

Beklenen Kurtarıcı İnancının Siyasî-Dinî İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı*

Doç. Dr. Nihal Şahin Utku

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



KURAMER

“Beklenen Kurtarıcı” inancının antik çağlardan itibaren özellikle de adaletsizlik, eşitsizlik ve haksızlık algılarının yayıldığı ortamlarda birçok siyasî hareketi şekillendirdiğini görmekteyiz. Bu son derece doğal bir durumdur. Zira siyasî kitle hareketleri, hitap ettiği zümrelere, başarılı olunması durumunda hep daha iyi bir gelecek vadeder. Kitleler, bugünden geleceğe uzanan pasif bir fiil-durumu ifade eden “bekleme” eylemi ile bugünden daha değerli olan geleceğe yöneltilir. Onları rahatsız eden mağduriyetlerin belli bir sabır ve fedakarlıkla ortadan kalkacağı fikri devamlı bir surette işlenir. Geleceğe yönelik beklentiler, hareketin başarılı olacağına inancı arttıran güçlü bir sembolizm ve mistisizmle hep canlı tutulur. Günün olayları müphem bir kehanete atıflarda bulunan semboller olarak yorumlanırken, gizliliğin çok önemli olduğu bu hareketlerin hazırlık evresi bazen nesiller boyu sürebilir.

“Beklenen kurtarıcı” kavramının İslam tarihinde siyasî bir harekete yön vermesi, oldukça erken sayılabilecek bir dönemde gerçekleşmiştir. Hz. Hüseyin’in 680 yılında Kerbelâ’da Emevîler tarafından katledilmesinin ardından iktidara karşı oluşan toplumsal öfke, Emevî karşıtlığı şeklinde kendini göstermiştir. Toplumda bir yandan Emevîlerin hilafeti gasp yoluyla elde ettikleri yönündeki algılar yaygınlık kazanırken, diğer yandan da hilafetin Ali b. Ebû Tâlib’in soyundan gelenlere ait bir hak olduğu inancı yerleşmeye başlamıştır. Kurtarıcı beklentisinin, Emevî iktidarı boyunca her geçen gün daha şiddetli zulümlerin hedefi olan Ali evladı etrafında gelişmesi şaşırtıcı gözükmemektedir. Toplumsal dokunun hızla çeşitlendiği, yönetici elitlerle yönetilen halklar arasındaki gerginliklerin gittikçe arttığı ve tüm bu hareketliliğin



* Bu tebliğ 22.10.2016 tarihinde İSAM Konferans Salonunda gerçekleştirilen “Beklenen Kurtarıcı İnancı” başlıklı sempozyumda sunulmuş olup ilgili sempozyum kitabında (Şubat-2017, s. 61-34) neşredilmiştir.

yaşandığı coğrafyanın hızla genişleyerek başka toplulukları ve onların da sıkıntılarını ve tabii olarak inançlarını kapsayarak bünyesine aldığı böylesi bir ortam, beklenen kurtarıcı sembolizminin farklı versiyonlarını İslam inancının ve tabii olarak da siyasetinin içine taşımıştır. Bu çalışma, mehdî kavramının siyasî hareketlerde kullanımı açısından sonuçları itibariyle Sün-nî, ancak organizasyon yapısı ve davet niteliği itibariyle Şîî gibi duran Abbâsî hareketini ele almaktadır. Bu hareket, yukarıda sözü edilen gelişmelere paralel olarak kabile asabiyetine dayalı politikalarının Arap ve mevâlî üzerinde ciddi gerginliklere yol açtığı Emevî iktidarında organize olmuştur. “Kurtarıcı ideali” olarak kişi yerine bir kavrama yaslanan bu hareket, “beklenen kurtarıcı” fikrinin siyasî bir hareketi nasıl şekillendirdiğine işaret etmesi bakımından dikkate değer özellikler taşımaktadır. Emevî iktidarından hoşnut kalmayan kesimlerin “kurtarıcı” ideal olarak dayandıkları isim, Ali b. Ebû Tâlib’in cariyeden olma oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye olmuştur. Kûfe’de “Muhammed b. el-Hanefiyye” adına biat alarak Emevî karşıtı bir hareket başlatan Muhtar’ın çok geçmeden onu “mehdî” ilan etmesi, İslam tarihinde “beklenen kurtarıcı” fikri etrafında organize olan Abbâsî davetinin temellerini oluşturmuştur. Muhtar’ın bu hareketi, Keysâniyye ve ardından davetin Muhammed b. el-Hanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim’e intikaliyle Hâşimiyye olarak tanınan ve içinde ciddi anlamda uç ve gnostik fikirler barındıran bir akıma dönüşmüştür. Bir anlamda “kurtarıcı” inancı, önce siyasî bir hareketi şekillendirmiş; ardından dinî bir akıma dönüşmüştür. Oğlu olmayan Ebû Hâşim’in vefatıyla birlikte bu Ali evladı hareket ve teşkilat, büyük ölçüde İbn Abbâs’ın torunu Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs’a geçerek Abbâsî bir

