

EMEVÎ VE ABBÂSÎ HALİFELİK MÜCADELESİNDE MEHDÎLİK: SİYASÎ VE İ'TİKÂDÎ BOYUTLAR

Charif MURAD

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmi Anabilim Dalı
charifmurad@yyu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7778-6871>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 28/02/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 28/12/2024
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1444316>

Emevî ve Abbâsî Halifelik Mücadelesinde Mehdîlik: Siyasi ve İ'tikâdî Boyutlar

Öz

İslam inancında Mehdîlik meselesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan siyasi çalkantılarla şekillenmiş, özellikle Emevi ve Abbasiler döneminde hilafet mücadelesinde i'tikâdî bir güç olarak önem kazanmıştır. Bu dönemde, adaleti sağlamak dünyayı zulüm ve adaletsizlikten kurtaracak bir kurtarıcı olarak görülen Mehdî, halk arasında umut ve kurtuluşun sembolü haline gelmiştir. Öte yandan çeşitli gruplar ve liderler, Mehdîlik iddiasıyla siyasi ve dini otoriteyi ele geçirmeye çalışmış Emevi ve Abbasiler döneminde Mehdîlik inancı, siyasi bir liderlik beklentisinin ötesine geçerek, geniş bir kurtuluş ve yeneden doğuş umuduna dönüşmüş İslam dünyasında dinî ve kültürel bir fenomen olarak yer etmiştir. Mehdîlik inancı Kur'an ve hadislerdeki izdüşümleri etrafında, Ehl-i sünnet ve Şîî inançları arasında çeşitli yorumlarla gelişerek farklı anlamlar kazanmıştır. Araştırmada, Mehdîlik inancının Emevî ve Abbâsî halifelik çatışmalarında hem dini hem de siyasi bir güç haline geldiği sonucuna varılmıştır. İnanç, zamanla bir liderlik aracı olmaktan çıkıp, adalet ve kurtuluş arayışıyla halk arasında geniş bir dini beklentiye dönüşmüştür. Bu çalışma, İslam inancının erken dönemlerinden itibaren Mehdîliğin, İslam dünyasındaki toplumsal yapısı özellikle Emevî ve Abbasî hanedanları arasındaki hilafet mücadelesindeki siyasi etkilerini incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Abbasiler, Emevîler, İtikad, Halifelik, Mehdîlik.

The Mahdism in The Struggle Between The Umayyad And Abbasid Caliphates: Political And Doctrinal Aspects

Abstract

In Islamic belief, the phenomenon of Mahdism was shaped by the political turmoil following the death of Prophet Muhammad, gaining significant theological power during the Umayyad and Abbasid caliphate struggles. In this era, Mahdi, seen as a savior who would bring justice and rescue the world from tyranny and injustice, became a symbol of hope and salvation among the people. Additionally, various groups and leaders attempted to seize political and religious authority by claiming Mahdism, transforming the belief from merely a political leadership expectation to a broader hope for redemption and rebirth. Mahdism has established itself as a profound religious and cultural phenomenon in the Islamic world. The study concludes that the belief in Mahdism became both a religious and political force during the conflicts between the Umayyad and Abbasid caliphates. Over time, the belief evolved from being a tool for leadership to a broad religious expectation among the people, centered around justice and the search for salvation. The interpretations of Mahdism in the Quran and Hadiths have evolved with varying interpretations between Sunni and Shi'a beliefs, gaining diverse meanings. This study aims to examine the social structure of Mahdism in the Islamic world from its early periods, particularly focusing on its political impacts during the Umayyad and Abbasid dynasties.

Keywords: Abbasids, Umayyads, Belief, Caliphate, Mahdism

GİRİŞ

Mehdîlik inancı, tarihin derinliklerinden günümüze uzanan, dinler arası bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inanç, sadece İslam dünyasında değil, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer büyük dinlerde de kültürel, dini, iktisadi, psikolojik, toplumsal ve siyasi boyutlarıyla kendini göstermektedir. “Beklenen kurtarıcı” fikri, toplumların umutlarını ve beklentilerini sembolize eden lider figürler üzerinden şekillenmiş ve zaman içinde mitolojik ve dini motiflerle zenginleşmiştir. İslam’ın doğuşuyla birlikte, Arap Yarımadası’nda zaten var olan bu kurtarıcı beklentisi, İslam düşüncesi içerisinde yeni bir boyut kazanmış, Mehdî tabiri I. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanlarca kullanılmıştır.¹

Mehdîlik inancının İslam düşüncesindeki oluşum sürecini ve bu süreçte siyasi arenada nasıl bir inanç haline geldiği veya bir olgu olarak nasıl kullanıldığını anlamak için, bu inancın ortaya çıkış dönemine odaklanmak büyük önem taşımaktadır. İslam’ın erken dönemlerinde, Hz. Ali’nin şehadeti sonrası Ben-i Ümeyye ve Haşimîler arasında yaşanan çekişmeler, Mehdîlik inancının İslam dünyasında nasıl belirginleştiğini anlamamız açısından kritik bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, özellikle Emevîler ve Abbâsîler dönemindeki halifelik mücadeleleri, Mehdîlik inancının siyasi bir güç ve itikadi bir olgu olarak ortaya çıkışında ve gelişiminde önemli bir etken olmuştur. Bu tarihsel süreç, Mehdîlik inancının İslam düşüncesindeki yerini ve siyasi mücadelelerle olan etkileşimini anlamak için temel bir referans noktasıdır ve bu inancın İslam medeniyetindeki evrimini kavramak için kritik bir öneme sahiptir.² Mehdîlik, siyasi ve dini liderlik arayışlarında bir meşruiyet aracı olarak kullanılmış, Emevîler ve Abbâsîler döneminde halifelik makamı için mücadele edenler tarafından bu inancın özelliklerine mazhar olma arzusu gözlemlenmiştir.³

Bu araştırmada özellikle Mehdîlik inancının İslam öncesi kökenleri, farklı dinlerdeki yansımaları ve İslam içindeki gelişimi üzerinde durulacaktır. Kelam ilminde bu inancın nasıl işlendiği, Kur’an ve hadislerdeki yansımaları aracılığıyla siyasi gelişmelerin bu inanca nasıl etki ettiği ve inancın büyümesine nasıl katkı sağladığına yer verilecektir. Daha sonra, çalışma Emevî ve Abbasiler döneminde Mehdîlik inancının nasıl şekillendiğine ve siyasi alanda kullanılan Mehdîlik düşüncesinin nasıl bir inanç sürecine dönüştüğüne yönelecektir. Bu bağlamda, Hz. Ali, Muhtar es-Sekafi, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ömer b. Abdülaziz, Muhammed El-Bakır, Muğire b. Said Hareketi, Zeyd b. Ali Hareketi ve Ebu Mansur el-İclî Hareketi gibi tarihi şahsiyetlerin ve hareketlerin Mehdîlik inancındaki rolleri ve Abbâsî döneminde Ebu Müslim el-Horasani’nin bu inancın teşekkülündeki etkisine yer verilecektir.

1. Mehdîlik

1.1. Mehdî Kelimesinin Semantik Anlamı

İslam aleminde erken dönem kaynaklarda Mehdî inancına nadiren rastlanırken, geç dönemlerde, özellikle fiten ve melâhim türü eserlerde, bu inanca daha fazla atıf yapılmıştır. Mehdî inancının Müslümanlar arasında ortaya çıkışı ve kökeni hakkında dört ana görüş bulunmaktadır.⁴

İlk görüşe göre, Mehdî inancı, toplumların sosyal ve düzenlerinin bozulduğu dönemlerde, Şintoizm dışındaki hemen hemen tüm dinlerde gözlemlenen, dünya çapında bir kurtarıcı figürünün beklentisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu beklenti, özellikle zorlu zamanlarda, insanların umutla arzuladığı ve inandığı bir kurtarıcının var oluşu fikrine dayanmaktadır. Bu inanç, çeşitli dinlerde farklı biçimlerde ifade edilse de temelde insanlığın zor zamanlarda kurtuluşa olan ihtiyacını ve bu kurtuluşun bir kurtarıcı figür aracılığıyla gerçekleşeceği düşüncesini yansıtmaktadır. Bununla birlikte “Mehdîlik” anlayışının bazı İslam dışı din ve inanç sistemlerinde yer alması, İslam’daki “Mehdi inancı”nın geçerli olamayacağına dair bir delil teşkil etmez; tıpkı başka din ve inançlarda “Peygamberlik” anlayışının bulunmasının, İslam’daki peygamberlik müessesine etki etmediği gibi.⁵

İkinci görüş, Mehdî inancının kökenlerinin Yahudilik, Hristiyanlık ve Maniheizm gibi diğer dinlerde bulunduğu

1 Hüseyin Atvan, *ed-Da’vetü'l-Abbâsiyye* (Beyrut: 1984), 138-144; Muhammed Abid Cabiri, *İslam’da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz (İstanbul: 1997) 556, 564.

2 Ethem Ruhi Fırlı, “Mesîh ve Mehdi İnancı Üzerine, (Mezhepler Tarihi açısından bir Bakış)”, *AÜİFD*, 27 (1981), 178-215; Mehmet Ali Durmuş, *Haberlerin Ağında Mehdi* (Ankara 2003), 175.

3 Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm* (Beyrut: ts.), 3/241; Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 16/42.

4 Ebû’t-Tayyib Şemsü’l-Hak Muhammed Azimâbâdî, *Avnû’l-mâbûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Medine: el Mektebetü’s-Selefiyye, 1968), 2/361; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1993), 56.

5 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Samsun: 1997), 125-135.

nu ve bu inancın, K'a'b el-Ahbar ve Vehb bin Münebbih gibi figürler tarafından nakledilen rivayetler aracılığıyla İslam dünyasına transfer edildiğini iddia eder. Bu perspektif, Mehdî inancının, dini etkileşimler ve kültürel alışverişler neticesinde Müslüman topluluklar arasında benimsendiğini ve yayıldığını savunur. Bu görüş, dinler arası etkileşimin inanç sistemlerinin evriminde oynadığı kritik rolü vurgulayarak, Mehdî inancının İslam öncesi kökenlerine ve bu inancın İslami geleneğe entegre edildiğine dair bir anlayış sunar.⁶

Üçüncü görüş Mehdilik inancının, özellikle iktidar mücadeleleri bağlamında, başarısızlıkla yüzleşen veya mevcut iktidarlarını koruma amacı güden gruplar tarafından stratejik bir araç olarak kullanıldığını öne sürer. Bu perspektif, Mehdî inancının siyasi ve sosyal çatışmalar içinde nasıl bir rol oynadığını ve bu inancın, iktidar dinamiklerini etkileme ve toplumsal hareketleri yönlendirme kapasitesine sahip olduğunu vurgular.⁷

Dördüncü ve son görüş, Mehdî inancının, İslam'ın temel inanç yapı taşlarından biri olarak kabul edilmesine karşın, yabancı kültürlerden gelen etkilerle biçimlendirilmiş olabileceğini iddia eder. Bu yaklaşım, Mehdî inancının kökenlerinin, sadece İslam'ın içsel dini dinamiklerinden değil, aynı zamanda dışsal kültürel etkileşimlerden de etkilendiğini ve bu nedenle çok katmanlı ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu vurgular. Bu görüş, inancın evriminde hem içsel teolojik unsurların hem de dışsal, kültürel ve tarihsel faktörlerin etkileşimini önemser.⁸

İslam dünyasında Mehdî inancının ilk olarak Şii topluluklarca benimsendiği, sonrasında ise Emevî ve Abbâsî hanedanları tarafından siyasi bir güç ve etki aracı olarak sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu inanç, özellikle Şiiler, Emevîler ve Abbâsîler arasında yaygınlık kazanmış ve 9. yüzyılda hadis literatürünün derlenmesi ve kaydedilmesi süreciyle birlikte Sünnî Müslümanlar arasında da görülmeye başlamıştır. Bu tarihsel gelişim, Mehdî inancının İslam dünyasında sadece dini bir inanç olarak değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir fenomen olarak da önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.⁹

1.2. Mehdî Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Mehdî kelimesinin Arapça kökeni üzerinden yapılan etimolojik incelemeler, kelimenin “hüda” ve “heda” köklerinden türetilmiş olabileceğini göstermektedir. “M-h-d” kökünden türetilmiş beşik anlamına gelen kullanımı da kabul gören bir diğer görüştür. Bu bulgular, Mehdî kelimesinin Arapçada üç farklı tarzda türetilmiş olduğunu göstermektedir: “el-Hüda” sözcüğünden gelen “kendisi hidayete ermiş veya yolunu bulmuş” anlamı, “heda” sözcüğünden türetilen ismi meful olarak kullanılan “Mehdîyyun” ve “Mehdîyyun” şekilleri ve Hz. İsa'nın beşikteyken konuşmasına atfen yatak ve beşik anlamında da kullanılmıştır.¹⁰ Arap ediplerinin Mehdî ve Hâdi kelimelerini övgü ve şeref unvanı olarak kullandıkları, Ömer b. Abdülaziz için de Emevîler döneminde yüceltici anlamda bu unvanların kullanıldığı kaydedilmiştir. Fransızca ve Almancada Mehdî kelimesine karşılık gelen “Messianisme” ve “rechtgeleitet” / “Mahdismus” kelimeleri, bu kavramın Batı dillerindeki yansımalarını göstermektedir.¹¹

Mehdî kavramı, Kur'an-ı Kerim'de doğrudan geçmemekle birlikte, Arapça “m-h-d” kökünden türeyen ve insanlara doğru yolu gösteren anlamına gelir. Bu kelimenin, Kur'an'da sıkça yer alan “h-d-y” kökünden türeyen “hüda” kelimesiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Kur'an'da “h-d-y” kökünden türeyen “hidayet” kelimesi, Enbiya suresinin 73. ayeti, Meryem suresinin 76. ayeti ve Muhammed suresinin 5. ayetinde farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, “m-h-d” kökünden türeyen ve yatak veya beşik anlamına gelen bir kelime olarak, Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem lehinde konuştuğu anlara atıfta bulunulmuştur. Genel anlamda “hüda” kökünden türemiş bir sıfat olarak tanımlanan Mehdî, insanları doğru yola ileten kişi olarak ifade edilmiştir.¹²

Mehdî kelimesi, Kur'an'da yer almasa da Hz. Peygamber döneminde sözlük anlamında kullanılmıştır.¹³ Özellikle üçüncü ve dördüncü asırlarda kaleme alınan hadis kitaplarında Mehdî kelimesine rastlanması, bu düşüncüyü destekler

6 Ignaz Goldziher, *El-Akide ve's Şeria fil İslâm*, trc.; M Yusuf vd., (Kahire: 1946), 191-192, 196.

7 Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni* (İstanbul: 2004), 96.

