

ABBÂSÎLERİN KÜLTÜREL POLİTİKASI AÇISINDAN MEHDÎ'NİN ZINDIKLIK MÜCADELESİ

Dr. Eyyüp TANRIVERDİ
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Bu çalışmada erken Abbâsî döneminde, zındık denilen kesimlere karşı yürütülen mücadelenin Abbâsî kültürel politikası açısından anlamı ele alınmıştır. Zındıklık mücadelesi, fiili yaptırım ve müeyyideler ile düşünsel antitezler ve karşıt yazın faaliyeti açısından işlenmiştir. Zındık kesimlerin kültürel yazın faaliyetlerinin izahına matuf bazı klâsik kayıtların yanı sıra zındıklık mücadelesinin temelini oluşturan el-Mehdî'nin rüyası, çalışmanın kapsamında değerlendirilmiştir. İncelememiz tarihsel bir zındıklık çalışması değildir, zındıklık kavramı, zındıklığın tarihi, gelişimi, faaliyetleri, zındık kesimlerin tespiti gibi hususlar çalışmamızın hedefleri arasında yer almamıştır. Aynı şekilde bunlara uygulanan baskının ve verilen mücadelenin tarihsel dökümünü yapmak da hedeflenmemiştir.

Anahtar kelimeler: Erken Abbâsî Toplum, Abbâsîlerin Kültürel Politikası, Zındıkların Kültürel Faaliyetleri, el-Mehdî'nin Zındıklar Rüyası.

ABSTRACT

Al-Mahdî's Struggle against the Zindiqs and Its Relation with the Abbasid Literary and Cultural Movement

In this paper, it has been intended to establish a commentary on the struggle campaign by al-Mahdî against the zindiqs from the perspective of the Abbasid cultural policy. As it is reported by many classical Arabic scholars, religious groups in the Islamic cultural environments, called zindiq like the followers and partisans of Marcion, Bar Daysan and Mani had tried the translation of their religious literature from Aramaic and Persian to Arabic at the very beginning of the Abbasid rule. In the next stage they started writing works in Arabic as well as the religious announcement in the society on which their effects were appeared in many forms. No sooner had al-Mahdi become a caliph than he started a hard campaign against the zindiqs, their followers and partians. This campaign was realized on two basis. One was actual to prevent them from any activity, and the other was an oral and literary activity to fail the zindiqs' ideological thoughts. The campaign was carried out in accordance with the Abbasid literary movement based on the unification of the local cultural activities and powers. In brief, the zindiq activities under the Abbasid rule were a complete failure. Because, for instance, their ideology had no intellectual sufficiency and capacity to survive within the rapidly growing Arabic culture.

Key Words: Early Abbasid Society, Abbasid Cultural Movement, Literary Activities by Zindiqs, Struggle against the Zindiqs, al-Mahdî's Dream about Zindiqs.

GİRİŞ

Erken Abbasî çağı özellikle el-Mehdî dönemi Arapça kültürü ortamında toplumun ve devletin gündemini meşgul eden bir toplum kesimi göze çarpar: Zındıklar. Zındıklık kavramının bu dönem açısından belirli bir çerçeve içinde tanımlanması pek olası görünmüyor. Çünkü bununla nitelenen kesimler değişik bir çeşitlilik göstermektedir. Markiyoniler, Maniheiztler, Daysaniler gibi dinî grupların yanı sıra siyasî karakterli isyancı hareketler, aynı zamanda İslam toplumuna mensup kimi kâtipler, yazarlar, şairler, vezirler ve bürokratların da bu kavramın kapsamına dahil edildiğine sıklıkla rastlamaktayız. Hatta zındıklık atfedilen hali-felerin sayısı bile birden fazladır.

Tarihsel dönemler açısından gösterdiği farklılık ve çeşitlilik son derece açık ve katî olan bu kavramın tarihi seyri pek çok çalışmanın bir parçası olarak ele alınmıştır.¹ Zındık tabir edilen, inançları veya yaşantıları itibarıyla toplumsal normlarca bozuk düşünceli, zararlı sefih insanlar olarak kabul edilen “zındıklar” hakkında da pek çok çalışma yapılmıştır. Bunların bir kısmı zındıklık ithamlarının birinci derece muhatapları olan İbnü'l-Mukaffa' (ö.142/759), Sâlih b. Abdulkuddûs (ö.160/777), Beşşâr b. Burd (ö.167/784) ve benzeri şahıslar hakkında yapılmış detaylı çalışmalardan ibarettir. Bir kısmı da zındıklığın tarihsel dökümüne yönelen kapsamlı araştırmalardan oluşmaktadır.²

Bilhassa el-Mehdî ile özdeşleşen zındıklık karşıtı mücadelenin bir yönü de karşı düşünsel-yazınsal faaliyetidir. Abbasî yöneticileri tarafından desteklenen bu faaliyetin icracıları ise dönemin alimleriydi. Bilhassa mutezile alimleri zındıklık kapsamındaki topluluklara karşı reaksiyon hâlinde idiler. Bu karşıt faaliyet doğrudan zındık tabir edilen kesimlerin kültürel faaliyetinin toplumsal etkisini akla getirmektedir. Zaten tarih ve kültür kaynaklarında zındıkların bilhassa dinî nitelikli kültürel ve edebî aktivitelere yönelik atıflar sık sık görülmektedir. Konunun bu cihetinin de genellikle tarihsel çalışmaların bir parçası olarak ele alındığı görmekteyiz. Zındıklık mücadelesi ise fiilî ve düşünsel yani her iki icra boyutuyla bunların toplumsal nüfuzunu kırma ve aynı nitelikte hatta daha güçlü bir reaksiyon oluşturma amacı taşıyordu. Bu itibarla zındıklık mücadelesi Abbasî devletinin kültürel politikası ile kesişmektedir. Çünkü Abbasîlerin, siyasî politikalarının gereği olarak kültürel olarak da bir reaksiyona dönüşebilecek faaliyetlere karşı müteyakkız olmaları beklenen bir durumdur. Bundan dolayı belirli kesimlere yoğunlaşan uygulamalara rağmen zındıklığın genel çerçevesi, Abbasî yöneticilerinin tasvibinden uzak, aykırı bütün dinî kültürel faaliyetleri kuşatmaktadır.

Çalışmamızda kültürel açıdan zındıklık mücadelesinin yorumu yapılmıştır.

¹ Örneğin kadim ve çağdaş yazarların zındık tanımları için bkz. Circis Dâvûd Dâvûd, *ez-Zendeka ve'z-zenâdika fi'l-edebî'l-Arabî*, el-Muessesetu'l-câmiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', Beyrut, 2004, 72-87; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002, 18-23; Âtif Şukrî Ebû Avd, *ez-Zendeka ve'z-zenâdika*, Dâru'l-fikr, Amman, 75-79, 107-113

² Bu çalışmaların tanıtımı için bkz. Chokr, a.g.e., 15-18.

Bu yorum iki ana unsur üzerine kuruludur. Birincisi düalist gruplarca yapılan Arapçalaştırma, Arapça telif, sözlü tebliğ gibi zındık kesimlerin faaliyetleridir. Diğeri ise yönetimin fiilî müdahale ve karşıt yazınsal-düşünsel faaliyetleridir. Yorumun hareket noktası, Abbasîlerin siyasî politikalarına muvazî olarak kültürel egemenliğin inşası, buna aykırı faaliyetlerin tasfiyesi tezidir. Çalışmamızın tarihsel süreci el-Mehdî dönemidir.

Zındıklığın ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortam

el-Mansûr'un inşasını ikmal ettiği Abbasî devletinin kalbi, mümessili konumunda olduğu Arapça kültür havzasının dışında atmaktaydı. Ne Arabistan ne de Şam bölgesi, Abbasî devrimi lehine gerekli olumlu şartlara sahip değildi. Geriye Irak, İran ve Horasan bölgeleri kalıyordu. Bu coğrafya demografik yapısı, kültürel durumu, her şeyden önemlisi ideolojik ve yapısal olarak yeni oluşumların birer parçası müsait güç odakları açısından Abbasîler için elverişli ve nispeten rahat bir hareket alanı oluşturmaktaydı.³ Bu durum Abbasî devrimi düşünsel hazırlıklarının tasarlandığı çok erken dönemlerde devrimin plânlayıcısı Muhammed b. Alî tarafından çok isabetli bir şekilde öngörülmüştü.⁴ Buna göre Abbasî iktidarının, politikalarını bu coğrafya merkezinde oluşturması bir zorunluluk olarak ortaya çıkıyordu. Ancak Abbasîler bu seçimin bir parçası olan olumsuz koşullarla da yüzleşmek durumunda idiler. Bölgenin hakikaten çok karmaşık toplumsal, dinî ve kültürel yapısı Abbasî iktidarının siyasî ve kültürel politikalarını ciddi biçimde etkileyecekti. el-Mansûr döneminde (754-775) siyasî iktidar sağlanmış ve iktidarın gücü geriye dönüşü olmayacak bir şekilde pekiştirilmişti. Bunun gölgesinde kalmış olsa da, Abbasîlerin ana kültürel istikameti dahi el-Mansûr döneminde tespit ve tayin edilmiş bulunuyordu.

Siyasî iktidarın sürekliliği sözü edilen coğrafyada gücü temsil eden, müteferrik unsurların desteği ile mümkün olabirdi. Abbasîler iktidar yolunda bu desteği sağlamışlardı. el-Mansûr müteferrik güçleri kendi lehine politik ve ideolojik müttefik tutmak suretiyle bunu gerçekleştirmişti. Haddizatında tarihsel ve toplumsal şartlar bölgeyi buna hazırlamıştı. Hatta ilginç bir şekilde birbirine karşıt kesimler, farklı amaçlarla Abbasîleri destekleme konusunda aynı noktada buluşmuşlardı. Sözelimi Horasan'da hem dihanlar hem de onlardan kurtulmak isteyen köylüler, her biri kendi amacı uğruna, Abbasî devrimine destek vermişti.⁵ Fakat bu durum, Abbasî yönetiminin muhaliflerden yana rahata ermesi için yeterli olmayacaktı. Gerek dinsel olarak hilafetin geçirdiği süreçler, gerekse coğrafyadaki toplumsal, kültürel unsurlar açısından böyle bir durum, zaten hiçbir zaman mümkün olmayacaktı. Her şeyden önce Abbasî yöneticilerinin Alioğulları kaygısı her zaman var olmaya devam edecekti. Bu kaygı Abbasî-

³ Bkz. Mehmet Azimli, *X.yy'a kadar Şîî karakterli hareketler*, Öykü Kitabevi, Konya 2006, 26.

⁴ Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001; 35-40; Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara 2004, 28-29.