renge bürünmüştür. Adı sır gibi saklı tutulan “kurtarıcı” bir imam etrafında organize olan ve büyük bir gizlilik içinde organize olup yayılan bu hareket, kendine has taşıdığı özelliklerle İslam tarihinde birçok mesihî ve mistik harekete de model teşkil etmiştir.

1. Beklenen Kurtarıcı Sembolizminin Siyasî Hareketler Açısından Anlamı

Bilindiği gibi İslam öncesi birçok kültürde olduğu gibi İslam dininin şekillendirdiği kültürlerde de mehdî (beklenen kurtarıcı) inancı yaygın bir kabul görmüştür. Muhtelif din ve kültürlerde farklı şartlarda ortaya çıkmış, değişik şekillerde tezahür edeceği öngörülen ve farklı isimlerle anılan bu kurtarıcıların ortak yönü, başta müntesipleri olmak üzere (neredeyse) tüm insanlığı felaha çıkaracak olmaları ve hâkimiyetlerini yeryüzünün (neredeyse) tüm köşelerine yayacak olmalarıdır. Böylece hem mazlumların maddî ve mânevî sıkıntılarına çözüm olacağına inanılan kişiye hem de çıkması beklenen zamana yönelik yoğun bir ilgi gelişmiş, bu ilgi tabii olarak sadece inanç sahasında kalmamış ve sanattan siyasete toplumsal hayatın birçok cephesinde anlam bulmuştur.¹

”

Beklenen kurtarıcı kavramı mahiyeti itibariyle özellikle siyaset alanında geniş bir etki ve kullanım alanı bulmuştur. Bunda kavramın kendisinin sunduğu sembolik potansiyelin önemli bir yeri vardır. Her şeyden önce bu kavramdaki “beklenen” ifadesi, kurtarıcıya ait çok ciddi bir müphemiyet oluşturmakta ve bu sayede bu kavramın birçok siyasî amaç için kullanılmasına imkân sağlamaktadır.