8 D.B., Macdonald, “Mehdi”, Millî Eğitim Bakanlığı, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1960), 7/475.

9 Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Arfü'l-verdî fî ahhâri'l-Mehdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 156; Bkz. Ekrem Sarıçioğlu, “Mehdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara 2003), 27/ 371-389.

10 Muhammed Murtaza el-Hüseyni el-Vasiti ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus min Cevahiru'l-Kamus*, (Beyrut: ts.),10/409.

11 Mehdî tabiri ilk kez Hassan b. Sabit tarafından Hz. Muhammed (sav) için kullanılmıştır. Bkz. Hassan b. Sabit, Divan, Beyrut ts; Avni İlhan, *Mehdilik*, (İstanbul: Beyan Yayınları,1913), 14; Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetü fî'l-İslâm munzû akdemi'l-usûr Hatte'l-Yevm*, Mısır 1953, 45.

12 Rağıp el-İsfehani, “m-h-d”, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986).

13 Ferhad Daftary, Ferhad, İsmaililer; Tarih ve Kuram, çev.: Ercüment Özkaya (Ankara: 2001), 81; Avni İlhan, *Mehdilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 14.

niteliktedir. Bu eserlerde, Peygamberimiz (sav) ve ashabı- Hz. Ali, Hz. Ebubekir, Hulefa-i Raşidin, Hz. Hüseyin- için “el-Mehdiyyun” ifadesiyle doğru yolu gösteren kişi anlamında Mehdî kelimesinin kullanıldığı kaydedilmiştir.¹⁴ Ayrıca Hz. Peygamber’in Kur’an-ı Kerim için “el-Hadî” kelimesini kullanarak doğru yolu gösteren anlamında zikrettiği de belirtilmiştir. Mehdî kelimesinin genel anlamı, sözlükte “Dünyanın son zamanlarında ortaya çıkarak doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı” olarak tanımlanırken, halk arasında ise “Ahir zamanda kıyametin kopmasından çok kısa bir süre önce zuhur ederek, yeryüzünü kaplayan zulüm, adaletsizlik ve fesadın yerine adalet, hoşgörü ve hakkaniyeti egemen kılacak olan Allah’ın hidayete erdirdiği bir lider” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁵

İslam literatüründe, Mehdî kavramı kelime anlamından ziyade terim anlamıyla kullanılmakta ve ahir zamanda kıyametin kopmasından bir süre önce ehli beytten çıkıp İslam dinini yeryüzüne egemen kılacağına, yeryüzünü adaletle dolduracağına, zulüm ve adaletsizlikleri ortadan kaldırarak bütün Müslümanları bir araya getirip kendisine tabi kılacağına inanılan, Allah tarafından desteklenmiş kişi olarak tanımlanmaktadır.¹⁶

1.3. Hz. Ali Döneminde Mehdîlik Fikrinin Teşekkülü

Mehdî kavramı, İslam tarihinin ilk çeyrek yüzyılından itibaren Müslümanlar arasında yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu terimin kullanımı, Hulefâ-i Râşidin’e “Mehdî” unvanının verilmesi ve Sıffin Savaşı’nda Hz. Ali’ye (ö. 40/661) “Mehdî” diye hitap edilmesi gibi olaylarla desteklenmektedir.¹⁷

Özellikle Hz. Ali dönemi, İslam tarihinde fitne ve çekişmelerle dolu bir dönem olarak kayıtlara geçmiştir. Abdullah b. Sebe, İslam tarihinin erken dönemlerinde, özellikle Hz. Osman’ın halifeliği sırasında, önemli bir figür olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, Abdullah b. Sebe’ ve taraftarları tarafından, Hz. Ali’nin ölmediği ve kıyamet kopmadan önce dünyaya dönerek adaleti sağlayacağı iddiası ortaya atılmıştır.¹⁸ Tâberî’nin aktardığına göre, Sebe, bu dönemde Müslüman olmuş ve İslam toplumlarını dolaşarak fitne ve ayrılık tohumları ekmeye başlamıştır. Onun en dikkat çekici iddialarından biri, her peygamberin bir vasisi olduğu ve Hz. Muhammed’in (s.a.v) vasisinin Hz. Ali olduğu yönündedir. Bu iddia, Hz. Ali’nin hilafetinin Hz. Osman tarafından gasp edildiği fikrini besleyerek, Müslümanlar arasında ayrılık yaratmış ve ayaklanmaları körüklemiştir. Bağdadi’nin ifadelerine göre, Hz. Ali başlangıçta Sebe’yi desteklemiş, ancak zamanla onun aşırı görüşlerinden haberdar olunca onu Medain’e sürgün etmiştir. Bu inanç, Abdullah b. Sebe’ tarafından Medain’de sürgündeyken de savunulmuş, Hz. Ali’nin Kufe’de şehit edildiği haberlerine inanmayı reddetmiştir. Abdullah b. Sebe’ ve taraftarları, Hz. Ali’nin ilahi bir parça taşıdığına ve ölümsüz olduğuna inanmışlardır. Abdullah b. Sebe, başlangıçta Hz. Ali’nin Allah’tan bir parça olduğunu iddia ederken, daha sonra Allah’ın ta kendisi olduğunu savunmuştur. Hz. Ali’nin şehit edilmesinin ardından İbn Sebe, Hz. Ali’nin ölmediğini ve göğe yükseltildiğini iddia ederek, onun kıyametten önce dünyaya dönüp intikam alacağını savunmuştur.¹⁹

Abdullah b. Sebe’nin, Hz. Ali’nin Mehdîliğini ve ilahi niteliklerini savunması, Şii mezhebinin bazı fırkalarının oluşumunda etkili olmuş onun bu eylemleri, Ric’at düşüncesinin İslam toplumunda yerleşmesine neden olmuştur. Abdullah b. Sebe, Hicaz, Basra, Kûfe ve Şam gibi bölgeleri gezdikten sonra Mısır’a gitmiş ve burada Hz. İsa’nın (a.s) yeryüzüne dönüşüne inanılırken Hz. Muhammed’in (s.a.v) dönüşüne inanılmamasının şaşılacak bir durum olduğunu iddia etmiştir. Bu inançlar, zamanla Şii mezhebinin bazı fırkalarında daha da aşırı bir hal ve Ric’at düşüncesinin kısmen yerleşmesine neden olmuştur. Örneğin, Gulatî Şiâ’dan Beyan b. Semân ve Muğire b. Said el-İclî, Hz. Ali’ye ilahi bir parçanın hulul ettiğini ve tenasüh yoluyla kendilerine kadar geldiğini iddia etmişlerdir. Ebu’l-Hattab el-Ased, İmam Cafer es-Sâdık’ı ve Horasanlı el-Mukanna’yı ilah olarak görmüş, İmam Cafer es-Sâdık’ın ve babalarının da ilah olduğunu savunmuştur. Muhammed b. Nusayr en-Nemiri ise Hz. Ali, Hz. Peygamber ve Selman-ı Farisi’yi ilah olarak görmüş, Hasan el-Askerî’nin zamanında ise onun “bab”ı ve on ikinci İmam Muhammed Mehdî el-Muntazar’ın gaybeti sırasında onun sefiri olduğunu iddia etmiştir. Şiâ içindeki bu aşırı sevgi ve nefret duyguları, bazı fırkaların Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in ruhlarının hayvanlara hulul ettiğine inanmalarına ve bu hayvanlara işkence yapmalarına kadar varmıştır.²⁰ Başlangıçta Hz. Ali’nin Allah’tan bir parça olduğunu iddia eden Sebe, daha sonra onun Allah’ın ta kendisi olduğunu savunmuştur. Hz. Ali’nin şehit edilmesinin ardından, İbn Sebe, Hz. Ali’nin ölmediğini

14 Ebu Davud, “Sünen”, (İstanbul 1992), 4/200; Tirmizi, “Sünen”, “İlim”, 16.

15 M.Fuad Abdülbaki, “h-d-y” maddesi, *el-Mü’cemü’l-Müfrehes li elfazi’l Kur’ani’l-Kerim*, (İstanbul :1441); Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç (İstanbul:1997), 197.

16 Muhammed b. Abdirresul b. Abdisseyid el-Haseni el-Berzenci el-Şehrezuri, *el-İşâ’e fi Aşrati’s- Sá’a*, nşr. Muhammed Bedrettin en-Na’sani (Kahire: 1393), 56-58.

17 Hüseyin Atvan, *ed-Da’vetü’l-Abbâsiyye* (Beyrut: 1984), 138-142.

18 Muhammed b. Sa’d, *et-Tabakatü’l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: 1388/1968), 6/274.

19 Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbih ve’r-red*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Bağdad-Beyrut 1388/1968), 18-19.

20 Ebü’l-Hasen el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: el-

ve göğe yükseltildiğini iddia ederek, onun kıyametten önce dünyaya dönüp intikam alacağını savunmuştur.²¹

Abdullah b. Sebe'nin iddiaları hem dini hem de siyasi açıdan İslam dünyasında derin etkiler bırakmış, Şii mezhebinin bazı fırkalarının oluşumuna zemin hazırlamış ve İslam tarihindeki fitne ve ayrılıkların anlaşılmasında kritik bir faktör olarak kalmıştır. Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali'nin imameti veya Mehdî oluşu hakkındaki iddiaları, mevcut siyasî konjonktürüne göre gelişmiş bir olgudur. İbn Sebe, hilafetin liyakat bakımından Hz. Ali'ye ait olduğuna inanmış, ancak siyasî koşullar nedeniyle Hz. Ali'nin hilafeti istenildiği gibi sürmemiştir. Bu yüzden İbn Sebe, Hz. Ali'nin ileriki bir zamanda olağanüstü bir güç ile tekrar yeryüzüne döneceğini ve düşmanlarından intikam alarak hak ettiği yönetimi elde edeceği iddiasında bulunmuştur.

