durumun üstesinden gelme niyetindeydi.

Me'mûn, mücadeleci ve otoriter olsa da muhaliflerinin koşulsuz teslimi oldukça çetin oldu. Yine de o, bunun belli bir zaman alacağını –özellikle mektupların ikisinin girişinde– belirtmiştir. Bunun gerekçesini, mutlak itaat gerektirdiği şeklindeki savı öne sürerek ifade etti. Me'mûn birinci mektubunda "Allah, Müslümanların imamları ve halifelerini sorumlu kıldı." der ve şöyle devam eder:

Onlar Allah'ın dinini ayakta tutmak için gayretli olmalıdır. O, onları halkın inançlarını muhafaza etmek için sorumlu; peygamberliğin mirasına sahip çıkma hususunda da O'nun onları mirasçı olarak kıldığını; Allah'ın kendilerine emanet ettiği ilmin ve irfanın üstünlüğünü... Şimdi mü'minlerin emiri, Allah'tan kendisini azim ve kararlılığa yöneltmesini niyaz eder (...) Halkına karşı yapmış olduğu uygulamalarda Allah'ın rızasını ve mağfiretini kazanmak ona tevdi edilmiştir.³

Üçüncü mektup halifenin görev alanını genişletir hatta daha da ileriye götürür. Mektupta Me'mûn, Allah'ın halifelere özel bir bilgi ilham ettiğini vurgular.⁴ Halifeler eşsiz niteliklerle donatılmış ve tüm toplumu aydınlığa ulaştıracak şekilde rehberlik yapmak için vazifesine bağlı, -önemli ölçüde- "Dinî yaşantıda onlara kılavuzluk yapmak ve aydınlığa çıkarmak için (...) böylece kendileri için mutluluk elde ederler (...) ve kendi liderliklerini güvence altına alırlar."⁵ Halifenin baskı-

3. Bosworth, trans., *Reunification of the 'Abbasid Caliphate*, 199-200; orijinal metin: et-Taberî, *Târîh*, 3: 1112.

4. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1117.

5. Bosworth, trans., *Reunification of the Abba-*

la ve zorla kontrol altına almak istediği pek çok grup vardı. Hem o, bunu yapmak için onlar tarafından tehdit edildiğini hissettiği gerekçesi gibi bir nedene sahipti.

Me'mûn zamanında dinî ilimler sahasında söz sahibi olan kişilere, sonradan heterojen bir gruba dâhil olan kimselere genel bir kavram olarak kullanılan, toplumun tüm katmanları arasında rağbet gören ve popüleritesi olan, etkisini geniş bir bölgede sürdürmede başarılı olmuş olanlara ulema ismi verildi. Onlar, hatırı sayılır müthiş bir otoriteye sahiptiler.¹ Bu otorite, kontrolsüz bir şekilde devam etseydi bu durum er ya da geç "parçalanmış bir müesseseye" ve kendini rüzgâra bırakmış bir halifelığe neden olurdu. Allah tarafından bahşedilen, Müslümanlarla alakalı tüm işlerin üzerinde olan bu yetki ve bunu kullanma salahiyetine sahip olan tek bir halife vardı. Ulema ise meşru yöneticinin menfi icraatlarına rağmen halk üzerinde etkindiler. İslam'a olan bağlılıkları sekteye uğratılmış olsa bile nüfuz elde ediyorlardı. Belki de bu, kitlelerin öfkesi ve hırsını harekete geçirme arayışıydı. Me'mûn'un hücumu şiddetli olmasına rağmen dili sade ve anlaşılırdı. O; muhaliflerine murabahacılar, yalancılar, hırsızlar, namus ve şeref yoksunu kimseler, uğursuz, hilekâr ve ahmak diye hitap etti. O, onları bilgi ve fazilet sahibiymiş gibi görünüp ancak kitleleri "kasten dalalet yoluna götüren", "yanlış yola sapmış kimseler" olarak

adlandırdı.² Halife ayrıca muhaliflerini "politeizmle"³ ve "antropomorfizmle"⁴ suçladı. O, onları "Meryem oğlu İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğu için yaratılmadığını dile getiren Hristiyanlara"⁵ benzetti. Me'mûn mektubunda şunları yazmaya devam etti; Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyerek karşı çıkanların Kur'ani metinleri tahrif ettiklerini ve bir ilhad işlediklerini ifade etti. Bu münasebetle onlar, İslam düşmanlarının ekmeğine yağ sürüyorlardı.⁶ O, muhalifleriyle arasına çizgi çekip onların haklı iddialarını ve itaatsizliklerini, "bütün yönleriyle Emiru'l-Mü'mininin düşünceleriyle kesişmesini"⁷ bir kenara kaldırıp atmayı tek kurtuluş yolu olarak görüyordu.