“

1 Mustafa Öz, “Mehdilik”, *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 385.

Beklenen kurtarıcı kavramı mahiyeti itibarıyla özellikle siyaset alanında geniş bir etki ve kullanım alanı bulmuştur. Bunda kavramın kendisinin sunduğu sembolik potansiyelin önemli bir yeri vardır. Her şeyden önce bu kavramdaki “beklenen” ifadesi, kurtarıcıya ait çok ciddi bir müphemiyet oluşturmakta ve bu sayede bu kavramın birçok siyasî amaç için kullanılmasına imkân sağlamaktadır. Bu ifade, beklenen kişinin henüz doğmadığını veya yaşıyor olsa bile gizleniyor olduğunu ve her halükarda ortaya çıkıp insanlara liderlik yapması zamanının gelmediğini tesis etmektedir. Bu sebeple mehdî inancının güçlü olduğu yapılarda mistisizmin de etkili olmasına, hiç değilse romantik beklentilerin akli olanlara nispetle güçlü olmasına şaşmamak gerekir. Nitekim müslümanlar arasında mehdî inancının daha güçlü ve ön planda olduğu Şii akımların, Sünnî olanlara nispetle daha duygusal temalar ve semboller kullanmakta olduğunu görmekteyiz. Yine bu müphemiyet durumu, tabii olarak başkalarının beklenen kurtarıcı adına çalışması, gayret göstermesi ve liderlik etmesine imkan sağlamakta ve imamette vekâlet gibi kurumların ortaya çıkmasına, taraftar bulmasına ve tasvip görmesine sebep olmaktadır. Aşağıda da görüleceği üzere İslam tarihindeki ilk muhalefet hareketleri arasında sayabileceğimiz Sebeyye, Muhtâriyye ve Keysâniyye, ölmediği ve yeniden geleceği iddia edilen Ali ve evladı adına başkaları tarafından tesis edilmişlerdir. Diğer yandan bu nitelemenin özündeki bekleme fiili bugünden geleceğe uzanan pasif bir fiil-durumu ifade etmektedir. Bekleme eyleminin gelecekte bir karşılığı vardır: Beklenen gelecektir. Bu beklenti, geleceği, bugüne nispetle daha değerli kılar. Bu ise zaten gerçek alemler ölüm sonrasına bırakan, bu dünyadaki tüm amellerin karşılığının gelecekteki bir zamanda alınacağı fikrine inanan her inanç sisteminde rahatlıkla yer bulmuştur. Hatta bugün yaşanan zorlukların karşılığını, ölüm sonrası bir alem yerine daha yakın bir gelecekte ve bildiğimiz bu maddî dünyada veren mehdî inancı, kimi zaman içinde doğduğu kültürün aslî unsurlarının da ötesine geçerek aşırı akımlara sebebiyet vermiştir.

nacağı fikrine inanan her inanç sisteminde rahatlıkla yer bulmuştur. Hatta bugün yaşanan zorlukların karşılığını, ölüm sonrası bir alem yerine daha yakın bir gelecekte ve bildiğimiz bu maddî dünyada veren mehdî inancı, kimi zaman içinde doğduğu kültürün aslî unsurlarının da ötesine geçerek aşırı akımlara sebebiyet vermiştir. Bir başka açıdan bakıldığında da bekleme eylemi bugünde, kurtarıcıyı bekleyen insanlar tarafından ifa edilmektedir. Tabii olarak bu fiil, olası bütün fiiller arasında en pasif olanlardan biridir; eylemi gerçekleştirenden asgari düzeyde katkı bekler. Fâilin en önemli meziyeti sabırdır. Bu sabır beklenenin beklenmesine yönelik olsa da, aslında hayatın diğer yönlerine de uzanabilir. Beklenen kurtarıcının, bekleyeni, içinden kurtarması gereken ortama ve şartlara karşı da bir sabrın gelişmesini teşvik edebilir. Dolaylı da olsa sabrı ve tevekkülü ima eden bu inanış, mehdî fikrini siyasî amaçları için kullanmış olan hareketlerle birlikte

”

Bekleme eyleminin gelecekte bir karşılığı vardır: Beklenen gelecektir. Bu beklenti, geleceği, bugüne nispetle daha değerli kılar. Bu ise zaten gerçek alemler ölüm sonrasına bırakan, bu dünyadaki tüm amellerin karşılığının gelecekteki bir zamanda alınacağı fikrine inanan her inanç sisteminde rahatlıkla yer bulmuştur. Hatta bugün yaşanan zorlukların karşılığını, ölüm sonrası bir alem yerine daha yakın bir gelecekte ve bildiğimiz bu maddî dünyada veren mehdî inancı, kimi zaman içinde doğduğu kültürün aslî unsurlarının da ötesine geçerek aşırı akımlara sebebiyet vermiştir.