2. Emevîler (661-750) Dönemindeki Siyasi ve Dini Çekişmeler Arasında Mehdîlik Fikrinin Teşekkülü

Emevîler ve Abbâsîler dönemindeki halifelik mücadeleleri, Mehdîlik inancının siyasi bir güç ve itikadi bir olgu olarak ortaya çıkışında ve gelişiminde önemli bir etken olmuştur. Bu tarihsel süreç, Mehdîlik inancının İslam düşüncesindeki yerini ve siyasi mücadelelerle olan etkileşimini anlamak için temel bir referans noktasıdır.²²

2.1. Muhammed b. Hanefiyye ve Mehdîlik

Tarihsel süreçte, Mehdî'nin rivayetlerde bahsedilen özelliklerine uygun görülen birçok kişi, Mehdî olarak kabul edilmiştir. Bu kişilerden biri de Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö. 81/700). Emeviler döneminde yaşayan Muhammed b. Hanefiyye, Ali b. Ebi Talib ve Havle'nin oğlu olarak Medine'de doğmuş ve Ehl-i Beyt'in siyasi ve dini mirasının önemli bir varisi olmuştur. Genç yaşlarında Cemel ve Sıffin savaşlarında gösterdiği cesaret ile tanınan İbn Hanefiyye, siyasetten uzak durmayı tercih etmiş, ancak Hz. Ali'nin oğlu olması nedeniyle siyasi olaylara dahil edilmiştir. Kerbelâ sonrası İslam toplumunda liderlik boşluğu yaşanırken, İbn Hanefiyye'nin Ehl-i Beyt'e mensubiyeti ve adaletli liderlik potansiyeli, onu Mehdîlik için uygun bir aday yapmıştır. Bu süreçte, İbn Hanefiyye'yi Mehdî olarak görenlerin başında Muhtar es-Sakafi gelmektedir. Muhtar, İbn Hanefiyye'yi Ehl-i Beyt davasının bir takipçisi olarak tanıtmıştır.²³

Muhtar, Yezid'in ölümüne kadar Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer alarak Mekke kuşatmasında önemli bir rol oynamıştır. Cesur savaşçılığı ve etkileyici konuşmalarıyla tanınan Muhtar, Yezid'in ölümü ve Şam'daki karışıklıklar sonrasında Abdullah b. Zübeyr'in güçlenmesine rağmen herhangi bir yönetici pozisyonu alamamıştır. Bu durum, Muhtar'ın Kûfe'ye yönelmesine ve orada liderlik rolü arayışına yol açmıştır. Kûfe'deki liderlik boşluğunu fark eden Muhtar, Muhammed b. Hanefiyye ile görüşerek onun adına hareket etme arzusunu ifade etmiş ve İbn Hanefiyye'nin kendisine Ehl-i Beyt'in kanını talep etme yetkisi verdiğini iddia etmiştir. Muhtar, İbn Hanefiyye'yi Mehdî olarak tanıtarak İbrahim b. Eşter'e yazdığı mektupla onu da yanına çekmiştir. Ancak, İbn Hanefiyye mehdî lakabını kullanmayı reddetmekle birlikte Muhtar ile ilişkilerini tamamen kesmekten de kaçınmıştır.²⁴

Muhtar, Muhammed b. Hanefiyye'nin kendisini emîr tayin ettiğini ileri sürerek onun adına faaliyete geçmiş ve özellikle Emevî idarecilerince ve Abdullah b. Zübeyr tarafından ihmal edilen gayri Arap unsurlara (mevâlî) yönelmiştir. Abdullah b. Zübeyr'in valisi tarafından tutuklanan Muhtar, Abdullah b. Ömer'in araya girmesiyle serbest kalmıştır. Serbest kaldıktan sonra Muhtar, İbn Hanefiyye'nin vekili olduğunu iddia ederek Hz. Hüseyin'in katillerinden intikam alma niyetini belirtmiş, ancak Amr b. Sa'd ile iş birliği yaparak Hz. Hüseyin'in katillerine dokunmamıştır. İbn Hanefiyye, Muhtar'ın bu davranışlarına tepki göstermiştir. Mekke'ye giden bir heyet, Muhtar'ın iddialarını doğrulamak için Muhammed b. Hanefiyye'ye başvurmuş, ancak Muhammed b. Hanefiyye'nin "Allah dilerse kullarından istediği kişiyi kullanarak düşmanımızdan öcünü alır" şeklindeki üstü kapalı cevabı, Muhtar'ın iddialarını destekler bir delil olarak algılanmıştır.²⁵ Heyetin Kûfe'ye dönüşü üzerine Muhtar, bu durumu kendi lehine kullanarak heyet

Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/90-1; İlhan, "Mehdîlik", 69. Geniş bilgi için bkz. Faruk Gün, "Şia'nın Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 7/2 (2020), 131-143.

21 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 159.

22 Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Bağdad-Beyrut 1388/1968), 18-19; Hüseyin Atvan, *ed-Da'vetü'l-Ab-bâsiyye* (Beyrut: 1984), 138-142. Geniş bilgi için bkz. Faruk Gün, "İmâmî Meselesi Bağlamında Fırkalaşma Problemi Mesâ'ilü'l-İmâme Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 249-272.

23 Ebû Muhammed Hasan b. Müsa b. Hasan en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şia* (Necf: y.y., 1936), 26; Mustafa Öz, "Muhammed b. el-Hanefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2005), 30/537.

24 İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/74, 75; Bk. Faruk Gün, "Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Artuklu Akademi Dergisi* 4/1 (2017), 106 vy.

25 İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/94.

üyelerini ve diğer takipçilerini İbn Hanefiyye'nin kendisini desteklediğine ikna etmiştir. Muhtar, bu durumu kendi lehine kullanarak Kûfe'ye yola çıkmış ve Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe valisiyle girdiği çatışmada zafer kazanarak şehrin kontrolünü ele geçirmiştir. Daha sonra Ubeydullah b. Ziyad ile mücadele eden Muhtar, İbrahim b. Eşter komutasındaki orduyla Şam ordusunu yenilgiye uğratmış ve Ubeydullah b. Ziyad'ın başını Muhammed b. Hanefiyye'ye göndermiştir. Muhtar, İbn Hanefiyye'ye bir mektup yazarak kendisi adına beldeleri fethedeceğini bildirmiş, ancak İbn Hanefiyye bu teklifi reddetmiştir. Bu süreç, Muhtar'ın kendi liderlik vizyonunu ve Ehl-i Beyt'e olan bağlılığını ön plana çıkardığını göstermektedir. Muhtar'ın eylemleri, İbn Hanefiyye'nin onayını almadan kendi girişimlerini yürüttüğünü ve İbn Hanefiyye'nin bu duruma karşı sessiz kalmayı tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, İbn Hanefiyye'nin Muhtar'ın faaliyetlerine açık bir onay vermediğini, ancak onun hareketlerine karşı da açık bir reddiye sunmadığını gösterir. Muhtar'ın Kûfe'deki liderlik çabaları ve Ehl-i Beyt davasına olan bağlılığı, onun siyasi ve dini bir figür olarak önemli bir rol oynamasına yol açmıştır. Bu süreç, aynı zamanda İslam tarihindeki siyasi ve dini liderlik anlayışlarının karmaşıklığını ve çeşitliliğini de yansıtmaktadır.²⁶

Muhtar, Kûfe'de İbn Hanefiyye adına biat toplama sürecinde önemli bir başarı elde etmiştir. Bu başarının temelinde iki ana faktör yatmaktadır: Birincisi, Muhtar'ın kendisini İbn Hanefiyye'nin öğrencisi ve temsilcisi olarak tanıtmaması; ikincisi ise Hz. Hüseyin'in intikamını alma vaadidir. Ancak, İbn Hanefiyye'nin haberi ve onayı olmaksızın adına hareket etmesi ve radikal görüşleri, İbn Hanefiyye'nin Muhtar'dan uzaklaşmasına neden olmuştur. İbn Hanefiyye, Kûfe'ye giderek kendisini destekleyenlerle görüşmeyi planlarken, Muhtar, İbn Hanefiyye'nin gelmesiyle liderliğinin tehlikeye gireceğini düşünerek buna engel olmaya çalışmıştır. Muhtar, İbn Hanefiyye'nin Mehdiliğini iddia ederek, Mehdî'nin özelliklerini anlatmış ve onun başına kılıç darbesi alsa bile ölmeyeceğini iddia etmiştir.²⁷ Bu iddiaların farkında olan İbn Hanefiyye, Kûfe'ye gitmekten vazgeçerek Mekke'de kalmayı tercih etmiştir.²⁸

Muhammed bin Hanefiyye, kendisine atfedilen "Mehdî" unvanından rahatsızlık duymuştur. Bir vakada, bir kişinin kendisine "Esselâmü aleyke yâ Mehdî" diye selam vermesi üzerine, İbn Hanefiyye, insanları hidayete, doğru yola ve hayra davet eden bir rehber olarak "Mehdî" olduğunu, ancak âhir zamanda gelecek olan Mehdî olmadığını vurgulamıştır. İbn Hanefiyye, yanlış anlaşılmalara önlemek için kendisine "Esselâmü aleyke yâ Muhammed" veya "yâ Eba'l-Kâsım" şeklinde hitap edilmesini istemiştir.²⁹ Bu durum, İbn Hanefiyye'nin, Muhtar'ın işaret ettiği terim anlamındaki "Mehdîliği" değil, kelimenin genel bir rehberlik ve doğru yolu gösterme rolünü kabul ettiğini gösterir.

Muhtar es-Sakafî'nin İbn Hanefiyye'yi "Mehdî" olarak nitelendirmesi, onun siyasi ve dini hareketinin temel taşlarından birini oluşturmuştur. İbrahim b. Eşter'e yazdığı mektupta ve İbn Hanefiyye'ye gönderilen kesik başlarda «Mehdî» ifadesini kullanması, bu iddianın sadece sözlü değil, yazılı olarak da ifade edildiğini gösterir.³⁰

Muhtar'ın Kerbelâ Vak'ası'nda yer alan Kûfeliler'i cezalandırma eylemi ve Zilhicce 66 (Temmuz 686) tarihinde onların tamamını öldürmesi ve evlerini yıkması, onun misyonunun şiddetli ve acımasız bir yönünü gözler önüne sermiştir.³¹ Bu arada, Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de Muhammed b. Hanefiyye'yi biata çağırması ve reddedilince onu ve yakınlarını Zemzem Kuyusu civarında bir binada hapsederek yakmakla tehdit etmesi, dönemin siyasi çatışmalarının şiddetini gösterir. Muhtar, Muhammed b. Hanefiyye'nin durumundan haberdar olunca Ebû Abdullah el-Cedeli komutasında bir süvari birliği göndererek onları kurtarmış, ardından İbrahim b. Eşter komutasındaki birlik, Ubeydullah'ı Hâzir nehri kıyısında mağlup etmiş ve Ubeydullah dahil birçok askeri öldürmüştür (9 Muharrem 67 / 5 Ağustos 686). Bu olaylar, Muhtar'ın şöhretini artırmıştır. Ancak, Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus'ab'ı Basra valisi olarak atayarak Muhtar'a karşı harekete geçmesi, bu dönemin siyasi dengelerini değiştirmiştir. Mus'ab, Kûfe'ye yürüyerek dört ay süren bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirmiş ve Muhtar'ı öldürtmüştür. Muhtar'ın ölümü sonrasında cesedi parçalanmış ve sağ eli Kûfe Camii'nin kapısına asılmıştır.³² Bu tarihsel süreç, dönemin siyasi ve ideolojik çatışmalarının şiddetini ve karmaşıklığını açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle Muhtar es-Sakafî'nin, İbn Hanefiyye'yi Mehdî olarak tanımlaması ve bu iddiayla başlattığı hareketin sonuçsuz kalışı, dönemin siyasi dinamiklerinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, Muhammed b. Hanefiyye'nin benimsediği daha ölçülü ve itidalli yaklaşım, onun siyasi ve dini liderlik anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Muhtar'ın radikal ve şiddet içeren politikalarına karşın, İbn Hanefiyye'nin bu türden eylemlerden uzak durması ve daha temkinli bir tutum sergilemesi, onun dönemin acımasız siyasetine karşı geliştirdiği stratejik ve dengeli bir yaklaşımı gösterir.

26 Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Mezkûr (Tahran: Merkez İntişarât İlmi, 1982), 20.

27 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 34.

28 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 7/31.

29 İbn Sa'd, *Tabakatü'l-kübra*, 5/75.

30 İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/72, 73; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, 3/292.

31 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 35.

32 İsmail Yiğit, "Muhtar es-Sakafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 31/54.

Hicri 81/700 yılında Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatı, Şîî inancında Mehdilik kavramının derinleşmesi ve evriminde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde, onun ölmediğine ve Radva Dağı'nda gizlendiğine dair inançlar, Şîî topluluğunun Keysaniyye kolunda yaygınlaşmıştır. 681/92 yıllarında yaşanan fitne ve iç savaş döneminde Ehl-i Beyt'e yönelik siyasi baskı ve zulüm, Şîî topluluğunun bir kurtarıcı beklemesine zemin hazırlamıştır. Muhtar es-Sakafî'nin yakın çevresinden Ebu Amr el-Keysan ve diğerleri, Ali b. Ebu Talib'in oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin hâlâ yaşadığını ve Radva Dağı'nda saklandığını iddia etmişlerdir.³³ Özellikle Kerbiyye fırkası, Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini ve mistik bir şekilde korunduğunu savunmuştur. Bu dönemde, Medine'de yaşayan şair Küseyyir, İbnü'l-Hanefiyye'nin Mehdiliğini ve ölümsüzlüğünü savunmuş, Şiirlerinde onu gizemli bir figür olarak tasvir etmiştir. Küseyyir'in eserleri, Şîî inancında ric'at (dönüş) fikrinin ve her bir imamın yeryüzünü adaletle dolduracak Mehdî olarak geleceği inancının temellerini atmıştır. Hamza b. Umare gibi figürler, Küseyyir'in iddialarını daha da ileri götürerek, İbnü'l-Hanefiyye'nin tanrısal bir varlık olduğunu ve kendisinin onun peygamberi olduğunu iddia etmiştir. Seyyid Himyerî de benzer iddialar ileri sürmüştür. Bu dönem, İslam tarihindeki siyasi ve dini düşüncelerin karmaşıklığını ve çeşitliliğini gösteren bir dönem olarak önem taşımaktadır.³⁴

Mehdilik fikri, hicri I. asrın sonları ile II. asrın başlarında somut bir şekilde ortaya çıkmış ve özellikle Muhammed b. Hanefiyye üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu dönemde, Ali b. Ebi Talip soyunun, Hüseyin b. Ali hariç, Emevilerle genellikle iyi ilişkiler içinde olduğu görülmektedir. Muhtar es-Sekafî'nin Mehdî olarak nitelendirdiği ve Ehl-i Beyt davasını savunma adına kendisinden destek aldığı iddia ettiği Muhammed b. Hanefiyye, halife Abdülmelik'e bey'at ettikten sonra vefat etmiştir.³⁵