Me'mûn'un, "Halku'l-Kur'ân" doktrinini desteklemesinin zamanlaması, gerekçesi ve neden bu seçimi yaptığı bir sır olarak kaldı; ilk elden kaynaklar bu konu hakkında sesiz kalmışlardır. Öğretinin resmî olarak ilanı onu sona erdirmeydi. Aynı zamanda bu durum, Mihne'nin yürütülmesi için sadece bir bahaneydi. Çünkü ana kaynaklar bu bildirinin az da olsa önemine, onunla ilişkili olduğuna atıfta bulundu. Mihne'ye maruz kalan kimselere doğal olarak bir imtihan gerekliydi. "Halku'l-Kur'ân" doktrini, mukarrer köşesinde -halife- "münazaranın" kurallarını ayarlayan kimseye yönetimi verdiği süreçten sona erinceye kadar devam eden

2. et-Taberî, 3: 1112-14.

3. Age., 3: 1126.

4. Age., 3: 1125.

5. Age., 3: 1118.

6. Age., 3: 1119.

7. Bosworth, trans., *Reunification of the Abbasid Caliphate*, 202; orijinal metin: et-Taberî, *Târîh*, 3: 1127.

sid Caliphate, 202; orijinal metin: et-Taberî, *Târîh*, 3: 1114.

1. Cf. Lapidus, "Separation of State and Religion" 363-85.

imtihanlar için son derece uygun bir gerekçe oldu.

Birinci avantajı; kelami bir mesele olduğundan “Halku'l-Kur'ân” düşüncesini ileri sürenlerin kendi sahasında meydan okumaları sonucunda dinî meselelerde uzman görüşüne başvurulmasıydı. Onların bu yaptıkları akla hayale sığmazdı. Bu mecliste, Kur'an'ın mahiyeti hakkında bir âlime soru soran kimselere, kendi ilmî vukufiyetlerine derinlemesine hâkim olsalar da bu âlimler bir meseleyi mütalaa etmekten kaçınırlardı. Kabul etmeseler de halifenin cahiller veya sahtekârlar olarak onları isimlendirmesiyle nitelendirildiler. Bu kendi nüfuzlarına zarar verdi.

İkincisi, doktrin halifenin işine yaradı. Bu öğretiyi, sebep ve sonuç retoriği mektuplarında yüklü, açık ve anlaşılır ideal bir örnek olması yönüyle de oldukça kullanışlıydı. Halifenin yönelttiği soru şeklinde, sorguladığı kişilerden “Kabul ediyorum.” veya “Kabul etmiyorum.” şeklinde cevap beklenirdi. Burada kelime oyununa, kaçamak cevaplara yer yoktu. Çünkü bu soru “Kur'an mahlûk mudur?” idi. Cevaplar ise doğrudan belirli bir soruya karşılık değildi, kalan cevaplar önemsenmiyordu. Soruguya çekilen kimseler bu kurala uymak zorundaydı. Kişinin doğrudan olumlu bir cevap vermekten imtina etmesi beklenirdi. Sanki bu durum, imtihana çekilen kimsenin tamamen İslam dinine sadakatının bir ölçüsüydü.

Başka bir avantajlı hususiyet de bu doktrine bir reddiye ile karşı çıkmanın zor olmasıydı. Ne mantık ne de Kur'an'ın otoritesi, zorla dayatılan yapı çerçevesindeki bu doktrini çürütebildi.