⁵ Bu konu ve ilgili atflar için bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul 2003, 38.

ler için gizli bir meşruiyet tedirginliği oluşturuyordu. Diğer yandan es-Seffâh'ın (750-754) kudretli komutanı Ebû Muslim el-Horâsânî'nin (ö.137/755) Abbasîlerin en atak döneminin en güçlü halifesi el-Mansûr tarafından katledilmesine yönelik tepkiler ve isyanlar sadece yüzeysel ve geçici olarak bastırılabilmiş, ancak bir türlü yok edilememişti. Nitekim Hurremîlerin etkin isyancı hareketliliği el-Mutasım (ö.227/842) dönemine (833-842) kadar yani Abbasîler en güçlü olduğu dönemler boyunca devam edecekti. Sadece el-Mansûr yirmi beş civarında isyan hareketi ile yüzleşmek zorunda kalmıştı. Bir taraftan da iç hilafet çekişmeleri buna katılacaktı. Yani Abbasî iktidarının etkilendiği sürekli tedirginlik hiç de anlamsız değildi.

Diğer taraftan İslam toplumu içindeki siyasî hareketlenmeler kadar dinî ve kültürel hareketler de iktidar tarafından konulan kısıtlamalardan etkileniyordu. Toplumsal açıdan bakıldığında Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki münasebetlerde kısıtlayıcı tutumun, Emevî siyasetinin bir parçası olduğu görülebilmektedir. Hatta çoğu zaman kesin sınırlar tayin edilmiştir. Ömer b. Abdulazîz (ö.101/720) döneminde Hıristiyanların Müslümanlara benzememeleri yönünde fiilî uygulamalar yapılmıştı. Bu aynı zamanda Hıristiyanların İslam hizmetinde kullanılmamasını da içermekteydi. Bu kısıtlama sosyal hayata katılım noktasında bir nevi tecrit anlamına gelmektedir. Bu sıralarda Müslüman toplum içinde ise mevali denilen kesimin ikinci sınıf muameleye tepkisi yaygın ve bütüncül toplumsal bir harekete dönüşme aşamasına girmişti. Nihayet Abbasîlerin ortaya çıkması ile beraber Arapçanın kültürel faaliyetler sahnesi tamamen yeniden kurulmuştur. Yeni sahnede din, dil ve kültür açısından son derece çeşitlilik gösteren demografik yapıyı Arapça ana çatısı altında birleştiren çok kültürlü ancak denge ve kontrol hedefli bir yapı söz konusudur. Bu dahi Abbasîlerin tarih sahnesindeki varlığı ve etkinlikleri itibarıyla zorunlu olarak gerçekleşmiştir. Abbasî ailesinin, tepesinde yer aldığı güç piramidinin kültürel yönelimi de onunla uyumlu olmak zorundaydı. Çünkü Abbasîlerin sözgelimi Arapçı bir kültür politikasını başarıya ulaştırmaları hiçbir şekilde mümkün olamazdı.

Çok kültürlü yapının temeli el-Mansûr döneminde kurulmuş, bu temel, komşu ve kadim medeniyetleri bünyesine katmıştı. Kuşatıcı olan ve çatıyı oluşturan ise Arapça kültürü idi. Güç odaklarının Abbasî çıkarları hedefinde birleştirilmeleri, aykırı ve tehdit potansiyellerin tasfiyesi politikası, bu aşamada kültürel alana da uygulanmıştır. Haddizatında ikisi birbirinin tamamlayıcısı kabul edilmek durumundadır. Siyasî iktidarın sağlanması doğal olarak öncelikli idi. el-Mansûr döneminin birinci önceliğiydi ve başarı ile sonuçlandırılmıştı. Aynı dönemde kültürel istikamette de eşzamanlı olarak mesafe kat edilmişti. Çünkü kültürel alan Abbasî devriminin dayandığı önemli bir ciheti oluşturuyordu.

el-Mansûr'un öncülüğünü yaptığı kültürel sürece ilişkin özlü genel bir değerlendirme Muhammed b. Alî el-Horâsânî el-Ahbârî (333/944'te sağ) tarafından yapılmıştır. el-Ahbârî, el-Mansûr'un astroloji ilgisi, komşu kültürlerden; Yunanca, Rumca (Bizans Yunancası), Pehlevîce, Farsça ve Süryaniceden kadim

kitapların Arapçaya çevrilmesi, çevrilen eserlerin bilginlere sunumu ve bilginler tarafından özümsemesi, Arap olmayan tebaanın etkinlik kazanması, Arapça kültürüne ait ilim dallarında gelişme kaydedilmesi ayrıca el-Mansûr'un bilimlere duyduğu kişisel ilgi ve ilmî birikimi gibi hususlara vurgu yapmaktadır. Yorumu el-Mesûdî (ö.345/956) aktarmıştır.⁶ Haddizatında bu yorum komşu medeniyetlere bakış açısından, bütünüyle Abbasîlerin kültürel bakış açısını ortaya koymaktadır.

Abbâsîlerin kültürel açımları yüzyıllarca üzeri küllenen ve uzun bir süre de dizginlenen Irak ve İran coğrafyası dinî sosyal topluluklarının kültürel potansiyelinin önünü açmıştı. Abbâsîler dönemi Arapça kültürü kadar bu toplulukların kültürel etkinlikleri açısından da gerçek anlamda bir canlanma dönemidir. Pek çok gruptan bilhassa dikkati çekecek olanlar Mezdekizm, Markiyonizm, Daysanîlik ve Maniheizm olacaktır. Her biri genellikle Aramîceden geliştirilmiş bir yazı formuna sahipti, kutsal kitapları vardı. Bu topluluklar entelektüel dinî söylemleriyle ortaya çıktılar ve sahip oldukları literatürü Arapçalaştırmaya koyuldular. Ne var ki yeni dünyada da cari sistem ve toplumsal kabuller ile bütünleşemediler. Sonuçta bu topluluklar çok geçmeden Arapça kültürü ortamında da heretik oluşumlar kapsamına gireceklerdi ki bu onların sonu anlamına geliyordu. Devletin kültürel istikametinin belirlendiği erken dönemlerde; el-Mansûr iktidarında muahharen düzenli bir hâl alacak olan zındıklık takibi belli belirsiz ancak münferit vakalar düzeyinde ortaya çıkmaya başlamıştı.

Zındıklık asrı: el-Mehdî dönemi

Abbâsîler tarihinde adı zındıklık mücadelesi ile özdeşleşen kişi, üçüncü halife el-Mehdî'dir (hilafeti 158-169/775-785; ö.169/785). Bu tarihsel bir olgudur. Zındıklık ithamıyla el-Mehdî tarafından ölüm cezasına çarptırılacak olan Beşşâr b. Burd dahi (ö.167/784) onu "kötüleri cezalandıran" ve "yoldan çıkanları ölüme mahkum eden Mehdî"⁷ övgüsüyle takdim etmiştir. el-Mehdî, 158/775'te Abbâsî yönetiminin başına geçtiğinde otuz iki yaşında idi. Halife olmadan önce 141-151/-758-768 yılları arasında on yıl Horasan bölgesi valiliği yapmıştı. Kendisi Bağdat'ta hiçbir muhalefet ile karşılaşmadan tahta oturduğunda babası el-Mansûr'dan güçlü bir iktidar, zengin bir hazine, istikrarı büyük ölçüde tamamlanmış bir idare devralmış bulunuyordu. el-Mehdî, hilafetinin başlarından itibaren zındıklara yöneldi, amansız bir takip ile mücadeleye başladı. Çok geçmeden zındıklık mücadelesi bir devlet politikası hâline getirildi. Aynı politika el-Hâdî (785-786), er-Reşîd (786-809) ve el-Memûn (813-833) tarafından da sürdürüldü, el-Mutevekkil dönemi (847-861) ile sona erdi. Sözü edilen dönemler, Abbâsîlerin yükseliş dönemidir, devlet siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel olarak gücünün zirvesindedir. Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısı zındıklık mü-

⁶ el-Mesûdî, *Murûcu'z-zehab*, I-IV, haz. Yûsuf el-Bikâ'î, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, IV, 521.

⁷ Divanındaki ilgili atıflar için bkz. Chokr, a.g.e., 405.

cadelesinin en amansız sürecidir. Bu süreç aynı zamanda paradoksal bir şekilde zındıklık tarihinin belki de en parlak dönemidir.

Genellikle siyaset bilhassa bürokrasi alanına yönelen zındıklık mücadelesi dinî bir zeminde icra ediliyordu. Bu zemin karşı tepki ve itiraz alanını olabildiğince daraltmıştır. Böylece uygulamaların meşruiyet ciheti pekiştirilmiştir. Hatta bu sayede mücadele büyük bir din hizmeti formu kazanmıştır. Zındıklık mücadelesinin bir politikaya dönüşmesinin arkasındaki kültürel etkenler ise gözlerden uzak kalmıştır. Halbuki zındık tabir edilen kesimlerin belirgin kültürel faaliyetleri ciddi toplumsal etkiler doğurmuştur. Aslında bir olgu olarak zındıklık bu etkilerinin toplumda görünmeye başlaması ile dikkat çekmiştir. Bunun görünen kısmı ise dinsel yüzüdür. Bundan dolayı zındıkların söz konusu faaliyeti dinsel normlar açısından değerlendirilmiştir. Böyle olunca karşı tedbirler de din merkezinde şekillendirilmiştir.

el-Mehdî döneminin başlıca politikalarından biri olmak itibarıyla tarih kaynakları onun 160/776'da başlattığı zındıklık uygulamalarını sık sık ancak bölünmüş olarak notlandırmıştır. Bu tür detayları münhasır çalışmalarda takip etmek mümkündür. Çok miktardaki müteferrik ve münferit sorgu, tutuklama ve cezalandırma kayıtları dışında et-Taberî, el-Mehdî iktidarının üç kapsamlı zındık operasyonunu notlandırır. el-Mehdî 163/779'da Halep'te olduğu sırada Halep muhtesibi Abdulcebbâr'a bölgedeki zındıkları toplatmış, bunları Dâbık'ta asarak katletmiştir. Bu operasyonda ele geçirilen zındık kitapları da satır, kılıç gibi kesicilerle parçalanarak imha edilmiştir.⁸ Diğer bir operasyon 167/783-784 yılına tarihlendirilmiştir: "Bu yıl el-Mehdî her yerde zındıkların peşine düştü, yakaladığını öldürdü."⁹ et-Taberî'nin anlatımı yaygın bir konuya atıf yapmak kabildendir. Öyle anlaşılıyor ki durum kısa sürede yaygınlık kazanmıştı. Zındıklık mücadelesinden sorumlu resmî bir birim bile kurulmuştu: Dîvânu'z-zenâdika yani zındıklar şubesi. Bunun görevi zındıkların tespit ve takibini yapmak, faaliyetlerine engel olmaktı. el-Mehdî bu birimin başına Ömer el-Kelvâzî'yi tayin etmişti. et-Taberî'nin ifadesine göre¹⁰ el-Kelvâzî ilk zındıklık icraatları arasında el-Mansûr'un kâtabi Yezîd b. el-Fayd'ı¹¹ tutuklamıştır. Hammâd Acred'e mensup Bağdatlı ibahî zındık olan Yezîd, hapisten firar etmiş, er-Reşîd'in 170/786'da ilan ettiği aftan¹² dahi istisna tutulmuştur. Yine et-Taberî'nin ifadesine göre ertesi yıl yani 168/784-785'te el-Mehdî'nin emriyle Bağdat'ta çok sayıda zındık ölümle cezalandırılmıştır. Aynı yıl ölen "sâhibu'z-zenâdika" yani zındıklar şubesi sorumlusu Ömer el-Kelvâzî'nin yerine yeni atama yapılmıştır: Hamdeveyh adıyla

⁸ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, I-X, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1997, IV, 568.