1.2. Ömer b. Abdülaziz

Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) babası Mısır Valisi Abdülaziz b. Hakem el-Ümevî, annesi ise Hz. Ömer'in torunu Ümmü Âsım'dır. Ömer b. Abdülaziz önceki ve sonraki Emevi halifelerinden ayrılan özgün bir kişilik sergilemiştir. Ömer b. Abdülaziz'in Mehdî sıfatıyla anılmasının, onun kişiliği ve yönetim anlayışıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Özellikle vergi politikaları ve mevalilere yönelik adil tutumu, onun adaletli bir yönetici olarak kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Araplardan olmayan Müslümanların vergisel yükünün hafifletilmesi ve Horasan Mevalilerine yönelik özel muamele, onun adalet anlayışının somut göstergeleri olarak değerlendirilmiştir.³⁶

Ömer b. Abdülaziz'in yönetimi, adaletle donatılmış bir lider olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Muhammed b. Bakır, Halife Ömer b. Abdülaziz ile Medine'de bir araya gelmiş ve onun kibar tutumuna tanıklık etmişti. Bu itibar, Muhammed el-Bakır'a Fedek bahçesinin Ali ailesine devredilmesinde yardımcı olmuştur. Mehdî olduğu iddialarını reddeden Muhammed b. Bakır, gerçek Mehdî'nin Ömer b. Abdülaziz olduğunu ima etmiştir.³⁷

Ömer b. Abdülaziz'in Mehdî olarak anılması, İslam tarihindeki derin ve çok boyutlu yorumların bir yansımasıdır. Ehl-i Beyt'e olan saygısı ve adil yönetim anlayışı nedeniyle, bazı toplum kesimleri tarafından bu önemli sıfatla onurlandırılmış olması muhtemeldir. Bu durum, İslam tarihinde Ehl-i Beyt'e saygı duyan liderlere yönelik olumlu tutumların ve bu liderlerin adil yönetim anlayışlarının nasıl öne çıkarıldığını gösteren bir örnek teşkil eder. Ömer b. Abdülaziz'in hayatı ve yönetimi, adalet ve liderlik anlayışlarının İslam tarihinde nasıl yorumlandığını ve değerlendirildiğini aydınlatan bir vakadır. Bu bağlamda, bazı hadislerde Hz. İsa'nın Mehdî olarak değerlendirilmesi ve Hasan el-Basri'nin bu konudaki yorumları dikkate değerdir. "İsa b. Meryem'den başka Mehdî yoktur."³⁸ şeklindeki hadis, Mehdî kavramının İslam tarihinde nasıl ele alındığını ve yorumlandığını gösterir. Hasan el-Basri'nin, "Eğer Mehdî Hz. İsa'dan başka biri olsaydı, bu Ömer b. Abdülaziz'den başkası olmayacaktı." şeklindeki ifadesini Hadisçiler "İsa'dan başka kâmil masum ve hatasız bir Mehdî yoktur" şeklinde tevil etseler de bu durum Ömer b. Abdülaziz'in Mehdiliğe olan liyakatini vurgular.³⁹ Bu bağlamda, Ömer b. Abdülaziz'in İslam tarihindeki özel konumunu ve Mehdî olarak anılmasının altında yatan sebepleri ortaya koyar. Bu durum, İslam tarihindeki hadis yorumlarının ve Mehdî kavramının, tarihsel ve kültürel bağlamlar içinde nasıl evrildiğini ve çeşitlendiğini gösteren önemli bir örnektir.⁴⁰

33 Abdurrahman Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbihû ve 'r-reddû 'alâ ehli'l- Ehvâ ve 'l-bid'â*, tlk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. bs. (Beyrut: Mektebetü'l-Me'arif, 1968), 19.

34 Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk.; M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire tsz.), 32-40.

35 Abdünnasır Muhsin, *Mes'eletü'l-İmame* (Beyrut: 1983), 507; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1959), 10/180.

36 İbn Sa'd, *Tabakat*, 5/332-401.

37 İbn Sa'd, *Tabakat*, 5/252; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 205-208.

38 İbn Mace, Sünen, 36; Zehebi, *Mizanü'l-itidal*, 3/535.

39 İbn Sa'd el-Basri el-Zuhri, *et-Tabakatü'l Kübra* (Beyrut: 1960), 5/245.

40 Gün, "Mehdilik", 111.

Ömer b. Abdülaziz'in halifelik dönemi, İslam tarihinin en önemli dönemlerinden biri olarak kabul edilir ve onun Mehdî olarak anılması, bu dönemin özgün yönlerini yansıtan bir fenomendir.⁴¹ Özellikle İslamiyet'in zorla yayılmasına karşı çıkışı ve Hz. Ali ile soyuna yönelik olumlu politikaları, onun adaletli ve Ehl-i Beyt'e saygılı yönetim anlayışının altını çizer. Bu durum, özellikle Basra gibi bölgelerde onun Mehdî olarak görülmesine yol açmıştır. Bu sıfatın ona yaşamı boyunca değil, daha çok sonraki dönemlerde atfedilmiş olması, İslam tarihinde liderlik ve adalet anlayışlarının zaman içinde nasıl evrildiğini ve çeşitli yorumlara açık olduğunu gösterir. Ömer b. Abdülaziz'in Mehdî olarak tanımlanması, onun tarihsel figür olarak önemini ve İslam dünyası üzerindeki etkisini derinlemesine kavramamızı sağlar ve bu konudaki tarihsel yorumların çeşitliliğini ve zenginliğini ortaya koyar.⁴²

1.3. Muhammed el-Bakır

Mehdîlik inancı, İslam dünyasında özellikle Şîî İmamiyye (İsnâaşeriyye) mezhebinde derin bir inanç temeli olarak kabul edilir. Bu mezhepte, Mehdîlik inancı on ikinci İmam'a kadar uzanan bir gelişim süreci içerisinde şekillenmiş, birçok İmam Mehdî olarak görülmüştür. Bu süreçte, Hz. Hüseyin'in torunu Muhammed el-Bakır'ın yeri özellikle önemlidir. İmamiyye mezhebinde Mehdîlik inancının evrimi, hem tarihsel hem de teolojik açıdan incelendiğinde, bu inancın sadece Şîî fırkalarla sınırlı olmadığı ancak özellikle İmamiyye fırkasında bir inanç esası olarak benimsendiği görülür.⁴³

Bâkiriyye fırkası, İslam tarihinin önemli figürlerinden Muhammed el-Bakır'ı (ö. 114/733 [?]) Mehdî olarak iddia eden bir Şîî kolu olarak ortaya çıkar. Bu fırka, Muhammed el-Bakır'ın nass yoluyla imam ve Mehdîlik vasfına sahip olduğuna inanır. Bu inanç, Câbir b. Abdullah'tan gelen ve onun Muhammed el-Bakır ile olan etkileyici karşılaşmasına dayanan bir rivayete dayanır. Ancak, bu rivayetlerin tarihsel doğruluğu üzerinde ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemek gerekir, zira Muhammed el-Bakır'ın doğum ve Câbir b. Abdullah'ın vefat tarihleri arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Bâkiriyye fırkasının inanç temelleri, İslam tarihindeki mezhepsel çeşitliliği ve inanç yapılarının karmaşıklığını vurgularken, aynı zamanda tarihsel kaynakların yorumlanmasıyla ilgili zorlukları da gözler önüne serer.⁴⁴

Muhammed el-Bakır'ın Mehdî olduğuna dair öne sürülen bu rivayet ilk dönem Şîî kaynaklarından Şeyh Saduk'un (h.381) öğrencisi Şîî âlimlerinden Muhammed b. Ali el-Hazzaz el-Kummî, "Kifâyetü'l-Âsâr" adlı eserinde geçmektedir. Şeyh Saduk'un öğrencisi ve dördüncü asır Şîî âlimlerinden Muhammed b. Ali el-Hazzaz el-Kummî, "Kifâyetü'l-Âsâr" adlı eserinde, Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir rivayeti aktarır. Bu rivayet, on iki imamın nass yoluyla tayin edildiğini ve bu imamlardan birinin, Tevrat'ta "el-Bakır" olarak adlandırılan Muhammed b. Ali el-Bakır olduğunu belirtir. El-Kummî'nin aktardığına göre, Hz. Peygamber, Câbir b. Abdullah'a, Muhammed el-Bakır ile karşılaşması durumunda ona selamını iletmesini emretmiştir.⁴⁵ Bu rivayet, Bâkiriyye fırkasının Muhammed el-Bakır'ı Mehdî olarak kabul etmesinin temelini oluşturur ve Şîî inancının tarihsel gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Muhammed el-Bakır'ın İslam tarihindeki pozisyonunun, özellikle Mehdîlik açısından anlaşılmasında bu rivayet önemli bir rol oynamaktadır.

Muhammed el-Bakır, hem Sünnî hem de Şîî dünyasında saygın bir âlim olarak tanınır ve her iki topluluk tarafından derin bir sevgiyle anılır.⁴⁶ Ehl-i beyt içerisinde, şirk olarak kabul edilen günahları işleyenler, ric'at inancını benimseyenler veya Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e karşı olumsuz söylemlerde bulunanlar hakkında sorulduğunda, Muhammed el-Bakır bu tür kimselerin varlığını reddetmiş ve bu iki halifeye olan sevgisini ifade etmiştir. Bu durum, Şîâ'nın Ehl-i sünnete karşı tutumları ve hak halifeler konusundaki tartışmalarda, haricilerin şirk olarak gördüğü günah anlayışına ve gali fırkaların ric'at inancına katılmadığını gösterir. Şehristanî, Şîî fırkaların çeşitli kollara ayrıldığını belirtirken, bazılarının imamet konusunda bekleyiş ve intizar içinde olduğunu, diğerlerinin ise imametın sonraki imamlara geçtiğini iddia ettiklerini aktarır. "Vâkıfiyye" fırkası, imametın Muhammed el-Bakır'da durduğuna ve onun yeryüzüne tekrar dönerek (ric'at) bu görevi yerine getireceğine inanmıştır. Ancak, Muhammed el-Bakır'ın ric'at inancını kabul etmediği göz önüne alındığında, onun dönüşüne inanmanın onun öğretileriyle ne kadar çeliştiği açıkça görülmektedir. Bu durum, İslam tarihindeki mezhepsel çeşitliliği ve inanç yapılarının karmaşıklığını gösteren

41 İbn Sa'd, *Tabakat*, 5/245.

42 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl (Beyrut: Dâru Süveydân, ts), 6/547-575.

43 Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 60; E. Ruhi Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 278; Öz, "Muhammed el-Bakır", 30/506; M. Yaşar Kandemir "Câbir b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1992), 6/530.

44 Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayyar el-Lahmî eş-Şâmî Ebû'l-Kâsım et-Taberanî, *el-Mu'cemu'l- evsat*, (Kahire: Dârû'l-Haremeyn), thk. Tarık b. 'İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrahim, 6/13.

45 Ali b. Muhammed b. Ali Ebû'l-Kâsım el-Kummî, *Kifâyetü'l-âsâr*, thk. Musa Kâzım el- Müsevî, 'Ukâyl er- Râbî'î, (Kûm: Nûru'l-Envâr, 1430), 115.

46 Öz, "Muhammed el-Bakır", 30/506.

bir örnektir ve Muhammed el-Bakır'ın İslami geleneğin içindeki yerini ve etkisini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Muhammed b. Bakır'a Mehdî olup olmadığı sorulduğunda, bu iddiayı reddederek Mehdî'nin Ömer b. Abdülaziz'den başkası olmayacağını ima etmiştir. Ayrıca, başka bir vesileyle bir kişinin “İnsanlar Mehdî'nin sizden olduğuna iddia ediyorlar” demesi üzerine, Muhammed el-Bakır'ın “Evet, o bizden (soyumuzdan) olacak, ancak Abdişems oğullarından biri olacak” şeklinde yanıt verdiği kaynaklarda belirtilmiştir.⁴⁷ Bu ifadeler, Muhammed el-Bakır'ın kendisinin Mehdî olduğu iddiasında bulunmadığını, bu tür iddiaların onun adına uydurulan rivayet ve olaylara dayandığını göstermektedir.