Esas itibarıyla halife, mektuplarında Aristoteli mantığını savundu: Allah her şeyi yarattı; Kur'an'da bir şeydir. Dolayısıyla Allah Kur'an'ı yarattı. Peki, muhalifler ne söylüyordu? Me'mun'un iddiasını reddetmek için “Allah Kur'an'ı meydana getirdi = *Ceale'l-Kur'ân*.” demek “Allah, Kur'an'ı yarattı.” demekten daha farklı bir anlam içerir.”¹ Bir kimsenin *halaka* (yaratmak) ve *ceale* (bir şeyi kılmak, başka bir şeye dönüştürmek, meydana getirmek, oluşturmak) fiillerinin eş değer anlamına itiraz etmesi mümkündür. Ancak hiç kimse *ceale* fiilinin muhtemel anlamının başka neyi ifade ettiğini de söyleyemez.

Sorgu altındaki grupta kritik bir nokta vardı. Onların bir kısmı kolay bir şekilde bu doktrini kabul etmişti. İkinci bir grup ise takıyyeye sığındı. Üçüncü grup, hem kendi vicdanını teskin etmek hem de halifeyi yatıştırmak için Müminlerin Emirinin onlardan istediği “Kur'an mahlûktur.” ifadesini ve sonrasında da “*es-Sem' ve't-Ta'a* = İşitmek itaat etmektir.” diyerek zımnî bir onay verdiler.²

Me'mûn aklını yitirmiş bir adam değildi. Bu son iki grubun üyeleri sorunla yüzleşmekten kaçıyorlardı. Çünkü onlar talep edilen cevabı samimi bir şekilde

1. et-Taberî, *Târîh*, 3: 1124. [Çev. Notu: Nawas burada “*ceale*” ile “*halaka*” arasındaki farka değinmemiştir. “Halk” kelimesi etimolojik olarak, “şekillendirme” demektir. “*Ca'l*” ise daha çok soyut eylemler için kullanılır. Buna göre, yaratılış ile ilgili Kur'ani deyimler eğer biçimsel biyolojik yöne bakıyorsa “*Halaka*” fiili kullanılıyor. (Bkz. 7/A'râf, 11). Diğer taraftan (2/Bakara, 30) da yapılan eylem soyut bir iş olduğundan; (insan türünün yeryüzündeki hilafeti kastedildiğinden) *ceale* fiili kullanılmıştır.]

2. *Age.*, 3: 1123.

veremediler. Bu önemsiz bir sonuçtu. Ancak tüm bunlardan sonra, “Halku’l-Kur’ân” doktrini sözde bir mesele olarak zaten hep var olageldi. *Takiyyenin* arkasına gizlenen kimselerin sahte rızası ve özellikle halifenin, “İşitmek itaat etmektir.” sözünü gerçek tasdikten daha fazla kullanması muhtemeldi. Çünkü bu sahte rıza bildirisi, halifenin kendi iddialarını meşrulaştırmaya yönelik etkisini sürdürmesine yol açtı. Zira o, manevi konularda tek söz sahibi idi. Elbette Me’mûn da imtihanı geçtiği kabul edilen kimselerin ismini halka açıklamak için zaman kaybetmek istemedi.¹

162

Mihne döneminde tartışma konusu olan mesele, belirli bir kelami doktrine bağlı değildi. Ancak halifenin yetkisi, halife olmadıkları hâlde kendilerini öyle gören kimselerin otoritesine karşıydı. Halife olmayan kimseler âdeta meşru bir kaynak, dinî ve geleneksel bilginin mevsuk ravileri gibiydi. Mutezililik

1. *Age.*, 3: 1117.

ve Şiilik, Me’mûn’un düşüncesinin şekillenmesinde rol oynamış olsa da birçok kişinin düşüncesini biçimlendirdiği gibi biri ya da her ikisinin, halifenin yaptığı icraatlar için bir gerekçe teşkil etmesi pek de mümkün görülmez. Onunki temelde sonsuz, sağlam bir inançla yol gösteren Me’muni bir platform idi. Halifelik kurumu hayatta kalmalıydı. Onun kendi variyetini sürdürmesi; sınırsız ve başka kimseyle paylaşmadığı otoritesiyle üstün bir lider olarak kalmasının tartışmasız yegâne teminatı olmuştu.

SON NOT

Yazarın Notu: Bu makale, benim “*el-Me’mûn: Mihne ve Halifelik*” adlı doktora tezime dayanmaktadır. Catholic University, Nijmegen, The Netherlands, 1993. Olumlu, yapıcı yorumları için hakemlere minnettarım.