“

değerlendirildiğinde bir tenakuz olarak görülebilir. Ancak hareketin özünde beklenen kurtarıcı inancını yerleştiren hareketleri detaylıca değerlendirdiğimizde çoğunda çok yavaş ve uzun süreli bir teşkilatlanma dönemi olduğunu görmekteyiz. Gerçekten de başta Abbâsilerin iktidara gelmesine imkan sağlayacak olan Hâşimiyye, İsmaililik, İmâmiyye ve hatta Hasan Sabbah'ın da aşırı bir uca taşıdığı Nizâriye olmak üzere bu tür hareketlerin hemen hepsi teşkilatlanmalarını nesiller boyu sürdürmüş ve ancak uygun şartlar elverdiğinde ortaya çıkmış ve İslam toplumunu derinden sarsmışlardır. Hiç şüphesiz mehdî inancı, tarih boyunca kimi

sizlik ve haksızlık algılarının yayıldığı ortamlarda kurtarıcıya olan ihtiyaç daha da artmıştır. İnsanların kendi çaresizliklerine çare olabilecek mistik bir şampiyon arayışı, hoşnutsuz kitlelerin kimi zaman tek umut kaynağı olmuş; söz konusu kurtarıcının ortaya çıkmamış olması, geçmiş kalkışmalar, direniş ve boşa çıkmış gayretlere de mazeret teşkil etmiştir. Böylece kurtarıcı, hem halkın geçmiş başarısızlıklarının altında ezilmesini engelleyerek umut arayışlarını sürdürmelerinin yolunu açmış hem de zulüm şiddetlenip ortam karamsarlaştıkça daha da güçlenerek gelecekteki hareketlenmeleri tetikleyebilmiştir. Bu çerçeveden

”

Beklenen kurtarıcının, bekleyeni, içinden kurtarması gereken ortama ve şartlara karşı da bir sabrın gelişmesini teşvik edebilir. Dolaylı da olsa sabrı ve tevekkülü ima eden bu inanış, mehdî fikrini siyasî amaçları için kullanmış olan hareketlerle birlikte değerlendirildiğinde bir tenakuz olarak görülebilir.

“

zaman daha ön plana çıkmış, kimi zaman da unutulacak düzeyde geri planda kalmıştır. Bu durum mehdî inancının merkezde olduğu akımlar için bile geçerli olmuştur. Beklenen kurtarıcının öznesi olan kurtarıcı, bekleyenlerin içinde bulunduğu ortama göre ya daha bir aranır olmuş ya da unutulmaya yüz tutmuştur. Kurtarıcının temel vasfı, insanları (kendisini bekleyenleri) içinde buldukları sıkıntılardan ve eziyetlerden kurtarabilecek olmasıdır. Tabii olarak halkın zulüm gördüğü, adaletsizlik, eşit-





”
İslam öncesi din ve kültürlerin birçoğunda yer alan, dünyanın son zamanlarında insanlığı kurtarmak üzere bir mesih veya mehdînin geleceği inancı, özellikle toplumların maddî ve mânevî sıkıntılara düştükleri, zulme ya da mağlubiyete uğradıkları veya ümitsizlik yaşadıkları dönemlerde ortaya çıkmıştır.

“

bakıldığında Emevî hanedanlığı, birçok açıdan beklenen kurtarıcı sembolizmini güçlendirecek başat bir ortam sunmaktaydı. Emevîlerin iktidarı haksız bir şekilde gasp ettikleri algısı, Ehl-i Bey'te yönelik hakaretleri, kabile asabiyetine dayalı politikaları, toplumun önemli bir kesiminde gerginlikler oluşturmuştur. Böyle bir ortamda Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsilik, Budizm ve Hint kökenli inanışlarda yaygın olan kurtarıcı fikri, liderlik hakları Emevîlerce haksız bir şekilde gasp edildiğine inanılan ve kimi zaman kulaktan kulağa aktarılarak şiddeti daha da artırılan zulümlerin hedefi olan Ali evladı etrafında gelişmiştir. Hem İslam coğrafyasının hem de İslam toplumunun ciddi bir değişim geçirdiği ve toplumsal gerginliklerin iyice gün yüzüne çıktığı bir dönemde Ali evladı etrafında birleşme oldukça anlaşılabilir

bir durumdur. Beklenen kurtarıcı sembolizminin farklı versiyonları için ideal bir ortam hazırlamış olan Emevî dönemi, İslam inancının ve tabii olarak da siyasetinin bu uç fikirlerle tanışmasına sahne olmuştur.