Muhammed b. Bakır, 732 yılında Medine'de vefat etmiş ve oğlu Cafer es-Sadık tarafından Cennetü'l-Baki mezarlığına defnedilmiştir. Ölümünün ardından, Bâkiriyye grubu gibi bazı vâkife fırkaları ortaya çıkmıştır. Bâkiriyye grubu, Câbir b. Abdullah'ın Muhammed el-Bakır'a Hz. Peygamber'den selâm getirdiği yönündeki rivayete dayanarak, onun beklenen mehdî olduğunu ve ölmediğini, yeryüzüne tekrar döneceğini iddia etmiştir. Ancak bu görüş, geniş kabul görmemiş ve uzun süre devam etmemiştir. Hem Sünnî hem de Şîî kaynakları, Muhammed el-Bakır'ın büyük bir âlim olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, onun Mehdîliği konusunda aynı görüşte birleşmemiştir.⁴⁸

1.4. Ebû Mansûr el-İclî

Ebu Mansur el-İclî (ö. 123/741 [?]), İslam tarihinin ilk dönemlerinde Şîî düşüncenin şekillenmesinde etkili olan isimlerden biridir. Aşırı Şîî düşünceleriyle kendisinden sonra gelen grup ve fırkalar üzerinde etkili olmuştur. Gulatı Şiâ'dan Muğire b. Said el-İclî'ye göre Hz. Ali'ye cüz-i ilahi hulul etmiş ve tenasüh yolu ile kendisine kadar gelmiştir. Taraftarlarına mezheplerine katılmayanları öldürmelerini emretmiş ve bu tür eylemleri teşvik etmiştir.⁴⁹ Muhalliflerini boğarak öldürme emri verdiği için “Hannâk” lakabını almıştır.⁵⁰

Hüseyin b. Ali'nin soyuna adanmış bir çalışma yürüten el-İclî, aynı zamanda Muhammed Bakır'ın vasi olarak halife olduğunu savunmuştur. Kendisinin göğre çıkarıldığını ve Tanrı tarafından “Ey oğulcuğum, benden tebliğ et” şeklinde görevlendirildiğini iddia eden el-İclî, bu deneyimle Nebi ve Resul olduğunu öne sürmüştür.⁵¹ Ayrıca, Kur'an'da geçen “Eğer gökten bir parça düşer görseler, bu birbiri üstüne yığılmış bulutlar derler”⁵² ayetinin kendisini işaret ettiğini belirtmiştir.⁵³

Vahyin sürekliliği ve peygamberliğin devamı konusundaki fikirleri Bahâîler tarafından benimsenmiştir. Kur'an ayetlerini kendisine atfen yorumlaması ve bununda ötesinde Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali gibi isimleri peygamber olarak göstermesi, onun aşırı Şîî yorumlarının bir parçasıdır. Kendisinin ve oğullarından altısının peygamberliğini ilan etmiş, sonuncusunun aynı zamanda mehdî olacağını bildirmiştir. Böylece Peygamberlik ve imamet kavramlarını birleştirerek kendisinin ve bazı aile üyelerinin peygamber olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁴ Haram ve farz kavramlarını da kendine özgü bir şekilde yorumlamış, bu yorumlarıyla dini metinlere alternatif anlamlar yüklemiştir.⁵⁵ Ebû Mansûr el-İclî, İslam hukukunun temel yasaklarına oldukça farklı bir yorum getirmiştir. Ona göre, İslam'da haram kılınan zina, içki, kumar, domuz eti, ölü hayvan ve kan gibi maddeler aslında mubahtır ve bu yasaklar, Allah'ın sevmediği kişilere atıfta bulunmaktadır. Ebû Mansûr, bu radikal yorumunu, inananların iyi niyetli davranışları nedeniyle yedikleri ve içtikleri şeylerden dolayı sorumlu tutulmayacaklarını belirten Kur'an ayetlerine dayandırmıştır.⁵⁶ Bu yorum, İslam düşüncesindeki geleneksel anlayışlardan önemli ölçüde sapmakta ve dini metinlere alternatif bir anlam katmaktadır. Bu aşırı tutum ve yorumları nedeniyle Ebû Mansûr, Muhammed el-Bakır ve Ca'fer es-Sâdık ile ihtilafa düşmüş ve onlar tarafından reddedilmiştir.⁵⁷

Emevî döneminin sonlarına doğru yaşanan isyanlar, tarihsel bir perspektiften incelendiğinde bu dönemdeki isyan-

47 İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/256.

48 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 61; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 205- 208.

49 Gün, “Mehdîlik”, 117.

50 Ethem Ruhi Fırlalı, “Ebu Mansur el-İclî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1994), 10/182.

51 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 233.

52 Tur 52/44.

53 Onat, 130, Eş'ari, *Makalatü'l-islamiyyin*, 9-10.

54 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: 1292), 2/484.

55 Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emin v.d., (Kahire: 1359- 72/1940), 1/267.

56 el-Mâide 5/5, 93.

57 Ethem Ruhi Fırlalı, “Ebu Mansur el-İclî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1994), 10/182.

ların, daha çok hilafetin meşruiyetini sorgulayan ve siyasi güç mücadelelerine odaklanan hareketler olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Ebu Mansur'un kişiliği ve hareketi üzerine yapılan detaylı incelemeler, onun Mehdî fikrinin ziyade nübüvvet meselesine daha fazla eğildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Ebu Mansur'un vasi fikrini benimsemesi Mehdî fikrinin oluşum sürecine katkı sağlamış olabilir. Bu durum Ebu Mansur'un Mehdîlik fikrinin oluşumunda doğrudan bir etken olmadığı, ancak dolaylı bir etkisi olduğu ve çıkan isyanlarla doğrudan ilişkilendirilemeyeceğini göstermektedir.

2.5. Zeyd b. Ali Hareketi

Zeyd bin Ali, 80 (699) yılında Medine'de doğmuş, Şii İslam'ın dördüncü İmamı Ali Zeynelabidin'in oğlu Zeyd b. Ali Sünni ve Şii İslami düşünceler arasında bir köprü kurmuş ve Zeydiyye Şiîliği'nin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Zeyd b. Ali Emevi hanedanının zayıfladığı bir dönemde, adalet ve eşitlik ilkeleri üzerine bir isyan hareketine öncülük etmiştir. Zeyd'in hareketi, özellikle Emevilere karşı bey'atı reddetmesi ve gaip imam (gizli imam) fikrini kabul etmemesiyle dikkat çekmiştir. Zeyd, gizli imam veya Mehdî konseptlerini reddeden bir figür olarak bilinir ve onun isyanı, Ümeyyeoğulları'na karşı olan mücadelesine odaklanmıştır.⁵⁸

Zeyd b. Ali Emevi yönetiminin adaletsiz ve baskıcı uygulamalarına, özellikle de Ali ve Hüseyin soyundan gelenlere karşı takındığı düşmanca tutuma karşı büyük bir hoşnutsuzluk duymaktaydı. Emevilerin İslami değerlere aykırı davrandığına ve İslam toplumunu yanlış yönettiğine inanıyordu. Zeyd, Ehl-i Bey'tin (Hz. Muhammed'in ailesinin) haklarının iade edilmesi ve onlara yapılan haksızlıkların giderilmesi gerektiğine inanıyordu. Emevilerin Ali ve Hüseyin'in soyundan gelenlere yönelik baskılarına karşı çıkmak ve onların haklarını savunmak istiyordu. Zeyd, toplumda adaletin sağlanması ve İslami öğretilerin doğru bir şekilde uygulanması için mücadele etmeyi amaçlıyordu. Emevi yönetiminin dini yozlaştırdığına ve toplumu adaletsiz bir şekilde yönettiğine inanarak, İslam toplumunu bu yanlışlardan arındırmak ve dini yeniden canlandırmak istiyordu. Zeyd bin Ali Emevi yönetiminin zayıflığı ve halk arasındaki hoşnutsuzluğu nedeniyle özellikle Kûfe halkından gelen destek ve cesaret verici talepler üzerine isyan etmeye karar vermiştir⁵⁹. Bu süreçte, Kûfe ve çevresindeki şehirlerden önemli bir destek toplamıştır. Ancak, Kûfe Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafi'nin stratejik hamleleri ve bazı Kûfeliler'in ihaneti nedeniyle, Zeyd'in yanında beklenenden çok daha az sayıda kişi kalmıştır. Zeyd, az sayıda taraftarıyla birlikte Emevi güçlerine karşı direnmiş yaşanan ağır bir çatışma sonucunda, bu ayaklanma sırasında (ö. 122/740) ölmüştür.⁶⁰

Zeyd bin Ali'nin Mehdî olduğunu iddia ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. O, daha çok adaletli bir yönetim ve Emevi zulmüne karşı çıkmak amacıyla hareket etmiş, gizli imam veya Mehdî konseptlerini reddetmiş bir figür olarak bilinir. İsyan sırasında, Zeyd'in yanındakiler, ona Ebubekir ve Ömer hakkındaki görüşlerini açıklaması şartıyla destek vereceklerini belirtmişlerdir. Zeyd ise, bu iki şahsiyet hakkında sadece olumlu şeyler söyleyebileceğini ve babasının da onlar hakkında olumlu konuştuğunu ifade ederek, asıl mücadelesinin Ümeyyeoğulları'na karşı olduğunu vurgulamıştır. Bu cevap, yanındakilerin desteğini çekmelerine neden olmuş ve Zeyd, onların ayrılışına 'rafeztümuni' (beni terk ettiniz) diyerek tepki göstermiştir. Zeyd b. Ali hareketinin incelenmesi, onun imamet anlayışının, Mehdîlikle ilgili herhangi bir işareti içermediğini göstermektedir. Bu bağlamda Zeyd bin Ali'nin Mehdîlikle ilgili doğrudan bir iddiası veya bu konseptle ilişkili bir hareketi bulunmamaktadır. Onun mücadelesi, İslam tarihindeki siyasi ve dini mücadelelerin karmaşık doğasını yansıtan bir örnektir ve daha çok adaletli bir yönetim ve Emevi zulmüne karşı çıkmak amacıyla hareket etmiştir. Bu bağlamda, Zeyd bin Ali'nin Mehdîlikle ilgili herhangi bir işareti içeren bir hareketi veya bu konuda özel bir ilgisi olduğunu söylemek zordur. Bu durum, onun imamet anlayışının ve siyasi hareketlerinin, Mehdîlikle ilgili geleneksel Şii beklentilerden farklı olduğunu göstermektedir.⁶¹

3. Abbâsî 750-1258 Döneminde Mehdîlik Fikrinin Teşekkülü

3.1. Ebu Müslim el-Horasanî

Emevi ve Abbasî hanedanları arasındaki çekişme, İslam tarihinde sadece siyasi bir mücadele olmanın ötesinde, dini ve ideolojik bir rekabeti de temsil eder. Bu rekabetin en dikkat çekici yönlerinden biri, her iki tarafın da Mehdîlik kavramını siyasi bir araç olarak kullanmalarıdır. Emevi hanedanı, İslam tarihindeki ilk büyük halifelik olarak, kendi

⁵⁸ İbn S'ad, *Tabakatü'l-kübra*, 5/325-326.

⁵⁹ Ahmet Ağırakça, *Emeviler Döneminde Kıyamlar* (İstanbul: 1992), 363, 369.

⁶⁰ Ali b. Hasan b. Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: 995), 19/450- 475.

⁶¹ Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire:1400/1980) 2/121-137.

meşruyetlerini pekiştirmek adına dini motifleri ve Mehdî ile ilgili uydurma hadisleri kullanmıştır. Bu süreçte, Halid b. Yezid gibi figürler, insanları Emevîler'in Mehdîsi olarak kabul edilen Süfyani'ye inanmaya teşvik etmişlerdir.⁶²

Abbasîlerin iktidara gelmesiyle, Mehdilik anlayışı siyasi bir araç olarak daha da ön plana çıkmıştır. Kendilerini İslam peygamberi Muhammed'in soyundan olarak tanıtan Abbasîler, Mehdîliğin kendi hanedanlarına özgü olduğunu iddia etmişlerdir. Bu, Abbasîlerin Mehdîliği sadece siyasi bir araç olarak değil, aynı zamanda kendi haklılıklarını destekleyen bir dini argüman olarak kullanmalarına olanak sağlamıştır. Emevîlerin karşılığı olarak, kendi Mehdîleri olarak "Süfyani"yi ileri sürmüşler ve bu inancı yaymaya çalışmışlardır.⁶³

Abbasîlerin kuruluş döneminde, Ebu Müslim el-Horasanî Ebu Müslim (ö. 137/755) ⁶⁴ gibi figürler, Mehdîlikle yakından ilişkilendirilmiş Şîî İslâm'ın bir kolu olan ve Gulat olarak bilinen Rizamiyye mezhebi tarafından Mehdî olarak kabul edilmiştir.⁶⁵ Onlara göre imamet Ebu Haşim'den Abbasoğullarına geçti. Sonra imamet Muhammed b. Ali'den kardeşi Abdullah b. Ali es-Saffah'a geçmiştir.⁶⁶ Saffah'dan sonra imamet Ebu Müslim'e geçmiştir. Bunlar içerisinde de Müslimiyye koluna göre Ebu Müslim ölmemiş ve yeryüzüne tekrar dönecektir. Cenahiyye'ye göre ise Allah ruh olarak Ebu Müslim'de tenasüh etmiştir.⁶⁷ Gulat'ı Şîa'nın Ebu Müslim ile ilgili bu iddiaları Ehl-i sünnet kaynaklarında kabul görmemiştir. Bununla beraber bu kaynaklarda O'nun Mehdîliği ile ilgili İbn Mace'den delil getirilen rivayetler şu şekildedir. "Bir defasında bizler Hz. Peygamber'in yanındaydık. Haşimoğulların bazı gençlerini bize doğru gelirken gördük. Hz. Peygamber onları görünce gözleri doldu ve rengi değişti. (Ravi) Ya Rasûlallah Ne oldu? Yüzünüzden hoşlanmadığınız bir durum görüyoruz. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: Allah biz Ehl-i Beyt için ahireti dünyaya tercih etmiştir. Ehl-i Beyt'im, benden sonra belaya ve sürgüne uğrayacaklar. Kaçırılacaklar. Ta ki doğu yönünden siyah bayraklı bir kavim gelecek ve hükümranlılığı isteyeceklerdir. Ancak onların bu talepleri yerine getirilmeyecektir. Bunun üzerine onlar da savaşacaklardır. Onlara yardım yapıldıktan sonra talep ettikleri hükümranlılık kendilerine verilecek fakat onlar bu hükümranlılığı Ehl-i Beyt'imden bir adama sunacaklardır. Bu kişi daha önce zulümle doldurulan yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Sizden kim buna yetişirse kar üzerinde sürünerek dahi olsa yardıma gelsin ⁶⁸ İbn Mâce'nin siyah bayraklılarla ilgili başka bir rivayeti ise şu şekildedir. Resulullah (sav.) şöyle buyurdu. "Sizin hazinenizin başında üç adam çarpışacaktır. Bunlardan üçü Halife oğlu olacaktır. Ancak (halifelik) bunlardan hiçbirinin olmayacaktır. Sonra doğu tarafından siyah bayrakları olan bir topluluk çıkacak ve sizler hiç kimsenin öldürmedikleri gibi öldürecekler. Sizler o geleni görünce kar üzerinde sürünerek dahi olsa ona bey'at ediniz. Çünkü o (ordunun başındaki) Allah'ın Halifesi Mehdî'dir.⁶⁹

62 Ahmed b. İshak b. Ca 'fer, *Târihu'l-Yakubî*, nşr. M. Th. Houtsma (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/332, 340- 344.