⁹ et-Taberî, a.g.e., IV, 580.

¹⁰ et-Taberî, a.g.e., IV, 580.

¹¹ Bunun zındıklığı hususu için bkz. Chokr, a.g.e., 409; Circis, a.g.e., 328.

¹² er-Reşîd 170/786'da genel bir af ilan etmiş ancak Yûnus b. Ferve ile Yezîd b. el-Fayd'ı bundan istisna tutmuştu, (et-Taberî, a.g.e., IV, 170).

bilinen Meysanlı Muhammed b. İsâ.¹³

Horasanlı el-Ahbârî'nin el-Kâhîr'in emriyle yaptığı Abbasî halifelerine dair bütüncül değerlendirmenin el-Mehdî ile ilgili kısmı zındıklık mücadelesine has-redilmiştir. el-Mesûdî'nin aktardığı bu değerlendirmede el-Mehdî dönemi şöyle yorumlanmıştır:¹⁴

“el-Mehdî, mülhitleri (mulhid) ve sapkınları (mudâhinîn ani'd-dîn) [iki grup da “zındık” kavramının karşılığını oluşturur] yok etmeye yöneldi. Çünkü bunlar onun döneminde ortaya çıktılar, inançlarını onun hilâfetinde ilân ettiler. Zaten İbnu'l-Mukaffâ' ve benzerlerinin yaptığı çeviriler dolayısıyla Manî, İbn Daysân ve Markiyon'un kitapları alabildiğince yayılmış bulunuyordu. Bu kitaplar, Pehlevîce ve Farsçadan Arapçaya çevrilmişti. Üstelik bunlara İbn Ebi'l-Avcâ, Hammâd Acred, Yahyâ b. Ziyâd ve Mutî' b. İyâs'ın telif ettikleri kitaplar da katılmıştı. Bunlar da Manicilik, Daysanîlik ve Markiyonîlik mezheplerini desteklemek ve savunmak için kaleme alınmıştır. Bütün bunlara bağlı olarak zındıklar (ezzenâdika) çoğaldı. Düşünceleri halk arasında yayıldı. Nihayet el-Mehdî, kelimcılara ve diğer bilginlere bu ve benzeri mülhitlere karşı reddiyeler yazmalarını emreden ilk halife oldu. Onlar da bu inatçılara karşı deliller ortaya koydular. Mülhitlerin şüphelerini boşa çıkardılar. Kararsız olanlara doğruyu gösterdiler.”

el-Ahbârî'nin bu değerlendirmesi, belki de özet bir anlatı olduğu için bazı noktaların izahına değinmese de, zındıklık uygulamasının yorumunda önemli veriler içermektedir. Zındık “mülhit” ve “sapkın” olarak dinsel bir zeminde tasavvur edilmiştir. Zındık tabir edilen kesimler, el-Mehdî döneminde toplumu sarsacak kadar etkin olmuşlardı. el-Ahbarî bunları Manî, Bar Daysan ve Markiyon mensupları olarak belirlemiştir. Faaliyetleri ise sözlü misyon ve yazılı literatüre dayanmaktadır. Yazılı literatür de çeviri ve telif eserlerden oluşmaktadır. el-Mehdî'nin zındıklara karşı uygulaması da iki yönlüdür: Zındıkların bilfiil takibi ve söylemlerinin düşünsel ve mantıksal olarak çürütülmesi.

Metinde zındık tabir edilen kesimin sözlü ve bilhassa yazılı entelektüel faaliyetlerinin zındıklık politikası ile sebep sonuç ilişkisi cihetinden yan yana getirildiği son derece açıktır. Irak ve Horasan coğrafyasının uzun bir süre varlıklarını muhtemelen kendi dar çevreleri içinde sessizce sürdürmeye alışmış dinî sosyal grupları, Abbasî devriminin temin ettiği hareketli ortamdan yararlanma imkânlarını denediler. Çok kültürlü Abbasî toplumunda varlık gösterme şansı Arapça çatısı altında mümkün olabilirdi. Bu grupların bunu fark etmesi uzun sürmedi. Kısa süre içinde yazılı kaynaklarını Arapçaya çevirdiler. Bu onlar açısından gerçekten son derece radikal bir karar ve uygulamadır. Abbasîler döneminde gerçekleşen çeviri faaliyeti tarihinde bu tür çevirilerin sözü bile edilmez. Çünkü bu çeviriler kabul gören ilim alanı açısından kuşkuluydu, aynı zamanda tabiri caizse korsan çeviriler idi ve iktidarın onayını alabilmenin çok uzağında idi, yani bir

¹³ et-Taberî, a.g.e., IV, 582.

¹⁴ el-Mesûdî, *Murûc*, IV, 521-522.

tür yer altı faaliyetleri olarak yürütülmüştü. Yani Arapça kültürü bu tür çevirileri bünyesine dahil etmedi. Bu çeviriler de hiçbir zaman Arapça kültürün bir parçasına dönüşemedi. Buna karşın el-Ahbârî'nin el-Mehdî döneminde ortaya çıktıklarına dair ifadesi zındık kesimlerin bu etkinlikler ile dikkat çekici bir alt oluşum meydana getirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Böylece zındıklık artık bir etkinlik ve nüfuz alanına sahip olabildiği. Yani toplumsal etkileri bu dönemde belirgin olarak görülmeye başlamıştır. Emevîlerin son dönemleri daha iyimser bir tahminle el-Mansûr dönemi Abbasî kültürel etkinlikleri muvacehesinde bu gnostik akımlar da yeni dünyaya açılma hazırlıklarına koyulmuş olmalıydılar. Çünkü el-Mehdî döneminde zındıklık itham ve suçlamaları büyük ölçüde el-Mansûr'un yakın çevresinde bulunan çoğunluğu kâtip olan bürokrat entelektüellere yönelmişti.¹⁵

el-Ahbârî'nin Arapçaya çevrildiğini söylediği eserleri İbnu'n-Nedîm'in listesinden takip edebiliyoruz. Bu süreçte Maniheistler tarafından Aramîceden kısmen veya tamamen Arapçaya çevrilen Mani'ye ait eserler şunlardır: *Sifru'l-esfâr*, *Kitâbu sifri'l-cebâbire*, *Kitâbu ferâidi's-semmâ'in*, *Kitâbu'eş-şâburkân*, *Kitâbu sifri'l-ahyâ*, *Kitâbu'l-ferâkmâtya*.¹⁶ İbnu'n-Nedîm bu kitapların içeriğine işaret etmiştir. Bunların yanı sıra Mani ve sonraki din adamlarına ait risaleler de İbnu'n-Nedîm tarafından gösterilmiştir.¹⁷ Bar Daysân mensupları olan Daysânîlerin Arapçaya çevrilen kitapları arasında ise *Kitâbu'n-nûr ve'z-zulme*, *Kitâbu'l-muteharrik ve'l-cemâd*, *Kitâbu'r-rûhâniyyeti'l-hakk*, *el-İncil* bulunmaktadır.¹⁸ Bunlar arasında Bar Daysân'a ait bir eser bulunmuyor. Daysânîler muhtemelen zamanla geliştirilmiş ve Bar Daysân'a nispet edilen bir öğretiyi etrafında hareket etmekteydiler. Üçüncü grup olan Markiyonîler de kutsal kitapları olan İncil'i Arapçaya çevirmişlerdi.¹⁹

Haddizatında el-Ahbârî'den yaklaşık yüzyıl önce el-Câhiz sözü edilen kesime ait kitapların yaygınlığından ve bunlara gösterilen teveccühten şikâyet etmiştir. el-Mes'ûdî'nin aktardığı üzere el-Câhiz insanların eserlerin içeriğinden öte yazarının şöhretine itibar etmesinden yakınmaktadır. Bundan dolayı el-Câhiz, çala kalem yazdığı bazı eserleri İbnu'l-Mukaffâ' ve Hârûn b. Sehl gibi kadîm yazarlara nispetle etkisini test etme yoluna gitmiştir. Sonuç: Eserler bu nispetle büyük itibar görmüştür.²⁰ Yine el-Câhiz'in zındıkların İslam toplumunda Maniheist, Markiyonist ve Daysânî kitapları yaymasından yakındığına tanık ol-

¹⁵ Krş. Circis, a.g.e., 65-69, 71.

¹⁶ İbnu'n-Nedîm: *el-Fihrist*, haz. İbrâhîm Ramazân, Beyrut 1997, 408-409; diğer atıflar için bkz. Chokr, a.g.e., 74-76.

¹⁷ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., 409-410.

¹⁸ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., 412. İbnu'n-Nedîm bu kitapların kayıp olduğunu söyler. Diğer atıflar için bkz. Chokr, a.g.e., 81.

¹⁹ Chokr, a.g.e., 82-83.

²⁰ el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn: *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, Dâr ve mektebetu'l-hilâl, Beyrut 1981, 82-83.

maktayız.²¹ el-Ahbârî'den yarım yüzyıl sonra İbnu'n-Nedîm de Müslüman görünen kelamcı zındık önderleri olarak nitelediği İbn Tâlût, Ebû Şâkir, bunun kardeşinin oğlu, İbnu'l-A'dâ el-Harîzî, Nu'mân b. Ebi'l-Avcâ ve Sâlih b. Abdulkuddûs'un düalizm ve mensupları lehine kitaplar yazdığını belirtir.²² el-Câhiz, Markiyonî ve Daysanî kitapların kimi İslam toplumu çevrelerine girmesinin araçları olarak Hıristiyan kelamcı, tabip ve astroloji alimlerini göstermektedir.²³

Zındıkların kültürel varlıklarının görselliğine büyük önem verdikleri anlaşılmaktadır. Zındıklara ait literatür içerik yönünden dönemin bilginleri ve kültür tarihçileri tarafından eleştirilmiş, görsel özellikleri açısından ise takdir toplamıştır. Bu kitaplarda kaliteli beyaz kağıt, siyah parlak gösterişli mürekkep kullanılıyordu. Yazının çok güzel olmasına büyük özen gösteriliyordu. el-Câhiz'in aktardığına göre İbrâhîm b. es-Sindî bu kitaplar kadar kağıt ve mürekkebi kaliteli, yazısı gösterişli kitaplar görmediğini ifade etmektedir. Zındıkların bu yöndeki tutumlarını Hıristiyanların, mabet ve altın haçları için gösterdiği itina ile bunlar için yaptığı harcamalar ile kıyaslamıştır.²⁴ Burada Manicilerin kastedildiği açıktır.