2. İslam İnancına Kurtarıcı Kavramının Girişi

İslam öncesi din ve kültürlerin birçoğunda yer alan, dünyanın son zamanlarında insanlığı kurtarmak üzere bir mesih veya mehdînin geleceği inancı, özellikle toplumların maddî ve mânevî sıkıntılara düştükleri, zulme ya da mağlubiyete uğradıkları veya ümitsizlik yaşadıkları dönemlerde ortaya çıkmıştır. Mehdînin insanlığı içine düştüğü zor durumdan kurtaracağına dair güçlü bir inanç oluşmuştur. Sümerlerle başlayıp Bâbil ve Mısır'da gelişme göstererek antik dünyada yayılma gösteren bu inancın, Hinduizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde de kendine has özellikleri ile yer bulduğunu görmekteyiz. Yunanlıların insanları kurtuluşa erdiren tanrıçası Soteria, Taoist kültürde bilinen Li Hong, Hinduların Vişnu'nun son reenkarnasyonu olduğuna inandığı Kalki Avatârı, Budistlerin

”

Özellikle Hz. Osman hilafetinin son yıllarında İslam beldelerinde artış gösteren siyasî karışıklıklar ve iç savaşlar, ardından da halifenin şehadeti ile yaşanan fitne ortamı, siyasî mücadelelerde dinî inançlardan destek alma ihtiyacını ortaya çıkarmış; “Peygambersiz yaşama tecrübesinin” zorluğu, “kurtarıcı” beklentisi ile hafifletilmeye çalışılmıştır.

“

gelecekte gelmesi beklenen Budası Maitreya, Zerdüştlerin âhir zamanda bekledikleri peygamber Saoşyant ile yahudilerin bekledikleri Mesih arasında birçok benzerlik görebiliriz. Özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta mesiyanik yani mesih olduğu iddiasıyla ortaya çıkmış onlarca tarihî ve modern hareket vardır. Bu kavramın İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren İslam toplumu içine de mehdî, mesih ve daha mutedil akımlarca Müceddid gibi isimlerle sirayet ettiğine şahitlik etmekteyiz. Özellikle Hz. Osman hilafetinin son yıllarında İslam beldelerinde artış gösteren siyasî karışıklıklar ve iç savaşlar, ardından da halifenin şehadeti ile yaşanan fitne ortamı, siyasî mücadelelerde dinî inançlardan destek alma ihtiyacını ortaya çıkarmış; “Peygambersiz yaşama tecrübesinin” zorluğu, “kurtarıcı” beklentisi ile hafifletilmeye çalışılmıştır. Peygamber'in mânevî kurtarıcılığının, gelmesi umutla beklenen mehdînin gelişi ile gerçekleşeceğine dair bir inanç beslenmiştir. Mehdî kavramının İslam tarihinde “terim” olarak kullanılması ve bir inanç konusuna dönüşmesi, görüldüğü üzere oldukça erken bir dönemde gerçekleşmiştir. Hz. Osman döneminde müslüman olsa da aşırı düşünceleriyle

tanınan Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'nin şehadetinin ardından onun ölmediğini ve kıyametten önce gelerek zulümle dolan dünyada adaleti sağlayacağını iddia ederek, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta var olan gaybet (kaybolma), rec'at (geri dönme) ve Mesih/Mehdî inançlarını İslam düşüncesine sokmuştur. Hicaz, Basra, Kûfe ve Dımaşk'a giden, buralarda başarılı olamayınca da Mısır'a geçen Abdullah'ın, telkinlerinde dinî argümanlar kullandığı iddia edilir: “İnsanların, İsa'nın döneceğine inandıkları halde Muhammed'in döneceğini kabul etmemeleri şaşılacak şeydir. Halbuki Allah, ‘Ey Muhammed! Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere (meâd) döndürecektir’² buyurmaktadır. Binaenaleyh dünyaya yeniden dönmeye Muhammed, İsa'dan daha lâyıktır.” Onun, İslam akîdesiyle bağdaşmayan bu görüşünün bazı Şiîler tarafından benimsenmesi sonucunda “rec'at” akîdesinin teşekkül ettiği ileri sürülmüş, her peygamberin bir vasîsinin bulunduğunu, Hz. Peygamber'in vasîsinin de Hz. Ali olduğunu telkin etmeye başlamıştır. Ali'den önce halife olan Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın gâsıp oldukları yönündeki uç inançların da kaynağının Abdullah b. Sebe olduğu söylenir.³ Abdullah b. Sebe'nin gerçekte var olup olmadığı ve ona atfedilen bu fikirlerin gerçekten de tek bir kişiden neşet ederek İslam akidesini birkaç boyutta birden yarararak birbirini küfür ile itham eden fırkaların ortaya çıkmasına sebep olduğu iddiası hayli tartışmalı olsa da, neticede bu fikirlerin yaklaşık 50 yıl içinde İslam kültüründe yerleştiği anlaşılmaktadır. Muaviye b. Ebû Süfyan'ın vefatının ardından Yezid'in halifeliği ile başlayan süreçte mehdî kelimesi, “İslam'ı aslî hüviyetine kavuşturacak olan beklenen idareci” anlamında hilafetin gündemine sokulmuş; bu çerçevede Abdullah b. Zübeyr'in “ıslah amaçlı halifelik iddiası” da gelecekteki mehdî düşün-