63 Abdünnasır Muhsin, *Mes'ele'tü'l-İmame* (Beyrut: 1983), 507; Gün, "Mehdilik", 113.

64 Ebu Müslim el-Horasanî (ö.137/755): İsfahan veya Merv doğumlu olup Fars veya Türk kökenli olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Çocukluk yıllarını Emevî aleyhtarı bir yer olarak bilinen Küfe'de geçirmiştir. Abbasi davetçileri ile irtibat kuran Ebu Müslim, Muhammed b. Ali'nin vefatı üzerine yerine geçen oğlu İbrahim tarafından 128/745 tarihinde Horasan'a gönderilmiştir. Burada Merv'e bağlı bir köye yerleşen Ebu Müslim burası Emevî hilafet merkezine uzak olduğundan Abbasi propagandasını rahatlıkla yürütmüştür. 747 yılında İbrahim'in gönderdiği siyah bayrak ve sancağı açarak ihtilal hareketini resmen başlatmıştır. Bu isyan üzerine son Emevî valisi Nasr b. Seyyar Horasanı terk etmek zorunda kalmıştır. Abbasi (750/1258) ihtilalinin başarıya ulaşmasında etkin rol oynayan Ebu Müslim Abbasiler içerisinde Buhara'da cereyan eden Serik b. Şeyh el-Mehri (133/750-751) ve Halife Ebu Cafer'in amcası Abdullah b. Ali'nin Suriye'de başlattıkları isyanları da başarı ile bastırmıştır. Ebu Müslim'in artan nüfuzundan endişe duyan Halife Mansur onu kontrol altında tutmak amacı ile ona Suriye ve Mısır Valiliğini teklif etti ancak Ebu Müslim reddetti. Bunun üzerine Halife Mansur 137/753'te Ebu Müslim'i huzuruna çağırıp onu öldürttü. Ebu Müslim'in itaatsizliği nedeniyle öldürüldüğünü hutbede açıkladı. Bkz.İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerîİbn Esîr, *el-Kamil fi'l-Tarih*, (Mısır: ts.), 5/134, 165, 241, 175; İbn Abdîrabbih b. Habîb el-Kurtubî, *el-İkdu'l-Ferid*, I-VII, (Kahire: 1965), 1/ 93; Ebû Ca'ferMuhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu'l-Ümemve'l-Mülûk*, nşr. MuhammedEbûFadl İbrahim, (Beyrut: DâruSüveyda, 1967), 7/355, 356, 363.

65 Rizâmiyye: Keysâniyye'den Râvendîyye bünyesinde değerlendirilmekte olup Ebû Müslim-i Horasanî'ye bağlı Rizâm b. Rezm'e mensup Şîî firkadır. Bağdadiyonu gulat içinde ele almış ve Hululîyye'nin birkolu olarak anlatmıştır. Krş. Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk.; M. Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire ts.), 190; Ebu Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musal-lin*, nşr. HelmutRitter, (İstanbul: 1929-1930), 21-22.

66 Bağdadi, a.e.s. 199. Mes'ûdî'nin kayıtlarına göre, Horasan Hürremiyyesi, Abbâsî Halifesi Mansûr'un idam ettiği Ebû Müslim'in ölümü sonrası ortaya çıkmıştır. Müslimiyye, Ebû Müslim'in ölmediğine ve adaleti dünyaya hâkim kılacağına inanırken, Fatîmiyye ise onun öldüğünü ve Fâtîma'nın soyundan gelen bir mehdinin Abbâsî idaresine son vereceğini savunmuştur. Bu, İslam tarihindeki inanç çeşitliliğini ve mezhepsel farklılıkları yansıtır. Bk. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Murîcu'z-Zeheb ve Me adinu'l-Cevher*, (thk. Muhammed. MuhyiddinAbdulhamid, (Beyrut:1988), 3/305-306.

67 Krş. Ebu Câfer Muhammed b. Ali İbnBâbeveyh el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Firak*, Tsh. M. CevadMeşkûr, (Tahran: Matbuat-ı Atai, 1963), 64-191; Bağdadi, *el-Fark Beyne'lFirak*, 257; Muhammed b. Abdülkerim el-Şehrîstânî, *el-Minel ve'n-Nihal*, nşr. Abdülaziz Muhammed el- Vekîl, (Kahire: Dârü'l-Ma'rîfe, 1899), 153-154.

68 İbn, Mace, *Sünen*, 2/34; İbn Mace, *Fiten*, 34. Albani, bu hadismünkerdir demiştir. Bkz.Muhammed NasiruddinAlbani, *Silsiletü'l-Ehadi-si'd-Daifave'l-Mevdû'a veEseruha* (Riyad: 1988), 99.

69 İbn, Mace, *Sünen*, 2/34.

Ebu Davud ise söz konusu rivayetle ilintili olarak benzer bir rivayette bulunmuştur. Sünen’inde Kitabü’l-Mehdî’de yer alan rivayeti şu şekildedir. “Maveraünnehr’de Haris b. Harras denilen bir adam çıkacaktır. Askerlerinin önünde Mansur denilen bir kişi bulunacaktır. Kureyş nasıl Resulullah’a (sav.) imkân hazırlamışsa O’ da Peygamber hanedanına öyle imkân sağlayacaktır. İman edenlere ona yardım etmeleri ve onun davetine icab etmeleri vaciptir.”⁷⁰ Bu tür hadisler, mücadele eden güçlere, karlı dağlarda bile olsalar destek çağrısında bulunmakta ve o dönemde yaşayan insanların bu güce katılmasını teşvik etmektedir. Bu anlatımlar, Emevîlere karşı Doğu’da Ebu Müslim el-Horasani liderliğinde başlayan ve siyah bayraklar taşıyan isyancıların gerçekleştirdiği ayaklanmayı betimleyip desteklemekte önemli bir rol oynamaktadır.⁷¹

Ehl-i sünnet kaynaklarında bu iddiaları İbn Mace ve Ebu Davud gibi kaynaklarda Ebu Müslim’in liderliğindeki siyah bayraklıların ihtilalini tasvir eden ve teşvik edici rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, İslam tarihindeki siyasi ve dini dinamiklerin karmaşıklığını ve bu dinamiklerin inanç sistemleri üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Emevi ve Abbasî hanedanlarının Mehdilik kavramını siyasi ve dini meşruiyetlerini pekiştirmek için kullanmaları bu dönemin İslam tarihindeki siyasi ve dini çekişmelerin ne kadar iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Ebu Müslim el-Horasani’nin hayatı ve onunla ilgili rivayetler, bu çekişmelerin sadece Arap coğrafyasında değil, aynı zamanda Fars ve Mezopotamya gibi bölgelerde de etkili olduğunu ortaya koyar. Bu durum, İslam tarihindeki siyasi ve dini liderlik anlayışlarının, bölgesel ve mezhepsel farklılıklarla nasıl şekillendiğini ve tarihsel süreç içerisinde nasıl evrildiğini gösteren önemli bir örnektir.⁷²

3.2. Muhammed B. Abdullah En-Nefsü’z-Zekiyye

Kûfe’de Hz. Ali’nin şehadetinin ardından yaşananlar, İslam tarihinde derin izler bırakmıştır. Oğlu Hz. Hasan’ın, Muaviye b. Ebi Süfyan ile yaptığı anlaşma sonucunda hilafeti bırakması ve ardından Hz. Hüseyin ve ailesinin Yezid b. Muaviye tarafından Kerbela’da katledilmesi, Şiî toplumunu derin bir umutsuzluğa sürüklemiştir. Bu trajik olaylar, halifeliğin kaybedilmesiyle sonuçlanmış ve Şiîler, Emevîlerin yönetimi altında gelecekte kurulacak bir Şiî devletin hayalini koruyarak Şiîliğin dağılmasını engellemeye çalışmışlardır.⁷³ Gizli yollarla mevcut halifenin meşruiyetini sorgulayan Şiîler, Emevîlerin yıkılacağına dair söylentiler yaymış ve Mehdilikle ilgili birçok uydurma rivayete başvurmuşlardır. Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi sonrası, Yahudilikten İslam’a taşınan rivayetlerle Mehdilik akidesinin tohumları Şiîler tarafından İslam âleminde atılmaya başlanmıştır. Bu süreç, Emevîlerin baskısı altında Mehdilik beklentisinin İslam âleminde iyice yer etmesine yol açmış ve Şiîlerin Keysaniyye kolunda ilk defa bir kurtarıcı (Muhammed b. Hanefiyye) bekleme fikri ortaya çıkmıştır.⁷⁴

Emevîlere karşı siyasi mücadele veren Muhammed b. Abdillah (ö. 145/762) İslam tarihinin en çarpıcı figürlerinden biridir. Medine’de, Emevî ve Abbâsî dönemlerinin kesiştiği bir zamanda dünyaya gelmiş, Hz. Hasan’ın torunu ve Abdullah b. Hasan’ın oğlu olarak önemli bir soydan gelmektedir. İlk eğitimini babasından alan Muhammed, daha sonra Nâfi’Mevlâ Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Tâvûs ve Ebü’z-Zinâd gibi hadis alimlerinden dersler almıştır. Bu eğitim süreci, onun hem dini hem de siyasi bir lider olarak yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Muhammed bin Abdullah, siyasi bir figür olarak da dikkat çekicidir. Babası tarafından “Mehdî” lakabıyla anılan Muhammed, zühd, takva ve mürüvvat sahibi bir kişi olarak tanınmış ve “en-Nefsüzzekiyye” lakabıyla da bilinmiştir. Emevîler’e karşı Zeyd b. Ali’nin başlattığı harekete katılması ve II. Velîd’in ölümünden sonra Abbâsî ailesinin önemli üyeleri tarafından desteklenmesi, onun siyasi arenada etkili bir lider olduğunu göstermektedir.⁷⁵

Abbâsîlerin iktidara gelmesi sürecinde, Muhammed bin Abdullah ve kardeşi İbrâhim, Abbâsîlerin meşru halifeler olarak tanınmasına karşı çıkmışlardır. Bu durum, Abbâsî Halifesi Mansûr ile aralarında önemli bir çatışmaya yol açmıştır. Muhammed, Medine ve çevresindeki bazı kabilelerin desteğiyle Medine’yi ele geçirmiş, ancak Abbâsî Halifesi Mansûr’un gönderdiği kuvvetlerle çatışmış ve sonunda öldürülmüştür. Bu süreç, İslam tarihindeki siyasi çekişmelerin ve iktidar mücadelelerinin bir yansımasıdır. Muhammed bin Abdullah’ın ölümü, onun taraftarları arasında derin bir etki bırakmıştır. Bazıları onun mehdî olduğunu iddia etmiş, Zeydiyye’nin Cârüdiyye fırkasından bazıları ise onun

70 Ebu Davud, Mehdi, 1.

71 Ebu’l-Abbas Ahmed b. Hacer el-Heytemi, *el-Kavlu’l Muhtasar fi Alameti’l Mehdiyyi’lMuntazar*, (Kahire: 1968), Hadis no:35; Avni İlhan, *Mehdilik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 117.

72 Ahmet Yaşar Ocak, “İslam Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo Politik Proplemi: Mehdilik ve Mehdici Hareketler”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, (İstanbul: Kuramer 2017), 25-26.

73 Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, (Beyrut: ts.), 3/241-243.

74 Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2004),13.

75 Yavuz, “Mehdî”, *DİA*, (Ankara: TDV. Yayınları: 2003), 28/374; Ali Sami Neşşar, *Neş’etü’l- Fikri’l- Felsefi fi’l- İslâm*, (Kahire: 1977), 2/56-57.