Söz konusu literatür ortada hiç de küçümsenemeyecek bir aktivite ve etkinliğin varlığını göstermek için yeterlidir. Asıl önemli nokta bu çeviri literatürünün, devletin desteğini arkasına alan kültürel sürece nazaran, hakikaten çok erken bir dönemde Arapça telif yolunu açmasıdır. el-Ahbârî açıkça buna dikkat çekmiştir. Bu süreç zındık tabir edilen kesimler lehine, toplumsal bir etkinlik alanı oluşturmuştur. İslam toplumunun çatısı altında zındık söylemler bilhassa kâtip çevrelerde ilgi toplamış ve taraftar bulmuştur. Bu durum, Irak ve Horasan coğrafyasında barınan kadim ve gnostik dinî oluşumların sayısal zenginliği zemininde dikkate alınmalıdır. İslam toplumu mensupları arasında ortaya çıkan ve gittikçe büyüyen ibahî eğilimli tutumlar bilhassa söz konusu coğrafyada mevcut belirsiz zeminde yer edinmeye başlamıştı. İktidar ise bu belirsiz zeminde mensuplarını kaygısız gamsız aynı zamanda umursamayan insanlara dönüştüren zındıklık aktivitelerini kendisi için tehlikeli bulmaktaydı. Her konuda olduğu gibi devletin bu noktada da kontrolü elinde tutması genel Abbasî siyasetinin bir gereği idi. Hemen şunu söyleyelim: el-Memûn döneminde onun meclisinde kendi alimleriyle özgürce tartışabilen Maniheist Yezdânbaht, halifenin koruması altında idi. Bir keresinde halife söz konusu koruma sözü olmamış olsaydı işlerin başka türlü olacağını söyleyivermişti.²⁵

Basralı etkin kelamcılardan olup kâinatın ebediliği ve tenasüh gibi düşüncelere kail olduğu gerekçesiyle zındıklıkla itham edilen Abdülkerîm b. Ebi'l-Avcâ

²¹ el-Câhiz, *Kitâbu'r-redd ale'n-nasârâ*, 20, aktaran Chokr, a.g.e., 88.

²² İbnu'n-Nedîm, a.g.e., 411.

²³ Bkz. Circis, a.g.e., 113.

²⁴ el-Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân*, I, 55-56.

²⁵ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., 411.

(ö.155/772),²⁶ Hasen el-Basrî'nin öğrencisidir, Cafer es-Sâdık ile görüşmeleri olmuştur. Yaygın olarak zındıklıkla suçlanmış, etrafında bir gruplanma oluşmuştur. Bu kişi Kûfe valisi Muhammed b. Suleymân tarafından tespit edilemeyen nedenlerle hapse atılmıştı. Ancak müntesipleri el-Mansûr'u onu serbest bırakmaya ikna etmeyi başarmış olsalar da idam hükmü buna takaddüm etmiş, cesedi çarmlıha gerilerek teşhir edilmişti. Bunun üzerine el-Mansûr valiyi görevden almaya hatta kısas yapmaya kalkmıştı. Ancak İsâ b. Alî araya girip maktulün dört bin hadis uyduran bir zındık olduğunu söyleyerek vali lehine şefaathçi olmuştu. Buna göre bunun zındıklığından ya el-Mansûr habersizdi, ya da kuvvetli bir ihtimal ile zındıklık bu dönemde pek de suç kapsamına alınmış değildi. Hammad Acred tam adıyla Ebû Amr Hammad b. Ömer b. Yûnus el-Kûfî (ö.161/778?), el-Mansûr'un gözde şairiydi, katiplik yapmıştı. Eğlence ve işrete düşkünlüğü, edebe aykırı şiirleri ve sefih hayatı ile anılmaktadır.²⁷ Yakın çevresinde kendisi gibi ünlü ibahî şairler olan Mutî b. İyâs (169/785) ve Yahyâ b. Ziyâd (161/778 ?) bulunuyordu.²⁸ Abbasîler döneminde zındık suçlamasının şairler arası edebî çekişmelerde edebî bir silah olarak kullanıldığını gösteren örnekler çoktur. Bu şairlerin sahip oldukları etki alanı kuşkusuz şairlik özellikleriyle ilgilidir. Zındıklık çerçevesinde değerlendirilen söylemleri de bu vasfın sağladığı konum ile ilgilidir. Yani bunların şairlik vasfı olmamış olsaydı, zındıklığın önemli simaları arasına girmeleri mümkün olmayacaktı. Sefahat içindeki hayatlarının toplumsal eleştirilerden kurtulması doğal olarak beklenmemelidir. Kadın, içki, işret bu şairlerce revaçta tutulan temalardır. Denilebilir ki toplumsal ahlak ve erdem ilkeleri bu sınır tanımayan şairlerin söylemleri ve yaşam biçimlerinde yerle bir edilmişti.

Bu şartlarda el-Mehdî, siyasî iktidarı sağlanmış devletin kültürel egemenliğini sağlamak zorundaydı. Bu amaçla uygulanan politika da el-Mansûr'un siyasî egemenlik politikasının aynısıdır: İktidarın lehine olan aktivitelerin bu amaç etrafında ittifakını sağlamak, aykırı olanları tasfiye etmek. Tasfiyenin hedefinde öncelikle Maniheizm, Daysanîlik, Markiyonîlik ve benzeri hukukî statüleri belirsiz hâle getirilen gruplar yer almaktaydı. Her şeyden önce bunlar tarihsel olarak heretik bir geçmişe sahiptir, ortaya çıktıkları din ve kültür ortamları onları zındık saymış, bu durum tarihsel bir nitelik kazanmıştı. Bu toplulukların dinî söylemi Hıristiyanlığa daha yakındır. Ancak Hıristiyanlık dahi her zaman onlara başlıca zararlı oluşumlar olarak nazar etmiştir. Ayrıca her üç grup da çok yoğun düşünsel tecrübelerle sahiptir. Bunlar her zaman etkin entelektüel çevrelere hitap etmeyi hedeflemiş ve onlara yönelmiştir. Bu sefer çok ciddi bir sorun ile karşı karşıya gelecektirdi. Hedef alan, İslam toplumunun hareket alanıydı. Oysa İslam'da din değiştirmenin hukukî çerçevesi kesindi ve hiç de onların lehine de-

²⁶ Hakkında bkz. M.Yaşar Kandemir, "Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ", *DİA*, I, İstanbul 1988, 250-251. Zındıklık ciheti için bkz. Chokr, a.g.e., 293-302.

²⁷ Hakkında bkz. Süleyman Tülücü, "Hammâd Acred", *DİA*, XV, İstanbul 1997, 483.

²⁸ Bunların zındıklık durumu için bkz. Chokr, a.g.e., 367-388, Circis, a.g.e., 276-283.

ğildi. Mecusîlik ise İslam toplumunun faaliyet alanında hiçbir hareketlenme göstermedi. Bu ve başka nedenlerle Mecusîlik, Abbasî erki tarafından hedef alınmadı. İslam toplumunda zındıklığı İran kültürü bağlantısıyla açıklama eğilimlerine karşın M.Chokr'un buna dair tespiti şöyledir: Zındıklıkla suçlanan veya zındıklık suçunu işlemiş olarak kabul edilenlerin listesinde yer alan İran menşeli mevalinin sayısı çok azdır. Aramîlerle Araplar büyük çoğunluğu oluşturur. Büyük bir kısmı ise Araptır. Buna göre İrancılıkla zındıklık arasında bir ilişki kurma olasılığı zayıftır.²⁹ Fakat başka bir açıdan; bunlara karşı tutumu noktasında Abbasî politikasının kadim tecrübe temsilcilerinden etkilenme ihtimalini dikkate almak gerekir.

Zındık faaliyetlere yönelik fiilî takipler iki yönlüdür. Birincisi sözü edilen kadim grupların aslî mensuplarına yöneliktir. Bunlara yönelik uygulamaların detaylarını takip imkânından yoksunuz. İkinci kesim İslam toplumu dahilinde bu çevrelerle etkileşim ve irtibatı bulunanlardır. Tarih kaynakları daha çok ikinci grup vakalarla ilgili gelişmeleri tespiti yönelmiştir. Fiilî takipler ve müeyyideler dışında İslam toplumunda yaygınlaşan zındık söylemlere çürütücü antitezler geliştirme emri bizzat el-Mehdî tarafından verilmiştir. el-Mehdî zındıksal gelişmeleri pek de hafife almamış, hatta son derece ciddiye almıştır. el-Mehdî, *Poetika*'nın Arapçaya çevrilmesi için bizzat emir veren bir halifedir. Bu herhâlde bir halifenin emriyle gerçekleşen nadir çevirilerdendir. *Poetika* bu emir üzerine Nesturi patriği Timatheus tarafından çevrilmişti. el-Mehdî eseri inceledikten sonra ilk pratik deneyimini de Timatheus ile teslis konusunda tartışarak gerçekleştirmişti.³⁰

Diyalektiğin Arapça kültür ortamına taşıyıcısı el-Mehdî'dir, bu tartışma yönteminin en büyük destekçisi de kendisidir. Bu yöntem ondan sonra el-Mutasım dönemine kadar halifeler tarafından desteklenecek ve devletin kültürel politikaları buna uyarlanacaktı. Sîbeveyhi'nin (ö.180/796) el-Kisâi (ö.189/805) ile el-mes'eleto'z-zunbûriyye adıyla bilinen tartışması Hârûn er-Reşîd'in tartışmaya olan düşkünlüğü sayesinde gerçekleşmişti. Ünlü mutezile kelamcılarının müdâvimi olduğu el-Memûn toplantıları tamamen bu yöntem üzere icra edilmiştir. el-Mehdî, *Poetika*'yı çevirtmekle diyalektiğe olan ilgisini ortaya koymuştu. Onun entelektüel bilginleri de bu yöntemle zındıkların söylemlerini çürütmek zorunda idiler. Bu bizzat el-Mehdî'nin emriydi. Böylece ateşli hatta hırçın kelamcılar için ilme ve dine hizmet güdüsüyle mücadele edecekleri meşrulaştırılmış bir alan açılmış bulunuyordu. Her hâlükârda kelam disiplininin faaliyet alanı tamamen bu açıdan vehmedilebilecek bir sınırlamanın ötesindedir. Çünkü zındıklık reddiyeleri bu dönemlerde ortaya çıkan polemik kültürünün ve literatürünün küçük bir kısmıdır. Hıristiyanların yazdığı ve bunlara karşı yazılan polemiklerin çerçevesi çok daha geniştir. Aynı şekilde gelişime katkı sağlamış olsa bile, kelamın

²⁹ Chokr, a.g.e., 257-258.