2 el-Kasas 28/85.

3 Ethem Ruhi Fiğlalı, “Abdullah b. Sebe”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 133.

cesinin şekillenmesinde etkili olmuştur.⁴ İslam tarihinde mesihçi ve mehdîci görüşlerin yaygınlık kazanması ise, Hz. Hüseyin'in 680 yılında Kerbelâda Emevîler tarafından katledilmesinin ardından gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in torununu katleden Emevî iktidarına duyulan derin öfke, hilafetin Ali b. Ebû Tâlib'in soyundan gelenlere ait bir hak olduğunu savunan görüşlerin ortaya atılmasına zemin hazırlamıştır. Kâ'b el-Ahbâr'ın Yahudilik'ten İslam dinine taşıdığı düşünülen rivayetlerle de bu inanç, daha geniş bir zemine yayılmıştır.⁵ Bu çerçevede en önemli köşe taşının Muhtâr es-Sekafî olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Hüseyin'in şehadetinin ardından onun intikamını almak için ayaklanan ve Hz. Ali'nin Havle bint Câfer el-Hanefiyye isimli eşinden doğan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'yi mehdî ilan eden Muhtar ve onun ardılı sayılan ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmediğini ve Radva dağında yaşadığını, kıyametin kopmasından önce de mehdî olarak geri gelip dünyada adaleti hakim kılacağını ileri süren Keysân ile mehdî kavramının siyasî hareketlerde kullanıldığını net bir şekilde görüyoruz. Bu anlamda mehdîliğin bir inanç haline gelmesinde, I/VII. yüzyılın ikinci yarısında etkili olan Keysâniyye'nin önemli bir rolü olsa gerekir. Ortaya atılmasından kısa bir süre sonra mehdîlik, hem iktidarı ele geçirmek isteyen kimselerin, hem de zulme ve kötü idareye maruz kaldığını düşünen kitlelerin baş-

vurduğu önemli bir silah haline gelmiştir. Şia'da olduğu kadar merkezî bir yer edinmemişse de, ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren mehdî kavramı, Sünnî kesimlerin de ciddi ilgisine mazhar olmuştur. Nitekim Şia'nın mehdî düşüncesini ortaya atmasının ardından Emevîler de 'Süfyânî' adını verdikleri kendi mehdîlerini ortaya çıkarmışlar; buna ilaveten uydurma hadislerle bu kavrama meşruiyet kazandırmışlardır. Halkı Emevî mehdî inancına davet edenlerin başında, Halid b. Yezid'in olduğu rivayet edilir. Yine Emevî halifeleri içinde Süleyman b. Abdülmelik'in, seleflerinin zulümlerini ortadan kaldırıp kendisini mehdî olarak hissettiren ilk kişi olduğu kaydedilmektedir. Daha sonra da Ömer b. Abdülazîz'in, bizzat kendisinin iddia etmemesine rağmen takvâsı ve âdil idaresi sebebiyle Medine'deki valiliğinden itibaren Medineliler başta olmak üzere çağında yaşayan pek çok kimse tarafından mehdî olarak kabul edilmiş olması dikkate değerdir. Keza Abbâsîlerin de siyasî gayelerle Mehdî inancını kullandıklarını, İlk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbas'ın 132(749) yılında Kûfe Mescidi'nde yapılan merasimde kendisini mehdîye verilen yaygın sıfat olan "Seffâh" lakabıyla tanıttığını, şair Sudeyf'in de ona "Hâşimîler'in Mehdîsi" diye hitap ettiğini görüyoruz. Mehdînin kendi hanedanlarından çıkacağını ileri süren Abbâsî döneminde de, bu konuda hadislerin uydurulduğunu görmekteyiz.