ölmediğine ve yeryüzünü adaletle doldurmadan ölmeyeceğine inanmışlardır. Zeydiyye mezhebinin Carudiyye kolu, Muhammed b. Abdullah'ın hâlâ hayatta olduğuna inanır. Onlar, Medine'de Halifenin askerleri tarafından öldürülen kişinin gerçekte Muhammed b. Abdullah olmadığını, bunun yerine onun şekline bürünmüş Şeytan olduğunu savunurlar. İnanışlarına göre, o, dünyayı adaletle doldurana kadar ölmeyecek ve Hacir yakınlarındaki dağlarda saklanarak doğru zamanın gelmesini bekleyecektir. Bu kişi, onlara göre beklenen Mehdî el-Muntazar'dır.⁷⁶

İslam tarihinde Mehdî inancı, Mesih benzeri bir kurtarıcının geleceği beklentisiyle derin bir dini ve siyasi anlam taşır. Muhammed bin Abdullah'ın hayatı ve mücadelesi, bu inancın somut bir örneğini oluşturarak, İslam tarihinin bu dönemindeki siyasi ve dini dinamikleri anlamada kritik bir rol oynar. Bu figür, İslam tarihindeki siyasi ve dini liderlik anlayışının karmaşıklığını ve çeşitliliğini açıkça ortaya koyar. Özellikle, Şiâ mezhebinin Mehdîlik anlayışına bir alternatif olarak, Emevîler kendi Mehdîleri olan "Süfyani"yi öne sürmüşlerdir. Halid b. Yezid, halkı Emevîler'in Mehdîsi Süfyani'ye inanmaya çağırıştır. Bu durum hem Şiâ hem de Emevîler arasındaki siyasi çekişmelerin bir yansıması olarak, Abbâsîlerin de kendi Mehdî figürlerini ortaya koymalarına yol açmıştır. Bu şekilde, Mehdîlik düşüncesi, dönemin siyasi konjonktürüne uygun bir şekilde hızla yayılmış ve farklı siyasi eğilimler arasında önemli bir etkileşim noktası haline gelmiştir.⁷⁷

3.3. Ca'fer es-Sadık

Cafer es-Sadık (ö. 148/765) İslam tarihinin en etkili ve saygın şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilir. İmamiyye Şiîliğinin altıncı imamı ve Caferiyye fıkıh mezhebinin kurucusu olan es-Sadık, Hicri 80 veya 83 (Miladi 699 veya 702) yılında Medine'de dünyaya gelmiştir. Babası Muhammed el-Bakır, Hz. Hüseyin'in torunu olup, annesi Ümmü Ferve ise Hz. Ebû Bekir'in torunu Kâsım b. Muhammed'in kızıdır. Bu soy bağları, Cafer es-Sadık'ın hem Hz. Ali'ye hem de Hz. Ebû Bekir'e dayanan zengin ve köklü bir aile geçmişine işaret etmektedir. Es-Sadık, "doğru sözlü" anlamına gelen lakabını, Hz. Ebû Bekir es-Sıddık'ın kız tarafından torunu olması hasebiyle almıştır. Babası Muhammed el-Bakır'ın yanında aldığı ilk eğitimle, onun on dokuz yıl süren imametinden sonra bu görevi devralmış ve otuz dört yıl boyunca sürdürmüştür.⁷⁸

Cafer es-Sadık, İslam dünyasında hem Şiî hem de Sünnî kaynaklarda derin saygıyla anılan bir ilmî şahsiyet olarak tanınmıştır. Eğitimini dedesi Zeynelâbidîn ve babası Muhammed el-Bakır'dan alan es-Sadık, genç yaşta dini bilgiler konusunda önemli bir birikime sahip olmuştur. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşayan Cafer es-Sadık, Hâşimîler'in imamı olarak ailesinin ve mezhebinin durumunu korumaya çalışmıştır. Siyasetten uzak durarak Medine'de ilimle meşgul olan es-Sadık, bu sayede Emevîler'in baskılarından kurtulmuş ve Abbâsîler döneminde de siyasi ve idari tutum açısından önemli bir değişiklik yapmamıştır. Kendisini tamamen ilme adanmış Cafer es-Sadık, İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmış ve özellikle fıkıh ve hadis alanlarında önemli katkılarda bulunmuştur.⁷⁹

Ca'fer es-Sadık, hem Emevî hem de Abbâsî dönemlerinde yaşamıştır. Bu dönemlerde artan siyasi gerilimler ve fitne dönemleri sebebiyle siyasetten uzak bir hayatı tercih etmiş, hilafet ve imamet mücadelesine girmemiştir. Amcası Zeyd b. Ali'nin isyanı ve sonrasındaki ölümü, Ca'fer es-Sadık'ın siyasi olaylardan uzak durma kararını etkilemiş olabilir. Ayrıca, amcazadeleri Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve İbrahim b. Abdullah'ın h. 145 tarihindeki isyan hareketine katılmaması, onun mevcut şartları dikkate alarak hareket ettiğini gösterir. Ca'fer es-Sadık'ın on çocuğu olmuş ve bu çocuklarından hangisinin imam olduğu konusundaki inanç farklılıkları, Şiî mezhebinin iki büyük fırkasının oluşmasına yol açmıştır. İsmail'i imam olarak kabul edenler İsmailiyye fırkasını, Musa el-Kazım'ı imam olarak kabul edenler ise İsnâaşeriyye (İmamiyye) fırkasını oluşturmuşlardır. Şiî inançlarına göre, Ca'fer es-Sadık'a mucize, beda ve gaybet gibi bazı özellikler atfedilmiştir. Ancak Ehl-i Sünnet kaynakları, ric'at, beda, gaybet ve hulul gibi Ca'fer es-Sadık'a atfedilen bu hususları reddetmiş ve onu bu iddialardan tenzih etmiştir. Ca'fer es-Sadık, tıp, tılsım, kimya, ahlak ve tefsir gibi çeşitli alanlarda yüzlerce eser yazmıştır. H. 148 yılında Medine'de vefat eden Ca'fer es-Sadık, Bakî mezarlığında, babası ve dedesinin yanına defnedilmiştir.⁸⁰

Cafer es-Sadık'ın Mehdî olarak kabul edilmesi, özellikle Şiî mezhebinin 'Ğulat' (aşırı) fırkalarından olan Nâvûsiyye tarafından benimsenen bir inançtır. Bu fırka, liderleri Basralı 'Aclan b. Navus'a nisbetle adlandırılmış olup, İslam düşünce tarihindeki Şiî mezhebinin çeşitliliğini ve içerisinde barındırdığı farklı yorumları temsil eder. İmam

76 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, nşr. M. Cevâd Meşkûr (Beyrut: 1990), 96-99.

77 Ahmed Muhammed el-Havfi, *Edebü's -Siyasefi'l-Asri'l-Emevi* (Beyrut ts.), 71-73.

78 Ebû Ali Eminüddin el-Fazl et-Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ bi-alâmi'l-hüda* nşr. A. Ekber el-Gaffârî (Beyrut: 1399/1979), 268-283.

79 Mustafa Galib, *Târîhu'd-Daveti'l-İsmâiliyye* (Beyrut: 1979), 125-128.

80 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl: Ricâlü'l-Keşşî*, nşr. Hasan el-Mustafavî (Meşhed: 1348/1969), 377-381, 39; Naşî el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 47-48.

Eş'arî ve Bağdadî gibi alimler, Nâvûsiyye fırkasının Cafer es-Sadık hakkındaki görüşlerini detaylandırmışlardır. Bu fırka, Cafer es-Sadık'ın hâlâ hayatta olduğuna ve imametini ifa etmeden ölmeyeceğine inanırken, beklenen Mehdî'nin Cafer es-Sadık olduğunu savunur. Nâvûsiyye, Cafer'in hayatta olduğunu ve işi ortaya çıkmadan ölmeyeceğini iddia eder, hatta onun kılıç ehlidir şeklindeki sözlerini rivayet ederler. Bu inançlar, dini liderlerin tarihsel ve mistik figürler olarak algılanmasının toplumsal ve dini yapılar üzerindeki etkilerini yansıtarak, İslam tarihindeki Mehdîlik anlayışının çeşitlenmesine ve zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Diğer yandan, Şumeytiyye fırkası ise Cafer es-Sadık'ın ölümünü kabul eder ve imametini onun oğullarına geçtiğine inanır, bu bağlamda Mehdî'nin Cafer es-Sadık'ın oğulları arasından çıkacağını düşünürler. Bu çeşitlilik, İslam düşünce tarihindeki Şîî mezhebinin farklı yorumlarını ve içerisinde barındırdığı teolojik çeşitliliği gösterir.⁸¹

Nevbahtî ve Şehristanî gibi İslam alimleri, Şumeytiyye fırkasının inançlarını ele alırken, bu grubun Cafer es-Sadık'ı Mehdî olarak kabul ettiğine ve ona atfedilen bazı ifadeleri aktardıklarına dikkat çekerler. Ancak, bu rivayetlerin Şîî kaynaklarca Cafer es-Sadık adına uydurulmuş olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulduğunda, Cafer es-Sadık'ın kendisini Mehdî olarak ilan ettiği veya bu yönde bir iddiada bulunduğu sonucuna varmak güçtür. Şumeytiyye fırkasının inançları, İslam düşünce tarihindeki Şîî mezhebinin çeşitliliğini ve içerisinde barındırdığı farklı yorumları temsil eder. Bu fırka, Cafer es-Sadık'ın Mehdî olarak kabul edilmesiyle, İslam tarihindeki Mehdîlik anlayışının çeşitlenmesine ve zenginleşmesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu inançlar, aynı zamanda, dini liderlerin tarihsel ve mistik figürler olarak nasıl algılandığını ve bu algının toplumsal ve dini yapılar üzerindeki etkilerini de yansıtarak, İslam düşünce tarihinin zenginliğini ve çeşitliliğini göstermektedir.⁸²

Cafer es-Sadık, Şîî İsnâaşeriyye mezhebinin altıncı imamı olarak, Şîî inancında Mehdî'nin kavramsal gelişimine dolaylı bir etki yapmıştır. Şîî inancında Mehdî, Hz. Muhammed'in soyundan gelecek ve dünyayı adaletle dolduracak bir kurtarıcı olarak beklenir. Cafer es-Sadık'ın kendisinin doğrudan bir Mehdî olduğunu iddia eden bir görüş bulunmamakla birlikte, bazı Şîî fırkaları tarafından Mehdî olarak kabul edilmiştir. Ancak, bu görüşler Şîî inancının genel akımı tarafından benimsenmemiştir. Bunun yerine, Şîî inancında imamların her biri, gelecekteki Mehdî'nin gelişine zemin hazırlayan dini liderler olarak görülür. Bu bağlamda, Cafer es-Sadık'ın Şîî mezhebindeki rolü, Mehdî inancının anlaşılmasında ve şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Öte yandan, Ehl-i Sünnet'in Cafer es-Sadık'ın Mehdîliğine bakış açısı farklıdır. Ehl-i Sünnet kaynakları, Cafer es-Sadık'ı saygın bir alim ve fıkıh uzmanı olarak kabul ederken, onun Mehdî olarak bir iddiası olduğunu reddeder. Ehl-i Sünnet inancında Mehdî, gelecekte ortaya çıkacak, ancak henüz belirlenmemiş bir figür olarak görülür ve Cafer es-Sadık'ın bu rolü üstlendiğine dair bir inanç bulunmaz. Ehl-i Sünnet kaynakları, Cafer es-Sadık'ın dini ve ilmi katkılarına odaklanırken, onun Mehdîlikle ilgili iddialarını tenzih eder. Bu durum, İslam düşünce tarihindeki mezhebi çeşitliliği ve farklı yorumları yansıtarak, Cafer es-Sadık'ın hem dini bilgin olarak hem de Şîî mezhebinin önemli bir imamı olarak, İslam tarihindeki rolünün çeşitliliğini ve zenginliğini gösterir.⁸³

Sonuç

Mehdîlik, çeşitli dinler ve kültürlerde bulunan, zulüm ve adaletsizlikle mücadele edecek, dünyayı adaletle dolduracak bir kurtarıcı figürünün beklentisini ifade eder. İslam düşüncesinde özellikle önemli bir yere sahip olan bu inanç, sadece sözlük anlamının ötesinde, derin dini ve siyasi beklentileri ve umutları barındıran bir kavram olarak ele alınmıştır. Mehdî inancı İslamiyetten önce de Mecusilik, Sâbiilik ve Hint kökenli dinler gibi farklı inanç sistemlerinde de benzer bir kurtarıcı beklentisi olarak karşımıza çıkar. Her kültür dini argümanları kullanarak bu beklentiyi kendi öğretileri ve anlayışları çerçevesinde farklı biçimlerde yorumlayıp ve ifade etmişlerdir. Bundan dolayı farklı din ve kültürlerdeki Mehdî fenomeni tanım olarak benzerlik taşıyor olmasına rağmen farklı eşya, şahıs ve varlıklara izafe edilmektedir. Özellikle de İslam öncesi dinlerden olan Mecusilik'te, Sâbiilik'te ve Hint kökenli dinlerde Mehdî beklentisi inanç esasları içerisinde yer almaktadır.

Emevîler döneminde Mehdîlik anlayışı, siyasi ve dini liderlik iddialarını pekiştirmek için kullanılan bir araç olarak ön plana çıkmıştır. Bu dönemde, halifelik, İslam dünyasını yöneten en üst makam olarak kabul edilirken, Emevîler halifeliği genellikle kendi aile üyeleri arasında devam ettirerek, siyasi gücü ve dini otoriteyi elinde tutmuşlardır. Bu süreçte, Hz. Ali ve soyundan gelenlere yönelik zulümler, özellikle Şîîler arasında Mehdî inancının güçlenmesine yol açmıştır. Emevîler, Mehdîlik düşüncesini kendi siyasi hedefleri doğrultusunda şekillendirerek hem dini otoriteyi hem

81 Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 25-28.