³⁰ İlgili atflar ve bu çeviri emrine dair yorum için bkz. Gutas, a.g.e., 66-73.

bu polemikler zemininde ortaya çıktığı iddiaları da tarihî-fiilî durumun izahında yetersiz kalmaktadır. Kuşkusuz zındık çevrelerin düşünsel ve edebî söylemleri kültürel olarak karşıt bir faaliyeti de doğurmuştu. Bu karşı faaliyetin Abbasî yöneticilerince en üst düzeyde desteklenmesi Arapça kültürünün üretkenliği açısından işlek bir alan açmıştı.³¹

Her ne olursa olsun, zındıklık olgusunun arkasına yerleştirilen dinî toplulukların faaliyetleri uzun bir süre Abbasî kültürel hayatını meşgul etse de, nihai anlamda başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Devlet gücü marifetiyle yürütülen fiilî mücadeleye ve baskıyı bir yana bırakalım. Bu başarısızlık sadece karşı mücadelenin fiilî gücü ile ilgili değildir. Aksine iki yönlüdür. Bir yönü bizzat bu kesimlerin kendisi ile ilgilidir. Diğeri içinde boy gösterdikleri kültür ortamı ile ilgilidir. Öncelikle bu kesimler dinî ve kültürel açıdan tam bir donanım iddiasını evrensel düzeyde seslendiren bir medeniyetin temsilcisi olan bir kültür ortamı ile karşı karşıya idiler, öncelikli olarak bununla yüzleşeceklerdi. Oysa bu hiç de kolay değildi. Kendileri ise doktrinlerini çerçevesi dar bir dinî söylemin dışına aktaramadılar. Çünkü gelenekleri bunun üzerine kurulu idi. Daha da önemlisi söylemleri, hatta mikro kültürleri üretken değildi.

Görsel açıdan gösterişli zındık kitapları içerik açısından bu niteliği haiz değildi. es-Sindî bu kitapların hikmet, felsefe, sanat dalları, meslekler, matematik, edebiyat ve sair konularla ilgili olması hâlinde bunların insanlığa hizmet ettiklerini düşünmek işten bile olmayacaktı demiştir. Ona göre zındık literatürü sadece bu topluluğun –Manicileri kastediyor- din söylemini yüceltme amacına matuftur, ilim ve insanlık için yararlı olmaktan uzaktır.³² el-Câhiz de bu hususlarda onunla hemfikirdir. Onun yorumuna göre zındık literatürü, tarih, ilim, sanat, edebiyat, felsefe, kelim gibi ilim dalları açısından kayda değer hiçbir şey içermez. İnsanlık için yararlı sanat meslek dallarına, bilim teknik konuları ile alakalı değildir. Yani bu kitaplar ne din ihtiyacına cevap vermek, ne de dünyasını kurmak açısından insanoğlu için yarar sağlamamaktadır. Bütün anlatılanlar, ışık karanlık, şeytanların çiftleşmesi, ifritlerin sefahati ve sair insanları körü körüne bir dine bağlanmaya zorlayan söylemlerden ibarettir. Bunlar da el-Câhiz'e göre abuk subuk, yalan yanlış hurafelerdir, maskaralıktır ve yalandır. Bu açıdan bu söylemler son derece cahilcedir, zararlıdır.³³ Yani el-Câhiz bu söylemleri bir nevi mitoloji olarak nitelemektedir.

Halbukî Arapça kültürünün din, dil, edebiyat, felsefe, astronomi, tıp, matematik ve sair bilim dallarında gelişim istikameti çok açıktı. Çok sayıda beynelmilel ilim adamı vardı. Bunlar gerçekten donanımlı ve çok güçlü idiler. Zındıkların

³¹ Bazı yazarlar sözelimi Circis D.Dâvûd, Abbasiler dönemi çeviri faaliyetleri ile zındıklık mücadelesinin fikrî ciheti arasında ilgi kurma eğilimi gösterir, (Circis, a.g.e., 413-414). Aynı yazar el-Memûn'un toplantılarını da zındıklık aktivitelerinin bir yansıması olarak ima eder (A.e., 422). Son derece mübalağalı bu tür iddialar tarihsel olarak teyit edilebilmekten çok uzaktır.

³² el-Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân*, I, 55-56.

³³ el-Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân*, I, 57-58, ayrıca bkz. III, 366.

söylemi ise çerçeve kültürün din alanının sadece küçük bir kısmına tekabül ediyordu. Bundan dolayı da sadece bu açıdan yani dinî söylemlerinin İslam hukukuna göre değeri açısından çerçeve kültürde tartışma açabilmiştir. Bu noktada zındıklık söylemi mücadeleyi en başında kaybetmiş gibidir. Yine de dindarlık kaygılarından sıyrılmaya eğilimli sosyete denilebilecek bürokrat kesimler için ilgi çekici bir alan oluşmuştu. Ancak bu dahi uzun sürmemiştir. Kelamcıların ortaya koyduğu antitezler bir süre sonra zındıkların söylemlerini kültürel cazibenin dışına çıkarmıştı. Bunun yanı sıra toplumsal düzeyde kültürel gelişme kaydedilmişti. Yani toplum hafızası herhangi bir söylemi tenkit melekesi edinmişti. Zındık söylemler ise bu meleke tarafından hiç de aydınlık ve entelektüellik göstergesi olarak itibar ediliyor değildi, hatta tam tersineydi. Bu ise zındıklığın kültürel olarak başarısızlığı anlamına geliyor. Yarım yüzyılda zındıklık faaliyeti tarihin sayfalarına geçmişti. Buna göre İslam'ı yeteri kadar ikna edici bulamayan kesimlerin bu itibarla zındıklık söylemlerine yönelmiş olması iddiası hiç de anlamlı değildir. Sadece şu denebilir: Zındıklıkla suçlananların genel din ve toplum düzenine kayıtsız tutumları belirgin ve baskın olmuştur.

Zındıklık mücadelesinde dikkate değer bir husus da şudur: el-Mehdî halife olunca Alioğullarına karşı uygulanan baskıyı kaldırmış, el-Mansûr hapishanesindeki cinayet, zındıklık ve adi suçlular hariç herkesi serbest bırakmıştı. Kuşkusuz Alioğullarının etkin muhalefet gücü el-Mansûr döneminde büyük ölçüde kontrol altına alınmıştı. el-Mehdî ise onlara sıcak ilgi gösterdi. Alioğullarına karşı bu yumuşama duygusal olarak çok insancıl görünse de aslında son derece pragmatik ve Abbâsî iktidarının çıkarlarına çok uygun idi. Bu noktada el-Mansûr ile el-Mehdî'nin uygulamaları arasında sadece siyaseten yeni bir adımın atılması farklılığı vardır. el-Mansûr otoritesini kabul ettirmek için katı davranmak zorundaydı, el-Mehdî döneminde ise bu içselleşmişti, artık kucaklama zamanı gelmişti. Böylece bir yandan Alioğullarının muhalefet ihtimali kırılmış, bir yandan da toplumsal teveccüh celp edilmişti. Diğer yandan otoritenin, gücün ve takibin âdeta sergilenerek gösterileceği meşru, hatta tartışmalara konu edilemeyecek bir alan açılmıştı. Bu da zındıklık ve zındıklarla mücadele alanıdır. Zındıklık mücadelesi elbette bütün muhalif oluşumlara devletin gücünü her an hissettiren bir faaliyet idi. Bu itibarla da zındıklık mücadelesi düşünsel olarak Abbâsî iktidarı lehine risksiz bir uygulamadır.

el-Mehdî'nin rüyası

el-Mehdî'nin zındıklık mücadelesinin geleneksel izahı bir rüya aracılığıyla yapılır. Rüya et-Taberî tarafından kayda değer bulunmuştur. Rüyada zındıklık mücadelesi temellendirilmekte, gerekçelendirilmekte ve kutlu bir eylem olarak yorumlanmaktadır. el-Mehdî gerçekten de böyle bir rüya görmüş olabilir, hatta onun çok sayıda zındık rüyası görmüş olması bile mümkündür. Ancak burada konunun bu vechesi üzerinde durmak gereksizdir, haddizatında bu önemli de değildir. Dikkat çeken husus icraatların bir rüya aracılığıyla meşrulaştırılmış olarak topluma yayılmasıdır. Rüyanın içeriği uygulamayı Abbâsîlerin kutlu atası Ab-

bâs'a onaylatıyor, hatta onun emri şeklinde sunuyor. Bununla uygulamanın bütün Abbasîlerce sahiplenmesinin amaçlandığını düşünmemiz için bir engel yok. Abbasîlerin icraatları açısından propaganda ve meşruiyet kazandırma aracı olarak rüya kullanımı sıkça görülmektedir. el-Mansûr'un annesi Seleme'nin hamileliğinde gördüğü belirtilen rüyada el-Mansûr, huzurunda aslanların secdeye kapandığı kükreyen aslan imajıyla tasvir ve takdim edilmiştir.³⁴ el-Mansûr'un, huzurunu korkuya çeviren hilafetin güçlü adaylarından amcası Abdullâh b. Alî'yi gözden düşürme amacına matuf kutlulaştırılmış rüyasını bizzat el-Mansûr, Kûfe'de biat aldığı Haşimîlere anlatmıştır.³⁵ el-Mehdî halife olduktan sonra vezir tayinini bir rüya vasıtasıyla temellendirmiştir.³⁶ Bu vezir Yakûb b. Dâvûd'dur. Atama ile halifenin eylemine olağanüstü bir nitelik kazandırılmıştır. el-Memûn'un Aristoteles rüyası,³⁷ halife lehine geniş çaplı toplumsal bir alan oluşturma kampanyalarının çarpıcı bir örneğidir. Son olarak el-Hasen b. el-Vasîf tarafından aktarılan bir anlatıya dikkat çekelim, şöyle der: el-Mehdî döneminde korkunç bir fırtına koptu. Ben el-Mehdî'yi aradım. Baktım alınını yere koymuş "Allahım Muhammed ümmetini koru, düşmanlarımızı sevindirme, eğer bu fırtına benim günahımdan dolayı ise işte başım, işte boynum" diyordu. Kısa bir süre sonra fırtına dindi, her şey normale döndü.³⁸ Yani rüya söylemleri, halkın hedeflenen söylemlere yaklaştırılması, söylemlerin kolayca bilinç altına yerleştirilmesi ve benimsetilmesi için uygulanan bir anlatım ve ikna yöntemidir, üstelik külfetsizdir. İşte bu açıdan el-Mehdî'nin zındıklık rüyası önemlidir.