”

Şia'da olduğu kadar merkezî bir yer edinmemişse de, ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren mehdî kavramı, Sünnî kesimlerin de ciddi ilgisine mazhar olmuştur.

“

4 Öz, "Mehdîlik", 384.

5 Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 372.

Nitekim ilk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbas, kendisini bizzat mehdî olarak ilan etmiştir. Abbâsî ailesinin mehdîlik iddiaları Kûfede kısmî bir destek bulurken, bu dönemde İbn Abbâs ve İbnü'l-Müseyyeb'e dayandırılan rivayetlerde Hz. Peygamber'in Seffâh, Mansûr ve mehdînin kendilerinden olduğunu söylediği haberleri yayılmaya çalışılmıştır.⁶ Abbâsîler döneminde zor şartlar altında çalıştırılan Doğu Afrikalı siyahların tamamen sosyal ve iktisadi sebeplere dayalı Zenc İsyanı dahi mehdî hareketiyle ilişkilendirilmiştir.⁷ Abbâsî döneminde Ali evladına yönelik baskılar, mehdîlik fikrinin özellikle bu inancın taraftarları arasında daha çok gelişmesine imkân sağlamıştır. Liderlerinin ölmesi ve kaybolması gibi sebepler, özellikle ana akımdan bazı fırkaların kopmasıyla neticelenince kayıp imam fikri sık sık yeniden devreye sokulmuş, bu durum kayıp imamlarla beklenen kurtarıcı kavramının bir arada ele alınmasına sebep olmuştur. Özellikle İsmailî hareket içinde mehdîlik iddiasında bulunmuş; Fâtımîler böyle bir kalkışmanın sonucunda kurulmuştur. Fâtımîler de kendi içlerinden Dürzîlik, Nizâriye (Hasan Sabbah) ve Tayyibiye gibi yeni fırkalar üretmiş ve bunların her biri kendi mehdîlerini beklemeye veya onun adına harekete geçmeye başlamıştır. Öte yandan da daha sonra İsnâaşeriyye olarak bilinecek olan İmâmîyye de m. 874 yılında kaybolan Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin ölmediğini ileri sürmüştür. 1200 yıldan beri de hâlâ 'Mehdî el-Muntazar' yani Beklenen Mehdî olduğu inancıyla onun ortaya çıkışını beklemektedir.



6 Mustafa Öz, "Mehdîlik", 384.

7 Cemil Hakyemez, "Gaybet İnancı ve Şiilikteki Yeri", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara 2006, 65-66.



Muhtar'ın Kûfe'ye yönelmesinde, Kûfe halkının kendi görüşleri etrafında onları birleştirecek birinin olması halinde, bütün yeryüzünü ele geçirebileceklerini söylemeleri etkili olmuştur. Kûfe halkını kendi etrafında birleştirmeyi amaçlayan Muhtar, Kûfe girişinde karşılaştığı her topluluğa selam vererek onlara zafer ve yardım vaat etmiştir.