82 Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbü Fıraki's-Şî'a*, nşr. H. Ritter (İstanbul: 1931), 37-40; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 171, 172.

83 Nevbahtî, *Kitâbü Fıraki's-Şî'a*, 55; Nûreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî (Aliyyü'l-kârî), *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtü'lmesâbih*, thk. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 10/96.

de siyasi gücü elde tutmayı amaçlamışlardır. Bu durum, İslam tarihindeki siyasi ve dini kavramların iç içe geçişinin ve bunların siyasi çıkarlar için nasıl kullanıldığının bir göstergesi olarak dikkat çeker. Emevîler döneminde Mehdîlik, aynı zamanda ezilen ve hor görülen halkın umut ve kurtuluş arayışının bir ifadesi olarak da önem kazanmıştır. Bu dönemde yaşanan siyasi ve sosyal baskılar, Müslüman topluluklar arasında Mehdî beklentisinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Ancak bu inancın Kur'an ve sahih hadislerde mütevatir bir nassa dayanmadığı, bazı âlimler tarafından bidat olarak nitelendirildiği, bazıları tarafından ise hadis rivayetlerine dayanarak benimsendiği görülmüştür. Emevîlerin Mehdîlik anlayışı, bu çerçevede hem siyasi bir araç hem de halkın psikolojik ihtiyaçlarına cevap veren bir inanç olarak işlev görmüştür. Bu durum, İslam tarihindeki siyasi ve dini dinamiklerin karmaşık yapısını ve bu dinamiklerin tarihsel süreç içinde nasıl evrildiğini gösteren önemli bir örnektir.⁸⁴

Abbasîler döneminde, Şîî ve Emevî çekişmesi, Mehdîlik inancının şekillenmesinde ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde, İslam dünyası, siyasi ve dini liderlik iddiaları etrafında yoğun bir mücadele içindeydi. Abbasîler, Emevîlerin yerine geçerek İslam dünyasının siyasi ve dini liderliğini ele geçirmişler, bu süreçte Mehdîlik inancını kendi siyasi hedefleri doğrultusunda kullanmışlardır. Özellikle, Hz. Ali ve soyundan gelenlerin maruz kaldığı zulümler, Şîîler arasında Mehdîlik inancının güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu inanç, Şîîler tarafından siyasi bir üstünlük elde etmek ve halkı psikolojik olarak rahatlatmak amacıyla kullanılmıştır.

Abbasîler, Mehdîlik düşüncesini, Emevîlerin aksine, daha çok dini bir otorite olarak kullanmış ve bu sayede hem siyasi gücü hem de dini liderliği elde tutmayı hedeflemişlerdir. Bu süreçte, İslam tarihindeki siyasi ve dini kavramların iç içe geçişinin ve bunların siyasi çıkarlar için nasıl kullanıldığının bir göstergesi olarak önem kazanmıştır. Örneğin, Abbasî halifesi el-Mehdî (775-785), adının "Mehdî" olması nedeniyle, bu inancı kendi meşruiyetini pekiştirmek için kullanmıştır. Ayrıca, İslam coğrafyasında yaşayan halk, Emevî ve Abbasî soyundan gelen idareciler tarafından yaşanan zulümler nedeniyle, Mehdî inancına daha fazla yönelmiş ve bu inanç, özellikle Şîîler arasında siyasi bir üstünlük aracı olarak kullanılmıştır. Bu dönemde, Mehdîlik inancının Kur'an ve hadislerde açık bir dayanağı olmasına rağmen, bazı İslam âlimleri tarafından desteklenmiş ve yayılmıştır. Özellikle Ehl-i Hadis'e mensup âlimler, hadis rivayetlerini yeterli görerek Mehdî inancını benimsemişlerdir.

Günümüzde Müslüman topluluklar arasında devam eden Mehdî beklentisi, İslam tarihindeki siyasi ve dini çekişmelerin bir yansıması olarak görülebilir. Emevî ve Abbâsî halifelik çekişmesi sırasında Mehdîlik inancının teşekkülü, bu inancın hem siyasi hem de dini bir araç olarak nasıl kullanıldığının ve farklı İslami yorumlar arasında nasıl çeşitlilik gösterdiğinin açık bir örneğidir. Geçmiş dönemlerde, özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde ortaya çıkan Mehdî inancının nedenleri ve yayılma biçimlerini incelemek, bu inancın doğasını ve tarihi kavramlar ve inançlar bağlamında doğru bir şekilde okumak için elzemdir. Bu tarihsel perspektif, günümüzde devam eden Mehdî beklentisinin daha derinlemesine anlaşılmasına ve bu inancın günümüz İslam dünyasındaki etkilerinin daha iyi kavranmasına katkıda bulunacaktır.

84 M. Zâhid Kevserî, *Nazra âbire fî mezâimi men yünkuru nüzûle Îsâ aleyhi's-selâm kable'l-âhire* (Kahire: y.y., 1987), 122.

Kaynakça

- Abdûlbaki, M. Fuad. "hdy" md. *El- Mü'cem 'ül-Müfrehes li elfazi 'l-Kur 'ani 'l-Kerim*. İstanbul: 1441.
- Ağırakça, Ahmed. "Mehdî", Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul: 1991.
- Albani, Muhammed Nasîru'd-din. *Silsiletü 'l-Ehadiş 'd-Da'ifa ve 'l-Mevdu'a ve Eseruha*. Riyad: 1988.
- Atvan, Hüseyin. *ed-Da 'vetü 'l-Abbasiyye*. Beyrut: 1984.
- Bağdadi, Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne 'l-Firak*. Kahire: ts.
- Cabiri, Muhammed Abid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- Coşkun, Ali. *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: 2004.
- Daftary, Ferhad. *İsmailîler; Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya. Ankara 2001.
- Durmuş, Mehmet Ali. *Haberlerin Ağında Mehdi*. Ankara 2003.
- Emin, Ahmed. *Duha 'l-İslam*. Beyrut: ts.
- Eşari, Ebu Hasan. *Makalatü 'l-İslamiyyin ve İhtilafu 'l-Musallin*, (nşr. Helmut Ritter) İstanbul: 1929.
- Fazlurrahman. *İslam universty of Chicago Pres*, Chicago: 1982 (çev., Mehmet Aydın-Mehmet Dağ) Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Fırlı, Ethem Ruhi. "İsnaaşeriyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: 2001), 142-147.
- Fırlı, Ethem Ruhi. "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine". *AÜİFD*, 27, (1981),178-215.
- Goldziher, Ignaz. *El-Akide ve 'ş-Şeria fi 'l-İslam*. Kahire: 1946.
- Gün, Faruk. "Şia'nın Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 7/2 (2020), 131-143.
- Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. Ankara: Fecr Yayınları 2022.
- Gün, Faruk. *Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme*, Artuklu Akademi Dergisi, (2017), 100-130.
- Gün, Faruk. "İmâmet Meselesi Bağlamında Fırkalaşma Problemi Mesâ'ilü'l-İmâme Örneği". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 249-272.
- Harman, Ömer Faruk. "Musa el-Kazım". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1996.
- Heytemi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hacer. *el-Kavlu 'l-Muhtazar fi 'l-Mehdî 'l-Muntazar*. Kahire: 1968.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *Fethu 'l-Bari bi Şerhi Sahihi Buhari*. Beyrut: 1379.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed. *Kitabu 'l-Fisal fi 'l-Milel ve 'l-Ahvai ve 'n-Nihal*. Mısır: 1321.
- İbn Sa'd, el- Basri el-Zuhri. *et-Tabakatü 'l-Kübra*. Beyrut: 1960.
- İlhan, Avni. *Mehdilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- İsfehani, Rağıp. *el-Müfredat fi Garibi 'l-Kur 'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Mehdi Meselesi", *Sebilü'r-Reşad*, Sayı: XIII, (13 Şubat 1339).
- Kârî Nüreddîn Ali b. Sultân Muhammed. (Aliyyü'l-kârî). *Mirkâtü 'l-mefâtih şerhu Mişkâtî'lmesâbih*, thk. Cemal Aytânî. Beyrut: Dârul-Küttübi'l-İlmiyye, 2001.
- Kevserî, M. Zâhid. *Nazra âbire fi mezâimi men yünkiru nüzûle İsâ aleyhi's-selâm kable 'l-âhire*. Kahire: y.y., 1987.
- Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yahup. *el-Usul mine 'l-Kafi*. Tahran: 1334.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir. *et-Tezkire bi-Ahvai 'l-Mevta ve Umuri 'l-Ahira*. Riyad: 1425.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. Ankara: 1965.
- Muhsin, Abdülhamid. *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler: (Babilik v Bahailiğin İç Yüzü)*, Çev. Saim Yeprem, Hsan Güleç, Ankara: 1973.
- Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed. *Mesailü 'l-İmame*. Beyrut 1971.
- Neşşar, Ali Sami. *Neş'etü 'l-fikri 'l-felsefi fi 'l-İslam*. Kahire: 1977.
- Onat, Hasan. *Emevi Devri Şii Hareketi ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: 1993.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012; İmamiyye Şiasında Onikinci İmam Ve Mehdi İnancı, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1995.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sadık". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1993.
- Öz, Mustafa. "Muhammedn b. Hanefiyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2005.
- Öz, Mustafa. "Mehdilik, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2003.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdullah el-Mehdi". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2005.

- Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rıza, Reşid. *Tefsiru'l-Menar*. Beyrut: 1999.
- Sa'd Muhammed Hasan. *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm Munzü Akdemi'l-Usûr Hatte'l-Yevm*. Mısır 1953.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Rivayetler*. Ankara: İ.İ.F.D. Yayınları, (1980), 4.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*. Samsun: 1997.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Arfü'l-verdî fi ahhâri'l-Mehdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Şehristani, Ebû'l-Feth Tacu'd-din Muhammed bin Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çağlayan Matbaası, İzmir: 2006.
- Taftazani, Sa'düddin Mes'ud b. Fahrüddin Ömer b. Burhanuddin Abdullah el-Herevi el-Horosani. *Şerhü'l-Makasid*, İstanbul: 1305.
- Watt, Montgomery, İslami Hareketler ve Modernlik, çev.: Turan Koç, İstanbul 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2003.

Extended Abstract

The concept of Mahdism in Islamic thought, deeply rooted in socio-religious and political transformations, emerged prominently in the early Islamic period. Following the demise of the Prophet Muhammad, the turbulent period of leadership succession saw the integration of Mahdist ideologies into political struggles, particularly during the Umayyad (661–750) and Abbasid (750–1258) caliphates. This extended abstract explores the multifaceted evolution of Mahdism, focusing on its theological foundations, political implications, and socio-cultural impact across Islamic history.

Mahdism, derived from the term “Mahdi,” signifies a divinely guided savior expected to establish justice and eradicate tyranny. Despite its absence in the Qur’an, the term and its semantic roots are linked to the broader Islamic tradition of divine guidance. Mahdism draws interpretations from prophetic traditions, with varying emphases in Sunni and Shi’a theology. Shi’a sects particularly associated the Mahdi with leadership aspirations, as evidenced by figures like Muhammad b. Hanifiyya, Abdullah b. Zubayr, and later, the Twelfth Imam of Shi’a Islam.

The Mahdist belief became a potent political instrument, leveraged by opposition groups against ruling regimes. Under the Umayyads, claimants like Muhammad b. Hanifiyya became symbolic figures, often associated with Messianic hopes amidst widespread dissatisfaction with Umayyad governance. Movements such as that led by Mukhtar al-Thaqafi highlighted the manipulation of Mahdist ideologies to garner political support. Mukhtar’s portrayal of Muhammad b. Hanifiyya as a Mahdi illustrates the dynamic interaction between religious beliefs and political ambitions.

The Abbasid revolution intensified the Mahdist narrative. Leaders such as Abu Muslim al-Khurasani utilized Mahdist symbolism to mobilize support against Umayyad rule, emphasizing themes of justice, equity, and divine legitimacy. The Abbasid dynasty, while initially adopting Mahdist claims to justify their ascension, strategically distanced itself from these ideologies once established.

Mahdism transcended mere political narratives, embedding itself deeply within the religious and cultural consciousness of Islamic societies. Various sects, including the Zaydis and Twelvers, developed unique interpretations, intertwining Mahdism with eschatological beliefs. Figures like Zayd b. Ali and Muhammad al-Baqir contributed to the doctrinal diversification of Mahdism, with some movements linking it to broader eschatological visions of justice and redemption. Movements driven by figures such as Abdullah al-Mahdi during the Abbasid period further exemplified Mahdism’s enduring appeal. It became a vessel for socio-political reform and resistance, often adapting to the prevailing cultural and historical contexts.

This study underscores the dual role of Mahdism as both a doctrinal belief and a political tool within the Islamic world. During the Umayyad and Abbasid eras, Mahdism was not only a theological construct but also a means of political resistance and social mobilization. The analysis reveals the fluidity of Mahdist thought, shaped by its historical application and theological evolution. It remains a significant lens through which to explore the interplay between religion, politics, and society in Islamic history.