Sözü edilen rüyayı Muhammed b. Atâ b. Mukaddem el-Vâsîtî, babasından nakletmiştir. Babasının yani Atâ'nın ona anlattığına göre bir gün el-Mehdî'nin huzuruna bir zındık çıkarılır. el-Mehdî ondan tövbe edip zındıklıktan dönmesini talep eder. Ancak zındık bunu kabul etmez. Bunun üzerine el-Mehdî, zındığın boynunun vurulmasını emreder, sonra da asılıp teşhir edilmesini ister. Bu vaka sırasında el-Mehdî, oğlu Mûsâ yani el-Hâdî'ye şöyle der:³⁹

"Oğlum, bu iş sana geçtiğinde [halife olduğunda] bu grubun, yani Manicilerin, üzerine git. Bu fırka insanlara, çirkinliklerden uzaklaşmak, dünyaya ilgi göstermemek ve ahiret için çalışmak gibi görünüşü güzel bir sunum yapar. Daha sonra ise et yemeyi, temiz suya dokunmayı, hayvan kesmeyi günah ve haram olarak kabul ettirir. Sonraki aşamada ise iki şeye yani ışık ve karanlığa tapınmayı benimsetir. Bundan sonra ise kişinin kız kardeşleri ve öz kızı ile evlenmesini mubah sayar. Onlar ayrıca idrar ile yıkanmayı mubah görürler. Karanlığın sapkınlığından kurtarıp ışık hidayetine ulaştırmak üzere çocuk kaçırmayı mubah sayarlar. Bunlar için darağaçlarını dik, kılıçları sıyr. Bu sayede ortağı olma-

³⁴ el-Mes'ûdî, *Murûc*, III, 205.

³⁵ Rüyanın detayları ve atıflar için bkz. Cem Zorlu, a.g.e., 87-88.

³⁶ et-Taberî, a.g.e., IV, 575.

³⁷ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., 301. Bu rüyaya dair siyasi ve kültürel bir izah için bkz. Gutas, a.g.e., 97-105.

³⁸ et-Taberî, a.g.e., IV, 587.

³⁹ et-Taberî, a.g.e., IV, 612.

yan Allah'a yaklaşırsın. Ben daha önce senin deden el-Abbâs'ı rüyamda gördüm. Bana iki kılıç verdi ve düalistleri öldürmemi emretti.”

Mûsâ yani el-Hâdî ise halifeliğinin onuncu ayında şöyle demişti: “Allah adına yemin ederim eğer yaşayacak olursam, bu fırkanın tamamını öldüreceğim. Onlardan kımıldayan bir şey bırakmayacağım.” Söylendiğine göre el-Hâdî, bin darağacı hazırlattı ve bunlar falan ay için dedi. Ancak kendisi iki ay sonra öldü.⁴⁰

Anlatının içeriğinde zındıklığa dair pek çok atıf vardır. Metne göre zındıklık sorgusu bizzat halife tarafından yapılmaktadır. Halife zındıktan tövbe etmesini istemektedir. Kabul ederse muhtemelen belirli sınamalara tabi tutulur, sonra da herhâlde serbest bırakılırdı, belki de takip altında tutulurdu. Kabul etmezse başı vurulur, sonra da cesedi teşhir edilirdi. Bu detaylar erken dönem zındıklık uygulaması açısından aydınlatıcıdır. Haddizatında ifadeye konu olan bu detayların gerçeklik hususu vakanın gerçekliği hususundan bağımsız olarak da ele alınmaya elverişli bir niteliğe sahiptir.

Anlatı aynı zamanda zındık çevrelerin düşünsel boyutuna dair bir açıklama da içermektedir. Bu açıklamaya göre zındık doktrinin sınırları açık bir şekilde gösterilmiştir. Biri yüzeysel, görünen, diğeri derin yani görünmeyen iki yüze sahip bir yapı tasvir edilmektedir. Görünen yüz İslam toplumunun kabulleriyle tam uyumludur, hatta caziptir. Diğer yüzü ise karanlıktır. İslam'ın hukuk yapısına tamamen aykırıdır. el-Mehdî tarafından çerçevesi bu şekilde açıklanan zındık doktrinin Mani doktrini olarak tayini elbette ilginçtir. “Işık ve karanlık”, “karanlıklardan ışığa ulaşmak” gibi kavramsal çerçeve, çirkin eylemlerden uzak durmak, dünyaya ilgi göstermemek, ahrete yönelmek ayrıca et yememek, hayvan kesmemek gibi ilkeler Mani doktrini ile telif edilebilir. Bu ilkeler aynı zamanda Markiyonizm ve Daysanîlik gibi doktrinler için de geçerlidir. Ancak ölüm cezası gerektiren suçlar olarak metinde gösteren eylemlerin gerçek Mani doktrini ile ilgisi yoktur. Aynı şekilde anılan diğer doktrinler de bundan çok uzaktır. Çoğunlukla Mezdekizm eksenli bilhassa Horasan bölgesindeki yapılanmalar da yaygın olarak bu tür eylemlerle yan yana getirilmiştir. Öyle görünüyor ki İslam toplumu içinde bu doktrinlerin herhangi biriyle tam olarak uyuşan bir yapı göstermek oldukça zordur. Buna karşın zındık olarak nitelenen kesimlerde sözgelimi hapiste ölen zındıklık zanlısı Yakûb b. el-Fadl, kızı Fâtıma ile gayri meşru ilişki içinde olmakla itham edilmişti. Fâtıma ve annesi de zındık suçlusu olarak ölüm cezası almıştı.⁴¹ Yine de bu tür ithamların sayısı fazla olmasa gerekir. Hatta bu suçlama ve cezalandırmanın dahi el-Fadl ailesinin Hasenî bir ayaklanmanın içinde olması ile bağlantılı olması ihtimali oldukça mümkündür. Şu açıdan bakalım: Bizzat el-Mehdî, Beşşâr b. Burd'un öfkesine hedef olduğunda halalarıyla gayri

⁴⁰ et-Taberî, a.g.e., IV, 612.

⁴¹ et-Taberî, a.g.e., IV, 595-596.

meşru ilişki içinde olmak ithamına maruz kalmıştır.⁴² Yoğunluğu ve etkinliği nedeniyle bu sırada diğer gnostik oluşumların ve heretik eğilimlerin Maniheizm ile ifadesi cari olmuş olabilir. Fiiî olarak gerek Markiyonizm gerekse Daysanîlik zaman içinde Maniheizmden etkilenmiştir. Böyle ise günümüze kadar uzun bir süre zındıklığın Maniheizmle özdeşleştirilmiş olması düşüncesi buradan neşet etmiş olmalıdır. İbnu'n-Nedîm dahi diğer grupların aksine Maniheizmi olabildiğince detaylı anlatmıştır. Hatta İbnu'n-Nedîm, Maniheizmi çatı olarak almış, diğer grupları bunun alt başlıkları olarak itibar etmiştir.⁴³ Gerçekte “zındıklık” kavramı içinde Maniheizm sadece bir kesimden ibarettir.

el-Mehdî zındıkların İslam tarafından kabul edilemeyecek özelliklerine vurgu yapmıştır. Böylece artık İslam toplumu bireyleri için zındık düşmanlığı dışında meşru bir seçenek kalmıyor. Kaldı ki emir ve onama Abbâs'a aittir. Öyleyse mutlak olarak kabul edilmeli, itina ile yerine getirilmelidir. Aynı zamanda el-Hâdî'nin bu politikayı sürdürmesi de böylece anlamlandırılmış olmaktadır. Halifenin gündeminde sürekli yer tutan bu konunun özel ve genel meclislerde çeşitli boyutlarıyla sık sık ele alınmış olması doğaldır, gereklidir de. Zındıklık mücadelesini özenle sürdürmüş olsa da, el-Hâdî'nin kendisini Mani zındıklarının imhaya adanmış olması ve bin darağacı hazırlığı konusunda ihtiyatlı olmak daha mantıklıdır. et-Taberî'ye göre el-Hâdî 169/785-786'da şiddetle zındıkları aradı, birçok zındık öldürdü. Yaktîn'in kâtibi Yezdân b. Bâzân ile Alî b. Yaktîn bunlardandı.⁴⁴ M.Chokr'un tespitine göre ise el-Hâdî bir yıl süren iktidarı boyunca, Maniheist olma ithamıyla sadece Yezdân b. Bâzân'ı ölümle cezalandırabilmişti.⁴⁵

Bu rüya el-Mehdî'nin politikalarına dinsel bir güç katma çabasını yansıtmak itibarıyla de dikkat çekicidir. Rüya aynı zamanda el-Mehdî'nin dinsel otoritenin temsilciliğinin halifeye hasredilmesi hedefinin de bir parçasıdır. Bunları daha etkin olarak icra etme fırsatı bulan ise el-Memûn olacaktı. Bu açıdan Abbasîlerin yükseliş dönemi halkaları arasında nadir rastlanabilen bir bütünlük mevcuttur. Burada el-Mansûr, el-Mehdî, el-Hâdî, er-Reşîd gibi halifelerin, yönetimin bütün sorumluluklarını bizzat üstlenen halifeler olduğu hatırlanmalıdır. el-Mansûr siyasi iktidarın gücünü pekiştirmiş, kültürel istikameti belirleyerek tayin etmişti. el-Mehdî ise kültürel egemenliği sağlamlayarak dinsel gücün halifeye hasredilmesine ortam kurmuştu. el-Memûn ise kültürel politikanın semeresini toplamıştı. Aynı zamanda dinsel otorite temsilciliği söylemini fiilî alana daha çok yaklaştıran el-Memûn oldu. Onun “mihne” politikasının işlevsellik yani bir mekanizmanın işletilmesi açısından el-Mehdî'nin zındıklık politikasından pek de farklı bir yanı bulunmuyor.

⁴² et-Taberî, a.g.e., IV, 590, “Halifetun yeznî bi-ammâtihi/yel'abu bi'd-dubûki ve's-savlecâni...”

⁴³ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., 398-414.

⁴⁴ et-Tâberî, a.g.e., IV, 595.

⁴⁵ Bunun hakkında Chokr, a.g.e., 118-121.

el-Memûn'un ilk defa 218/833'te Bağdat valisine yazdığı emirname ile uygulamaya konulan mihne uygulamaları, ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö.124/742?) tarafından ileri sürülen ve dönemin etkin alimlerine dayatılan Kur'an'ın yaratılmışlığı ilkesinin kabul ettirilmesi siyasetidir. Uygulama sorumluluğu Ahmed b. Ebî Duâd'ın (ö.239/854) uhdesinde idi. Mihne aynı zamanda Mısır, Basra, Kûfe, Dimaşk ve Arabistan'da da uygulanmıştır. Hilafet makamından yani Abbasî yöneticilerinden bağımsız olarak dinî bir güç oluşturan hukuk ve hadis alimlerinin yetkilerinin denetimi ve merkezî iktidara devri bunun temel hedefleri arasında idi ve muhaliflere çeşitli müeyyideler uygulanmıştır. En sıcak dönemini el-Memûn döneminde yaşayan mihne siyaseti, el-Mutevekkil dönemine kadar sürmüştür. Ahmed b. Ebî Duâd'ın baş kadılıktan azledilmesi ile 234/849'te Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmaları yasaklanmış, mihne mahkumları serbest bırakılmış ve böylece uygulama sona ermiştir.⁴⁶

Bilindiği gibi el-Memûn, hilafetinin birinci devresinde antik kitaplarla yoğun olarak ilgilenmiş, kadim bilimlerde derin bir birikime sahip olmuştur. Hilafetinin ikinci devresinde ise düzenlediği entelektüel toplantıların maaşlı seçkin kelimci, hukukçu alim, bilgin, aydın ve şair müdavimleri vardı.⁴⁷ Nihayet el-Memûn bu tür toplantıların birinde Yahyâ b. Eksem'in ifadesiyle "tıpta Galen, astronomide Hermes, fıkıhta Alî b. Ebî Tâlib (el-Memûn, Hazreti Ali taraftarıydı), cömertlikte Hâtem, açık ifade konusunda Ebû Zer, ikramperverlik konusunda Ka'b b. Mâme"⁴⁸ şeklinde tasvir edilmişti. Bu toplantıların dinsel tutumda çeşitlilik gösteren çevrelerin -el-Memûn'un onayladığı- orta yolda birleştirilmesi, şüphe duyanlara açıklama yapılması, buna rağmen muhalif kalan "inatçılar"ın da cebren susturulması amacına matuf olduğunu bu toplantıların organizesinden sorumlu Yahyâ b. Eksem, el-Memûn'dan naklen açık bir şekilde dile getirmektedir.⁴⁹

Esasen bu tür arayışların izlerini el-Mehdî döneminde görmekteyiz. Onun İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını resmî hukuk kitabı yapma isteği, İslam hükümlerinin uygulanması konusunda Abbasîler dönemindeki çok çeşitli fikir ayrılıklarını iktidarın denetiminde belirli bir düzene bağlama ihtiyacı ile çok uyumludur. et-Taberî'ye göre İmam Malik nazik bir şekilde bu talepten sıyrılmayı başarabilmiştir. İbn Sa'd'a göre ise bu halife, el-Mansûr'dur, Ebû Nuaym'den nakil yapan es-Suyûtî'ye göre ise Hârûn er-Reşîd'dir. Bundan dolayı J.Schacht bu anlatıma asılsız bir efsane olarak hükmetmiştir.⁵⁰

Zındıklık sorgusu ve cezai müeyyideler

Zındıklık mücadelesi ihbar sistemi ile çalışıyordu. el-Mehdî, dîvânü'z-zenâdika adıyla tamamen zındıklıktan sorumlu bir birim kurmuş ve böylece

⁴⁶ Mihne hakkında bkz. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, 26-28.

⁴⁷ el-Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 523-524.

⁴⁸ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bagdâd*, haz.es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî, Kahire 1949, 36.

⁴⁹ İbn Tayfûr, *a.g.e.*, 45-46.

⁵⁰ J.Schacht, "Mâlik b. Anas", *İA*, VII, Eskişehir 1997, 253.

zındıklık asayışı devletin resmî görevleri arasına girmişti. Kent valileri ihbar sisteminin denetleyicileri idi. İhbar sistemi hafiyelik esası üzere işlemekteydi. Bu sistem muhtemelen başka amaçlarla da kullanılıyordu. Zındıklar bizzat halife tarafından sorgulanıyordu. Zındıklık zanlısının el-Mehdî döneminde din ve Kur'an bilgisi açısından sorgulandığını biliyoruz. Bir de zındıklık kitabı olarak nitelenen bir kitabın okutulmasından söz edilmektedir. Zanlıdan tövbe edip dönmesi isteniyordu. Kabul etmeyenler veya halifeyi ikna edemeyenler hapse atılıyor veya hemen öldürülüyordu. el-Mehdî döneminde örnekleri mevcut bu iki uygulamada herhâlde şüpheli görülenler hapse atılıyordu. Bunların Bağdat hapis-hanesinde el-Matbak bölümünde tutulduklarına dair kayıtlar mevcuttur. Sonraki dönemlerde sorgu içeriğine Maniheist figürlerin ağırlıkta olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin el-Mesûdî'nin el-Memûn dönemine tarihlendirdiği Sumâme b. Eşres tarafından anlatılmış olan yaygın anlatıda⁵¹ zanlının Mani'den beraet etmesi, resmine tükürmesi, turaç boğazlaması gibi hususlar sorgunun içeriği olarak açığa çıkmaktadır. Bütün bilgilerce klâsik bir eser olarak kabul edildiğine İbnu'n-Nedîm'in tanıklık ettiği⁵² *Kelîle ve Dimne*,⁵³ III./IX.yüzyılda sözgelimi Afşin'in (ö.227/841) sorgusunda bir zındıklık delili olarak mütalaa edilmiştir.⁵⁴ el-Câhiz'in kaydına göre ibibiği kesilmiş beyaz horoz zındıklığın bir simgesidir. Baş kesilmek suretiyle öldürülen zındıklar darağaçlarında teşhir ediliyordu, mal varlıklarına da el konulmaktaydı. Bunlara Müslüman mezarlığına defnedilme hakkı tanınmazdı. Kadınlar tutuklanıp hapse atılıyordu.⁵⁵

Zındıklık mücadelesinin zemini

Zındıklık mücadelesinin itham ve suçlamalar açısından bir belirsizlik oluşturduğu muhakkaktır. Bu belirsizlik aynı zamanda çıkar düşkünleri ve art niyetliler için çok rahat bir hareket alanı oluşturmuştu. Zındıklığın çerçevesindeki bu belirsizliğin aynı zamanda iktidarın denetim gücünü pekiştirdiği de gayet açıktır. Zındıklık potansiyel olarak herkes için icraya müsaitti. el-Mehdî, kadısı Şerîk b. Abdullâh'ın (ö.177/793) Şiiliğinden kuşkulanınca onu üstü kapalı zındıklıkla itham etmişti. el-Mehdî için otoritesini kabul etmeyen Şiiler zındıktı. Gelenekçiler nazarında ise kelâmçılar zındıktı.⁵⁶ Zındıklık ithamıyla hapse atılan şair Ebû

⁵¹ el-Mes'ûdî, *Murûc*, III, 305-306.

⁵² İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, 158.

⁵³ Bilindiği üzere bu eserin Arapça çevirisi el-Mansûr'un listesinde gerçekleştirilmişti. Bunun çevirmeni Abdullâh b. el-Mukaffa (ö.142/759) da zındıklık suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştı. Bizzat kendisine yönelen reddiyeler bile yazılmıştır. Hatta III./IX.yüzyılın ikinci yarısından itibaren onu zındık, mülhit, mel'un ve Manici olarak itham eden bakış genel kabul görmüştür. (İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa", *DİA*, XXI, İstanbul 2000, 130-134). el-Mehdî'nin onun hakkında "Nerde bir zındıklık kitabı görsem, aslı mutlaka İbnu'l-Mukaffa çıkmıştır" dediği aktarılmaktadır. Circis, *a.g.e.*, 65, el-Kâfî, *el-Emâlî*'den naklen.

⁵⁴ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (el-Mektebetu's-şâmîle içinde), IV, 176, 256. Afşin'in (ö.227/841) sorgulanmasında kullanımı; bkz. et-Taberî, *a.g.e.*, V, 264; İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-umem*, haz. Seyyid Kisrevî Hasen, Beyrut 2003, IV, 76. Afşin'in sorgusu konusunda yaptığı açıklamalardan dolayı Sayın Mehmet Azimli'ye teşekkür ederim.

⁵⁵ Chokr, *a.g.e.*, 35, (beyaz horoz ile ilgili atflar), 69.

⁵⁶ İlgili atflar için bkz. Chokr, *a.g.e.*, 25-26.

Nuvâs'ı, el-Emîn halife olunca hapisten çıkarmış ve yakın çevresine almıştı.⁵⁷ et-Taberî'nin yorumuna göre el-Mehdî'nin iyi hâli müseccel vezirlerinden Ebû Ubeydullâh'ı yıpratmanın en kolay yolu olarak oğlu Muhammed, -İbnu'n-Nedîm onun zındık olduğuna inanır- el-Mansûr'un gözde yaveri ve veziri er-Rebî b. Yûnus (ö.169/785) -el-Mehdî buna pek itibar etmemiştir- ve yandaşları tarafından, halifenin haremiyle kuşkulu ilişki içinde olmak ithamıyla zındık olarak ihbar edilmişti.⁵⁸ İbnu'n-Nedîm'in zındıklık iftirasına uğrayanlar listesinde el-Memûn da yer almaktadır. Bu iddiayı bir zındığa -İbnu'n-Nedîm'e göre Manici-ait bir kitapta okuduğunu belirtmiş, ancak bunu yalanlamıştır. Muhammed b. Hâlid hariç Bermekiler, el-Memûn'un veziri Bermekî el-Fadl b. Sehl, bunun kardeşi el-Hasen b. Sehl, bilhassa Arapça çeviri faaliyetinin başlıca hamilerinden Muhammed b. Abdulmelik ez-Zeyyât gibi isimler de yer almaktadır.⁵⁹ Haddizatında İbnu'n-Nedîm'in haksızlıkla zındıklıkla suçlananların listesini kurmuş olması bile bu itibarla anlamlıdır. Övgü şiirleriyle el-Mehdî, el-Hâdî, er-Reşîd ve el-Memûn'un yüksek teveccühlerini kazanan Ebu'l-Atâhiye, er-Reşîd döneminde çileci görüşleri dolayısıyla zındık olarak Bağdat ibahîleri arasına katılmıştır. Gece vakti namaz kıldığı için onun aya taptığını düşünen Bağdat'taki ev komşusu durumu ihbar edince zındıklık işleri sorumlusu Hamdaveyh geceyi komşunun damında şairi gözetleyerek geçirmek zorunda kalmıştır.⁶⁰ Burada son olarak el-Memûn'un, sıhhati açısından tartışmalara konu olan Harran paganları sorgusundaki "Öyleyse siz atam er-Reşîd dönemindeki "başa tapan", putperest zındıkların ta kendisisiniz, sizin kanlarınız helâldir, sizin için zimmet yoktur"⁶¹ şeklindeki karar cümlesine dikkat çekmek istiyorum. Dönemin İslam alimleri zındıklık hususunu İslam'dan dönme açısından ele almışlardır. Zındıklığın içeriği de değişkenlik göstermektedir. *er-Redd ale'z-zenâdika* adıyla bir zındıklık reddiyesi yazan Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın yaratılmışlığı iddiasını zındıklık kapsamında değerlendirmiştir.⁶² Bu iddiaya ise el-Memûn tarafından resmîyet kazandırılmıştı. Mihne uygulamaları da tamamen bunun üzerine kurulu idi. Aynı zamanda Ahmed b. Hanbel bu uygulama mağdurlarının tarihsel sembolü hâline gelmiştir. Her hâlükârda bu, zındıklık mücadelesini kararlılıkla sürdüren el-Memûn'a yönelen üstü kapalı ikinci zındıklık iddiasıdır. Buna karşın İslam top raklarında zındıklar meselesine dair makalesinde G.Vajda klâsik kaynaklarda

⁵⁷ Chokr, a.g.e., 38-39.

⁵⁸ et-Taberî, a.g.e., IV, 562. Olaya halifenin vezirin kızına taaddisi ve Muhammed'in halifenin haremiyle ilişkisi kuşkuları karıştırılmıştır. Sonuçta Muhammed ölüm cezası almıştır. Bunun icrası ise bizzat babasına yüklenmişti. Ancak el-Abbâs b. Muhammed onun için bu görevi yerine getirmiştir. Buna cenaze töreni yaptırılmamıştır. Hatta babasının kapısının önünde birkaç gün çarmla gerili olarak tutulmuştur, (Chokr, a.g.e., 105).

⁵⁹ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., 411.

⁶⁰ Chokr, a.g.e., 419-420, *el-Aganî*, IV, 35'ten naklen; zındıklığı hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Circis, a.g.e., 313-320, 377-385. Elbette halifenin teveccühünü kazanmış olma niteliği kimse için süreklilik gerektirmiyordu. Övgü şiirlerinden dolayı Ebu'l-Atâhiye'ye hayran kalan el-Mehdî, müstehcen şiirlerinden dolayı onu kırbaçlatarak hapse atmaktan da geri durmamıştır.

⁶¹ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., 389. "Başa tapanlar" için bkz. A.e., 390-391.

⁶² Bekir Topaloğlu, "Zındık", *İA*, XIII, Eskişehir 1997, 559.

zındıklıkla suçlananlara tahsis edilen listelerde sadece İbn Ebi'l-Avcâ'yı Manicilikle tanımlayabildiğini belirtmektedir.⁶³ Erken dönemlere ait örnekler muahhar dönemlerin zındıklık kavramına nispetle çok daha belirsizdir. Bu anlamda ibahî tutumları dolayısıyla Velîd b. Yezîd ve II.Mervân gibi birden fazla Emevî halifesinin dahi daha sonra zındık olarak tanındığını hatırlamak yeterlidir. el-Mansûr'dan sonraki dönemlerde de, -uygulama alanı açısından el-Mutasım dönemine kadar- zındıklık kavramı tanımsal olarak hep belirsiz kalmıştır, belki de belirsiz bırakılmıştır. Çünkü zındıklık uygulaması kavramsal bir tanımlamanın ötesinde daha çok fiilî alan üzerinden yürütülmüştür.

SONUÇ

Abbasîler döneminde zındık olarak nitelenen kesimlerin etkinliği, hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde düalist doktrinlerin yanı sıra İslam toplumuna mensup mülhit, ibahî, din ve toplum normlarına karşı kayıtsız kesimler ile Abbasî yönetimi muhalifleri, aynı şekilde yönetimin tasvip etmediği düşünce ve davranışa sahip kesimler bu kavramın çatısına dahil olmuştur. Bunun sonucunda dinî, siyasî, edebî, kelâmî, felsefî ve bürokratik zındıklık şekilleri birbirine karışmıştır.

Aynı dönemde bilhassa el-Mehdî tarafından zındıklara yönelik faaliyetten men, cezaî yaptırım ve karşı faaliyet nitelikli kapsamlı bir mücadele başlatılmıştır. Bu mücadele müteakip halifeler tarafından da sürdürülmüştür. Bir devlet politikası hâlinde icra edilen bu mücadele, fiilî uygulamalar ile karşıt düşünsel ve yazınsal reaksiyon olmak üzere iki yönlü idi.

Erken Abbasî dönemlerinde başta Maniheizm olmak üzere Markiyonîlik ve Daysanîlik gibi düalist doktrin mensupları, literatürlerini Arapçalaştırmakla faaliyetlerine ivme kazandırmışlardır. Akabinde de bu doktrinler lehine Arapça telif süreci başlamıştır. Özellikle Maniheizm taraftarlarının sözlü tebliğ faaliyetine yaygın olarak atıf yapılmaktadır. Zındıklık kapsamında değerlendirilen atıflar, bilhassa Ebû Nuvâs, Ebu'l-Atâhiye, Beşşâr b. Burd gibi dönemin nüfuzlu şairlerinin şiirleri aracılığıyla hızlı bir yayılma gösteriyordu. Bu durum aynı zamanda zındıklığın gerçek toplumsal etkilerini tespit etmede bir risk unsurudur.

Zındık kesimlerin dinî karakterli düşünsel ve yazınsal faaliyetleri karşısında Abbasî yöneticileri buna mümasil bir reaksiyon geliştirmek durumunda kalmışlardır. Çünkü zındıklık olgusu bir bakıma bütün kayıtsız ve aykırı söylem ve tutumlara toplumsal zemin oluşturmanın kapısını aralamıştı. Bu ise tam anlamıyla kültürel bir karmaşa demektir. Oysa Abbasî yöneticileri kültürel hatta dinî egemenliği siyasî otoritenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul ediyorlardı. İşte bu açıdan kültürel egemenliğin sağlanabilmesi için zındıklık mücadelesi kaçınılmaz olmuştu. Temel zındık unsurların dinî ve düşünsel söylemlerine karşı aynı yöntemle mücadele ve antitezler geliştirme faaliyeti yine Abbasî yöneticilerinin

⁶³ Aktaran Chokr, a.g.e., 18.

desteği ile ve onların kontrolünde dönemin alimleri tarafından icra edildi. Abbasî yöneticilerinin uygulaması her iki noktada yani fiilî ve düşünsel-yazınsal mücadele itibarıyla siyaseten büyük bir başarı ile sonuçlandı.

Hicri ikinci yüzyılın sonlarında zındık söylemler bütün cazibesini kaybetmiş bulunuyordu. Daha önce yaygın tutunma alanı olan bürokratik çevrelerde bile artık itibar görmüyordu. Bu bir yandan zındıklığın başarısızlığı diğer yandan karşıt mücadelenin başarısı ile ilgilidir. Zındık tabir edilen doktrinler ve bundan beslenen söylemler sadece dinsel karakterliydi, çok yönlü toplum ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktı, bundan dolayı bir mitoloji olarak algılanmaktan kurtulamadı. Diğer taraftan bunların kendisini sunduğu toplum, büyük bir medeniyetin mümessilliği iddiasına sahipti, üstelik güçlü bir yönetimin desteğiyle bunun gereklerini icra yolunda sağlam adımlar atıyordu. Böyle olunca zındık doktrin ve söylemlerin tutunma şansı yoktu.

Abbasî yöneticileri ise zındıklık mücadelesini itiraz götürmeyen bir alan üzerinden yani din ilkeleri aracılığıyla yürüttüler. Bu ise henüz çok zinde ve atik olan Abbasî toplumu kültürel düşünsel faaliyetlerine son derece güçlü bir dayanak sağladı. Ayrıca fiilî mücadele yönetim lehine çok geniş bir alan açtı. Bu açıdan da zındıklık mücadelesi Abbasî yönetimini güçlendiren bir kampanya oldu.

Mücadelenin zındıklık etkilerinin İslam toplumunda yaygınlaşmaya başlamasıyla hareketlendiğini düşünüyoruz. "Müslüman mahallesindeki salyangoz satıcılarını savmak"la başlayan kampanya zamanla zımmî statüsü ilkeleri muvacehesinde genişlemiştir. Her iki biçimiyle kampanya Abbasî yöneticilerinin güçlenmesine hizmet etmiştir.

Zındıklık kampanyası siyasî egemenliği ikmal edilmiş olan Abbasî yönetiminin kültürel egemenliğini sağlama politikasının bir parçasıdır. Bu kampanya sayesinde aynı zamanda dinî egemenliğin hilafet otoritesine hasredilmesinin yolları yoklanabilmişti.

Kaynaklar:

- » Âtif Şukrî Ebû Avd, ez-Zendeka ve 'z-zenâdika, Dâru'l-fikr, Amman.
- » Azimli, Mehmet, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara 2004.
- » , *X.yy'a kadar Şii karakterli hareketler*, Öykü Kitabevi, Konya 2006.
- » Bozkurt, Nahide, *Mu'tezilenin Altın Çağı: Me'mun Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- » , "Mehdî-Billâh", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, ss.377-379.
- »
- » el-Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân*, I-VII, haz. Abdusselâm M.Hârûn, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut.
- » Chokr, Melhem: *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002.
- » Circis Dâvûd Dâvûd, ez-Zendeka ve 'z-zenâdika fi'l-edebi'l-Arabî, el-Muessesetu'l-câmiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', Beyrut, 2004.
- » Durmuş, İsmail, "İbnü'l-Mukaffa", *DİA*, XXI, İstanbul 2000, ss. 130-134.
- » Faruk Ömer: "Abbasilerin Siyasî Emellerinin Tarihi Kökleri", çev. Cem Zorlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002 Bahar , sayı 13, ss.193-210.
- » Guidi, Michelangelo, "Mezdek", *İA*, VIII, Eskişehir 1997, ss.201-205.
- » Gutas, Dimitri: *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul 2003.

- » Güzel, Ahmet, "Abbasi Halifesi Mehdî b.Mansûr ve Siyasî Yönü", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, Danışman: Ahmet Önkal, Konya 2002.
- » Hekimoğlu, Muhammet, "Abbasi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklık (H.133-442 /M. 750-1050)", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, Danışman: Rahmi Er, Ankara 2006.
- » İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-umem*, haz. Seyyid Kisrevî Hasen, Beyrut 2003.
- » İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, haz.es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî, Kahire 1949.
- » İbnu'n-Nedîm: *el-Fihrist*, haz. İbrâhîm Ramazân, Beyrut 1997.
- » J.Schact, "Mâlik b. Anas", *İA*, VII, Eskişehir 1997, ss.252-257.
- » Kandemir, M.Yaşar, "Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ", *DİA*, I, İstanbul 1988, ss.250-251.
- » Khalil,S., J.S.Nielsen: *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period, 750-1258*, Leiden 1994.
- » Kennedy, Hugh, *The Early Abbasid Caliphate*, Londra 1981.
- » Le Strange, G. (Guy): *Baghdad during the Abbasid Caliphate: from contemporary Arabic and Persian sources*, Greenwood Press, 1983.
- » el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn: *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, Dâr ve mektebetu'l-hilâl, Beyrut 1981.
- » el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn: *Murûcu'z-zeheb*, *IV*, haz. Yûsuf el-Bikâî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- » Mez, Adam: *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.
- » Muhammed Abdulhamîd el-Hamd, ez-Zendeka ve'z-zenâdika, Dâru't-talî'ati'l-cedîde, Dimaşk 1999.
- » Ören, Ramazan, "Abbâsiler Dönemi'nde Siyâsî ve Dînî Semboller", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, danışman: İsmet Kayaoğlu, Konya 2006.
- » et-Taberî, Ebû Ca'fer M.b.Cerîr, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, I-X, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1997.
- » Topaloğlu, Bekir, "Zındık", *İA*, XIII, Eskişehir 1997, ss.558-561.
- » Tülücü, Süleyman, "Hammâd Acred", *DİA*, XV, İstanbul 1997, ss.483.
- » Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, ss.26-28.
- » Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- » Varen, Serkan, "Abbasi Halifelerinden Mehdi ve Dönemi", *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans tezi, danışman: Adnan Demircan, Şanlıurfa 1999.
- » Wellhausen, Julius, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1996.