3. Muhtar Hareketi ve Mehdî Beklentisi

Bu çalışmada mehdî kavramının siyasî hareketlerde kullanımını açısından özellikle sonuçları itibariyle Sünnî olan, ancak organizasyon yapısı ve davet niteliği itibariyle Şîî gibi duran Abbâsî hareketi ele alınmıştır. Öncelikle bu hareketin temellerinin ve mehdîlik kavramı ile irtibatının kısaca ortaya konulması gerekmektedir. Bunun için de Muhtar hareketinin bu anlayışla yeniden ele alınması gerekmektedir. Hz. Ali'nin Hasan ve Hüseyin dışında ilgi gören tek ve ilk kuşak oğlu olan Muhammed b. el-Hanefiyye, Hasan'ın vefatı, Hüseyin'in de Kerbelâ'da şehadetinin ardından Emevî iktidarına karşı devam eden mücadelenin yoğunlaşabileceği bir odak olmuştu. Özellikle babası ve yakınları Kerbelâ'da vahşice öldürülmüş olan Ali Zeynelâbidin b. Hüseyin'in Emevîlere karşı itaatkâr tavrı, diğer Ali evladının ise pasifliği, gerek Ali Şiası'nı, gerekse bu kitlenin intikam hislerini lehlerine çevirmek isteyen zümreleri Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imameti etrafında birleştirmiştir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin başlangıçta etrafında toplanan ve kendi adına hareket eden kişilere karşı ihtiyat ve çekingenlikle yaklaştığını görmekteyiz. Her ne kadar mehdî sıfatını kullanmamışsa da,⁸ Kûfe'de Kerbelâ'nın inti-

kamını almak ve mevaliye haklarını vermek vadiyle Emevî iktidarına karşı ayaklanma başlatan ve bunda oldukça da başarılı olan Muhtar es-Sekafi'nin kendisini "mehdî" ilan ederek⁹ bir hareket başlatmasına da itiraz etmemiştir. Hatta hac amacıyla Mekke'ye giden Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, kendisini bir eve hapsederek, biat etmediği takdirde evin etrafına yığıldığı odunları yakacağını söyleyerek¹⁰ biata zorlayan Abdullah b. Zübeyr'e karşı, mektup yoluyla Muhtar'dan yardım istediği, Muhtar'ın da bir ordu göndererek onu kurtardığı rivayet edilmektedir.¹¹ Yezid'in hilafetine karşı çıkarak Emevî iktidarına isyana hazırlanan Hz. Hüseyin adına beyat almak üzere Kûfe'ye giden Müslim b. Akîl'e evini açarak destek veren, bu nedenle de Emevîlerin Kûfe valisi Ubeydullah tarafından hapse atılan Muhtar, Hz. Hüseyin'in şehadetine kadar hapiste kalmış; müteakip dönemlerde Kûfe'den çıkması şartı ile serbest bırakılınca da Emevî iktidarına duyduğu nefret ile Mekke'ye giderek Hicaz bölgesinde Emevîlere karşı direniş gösteren Abdullah b. Zübeyr'e katılmak istemiştir. Ancak Abdullah'tan beklediği ilgiyi görememiştir. Buna rağmen Muhtar, müttefiki olmak kaydı ve umuduyla Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiş; ancak uzun süre yanında kaldığı İbn Zübeyr'in kendisine hiç bir görev

8 Belâzürî, Ahmed b. Yahya, Ensâbu'l-çşraf, 3, (thk. Abdulaziz Duri), Beyrut, 1978; 5, (thk. S.D.F. Goltein), Kudüs, 1936 5, 223.

9 Ahmed İbn A'sem, el-Fütüh (thk. Süheyl Zekâbir), 2, Beyrut 1992, 1584; İbn Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, el-Bidâye ve'n-nihâye, 9, 38, Beyrut 1981.

10 İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdulkerim, el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi, (trc. Yunus Apaydın), 4, 229, 231, İstanbul 1986; İbn Kesir, 9, 38.

11 Yâkübî, Ahmed b. Ebû Yâküb b. Câfer b. Vehb, Târîhu'l-Yâkübî, 2, 261, Beyrut 1960; Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, Târîhu'l-umem ve'l-mulûk, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 6, 77 (2/695), Beyrut 1967; İbn Kesir, 9, 38.

vermemesi üzerine Kûfe'ye geri dönmüştür.¹² Bu arada Mekke'de kaldığı süre içinde Muhammed b. el-Hanefiyye ile irtibata geçen Muhtar'ın Kûfe'ye yönelmesinde,¹³ Kûfe halkının kendi görüşleri etrafında onları birleştirecek birinin olması halinde, onların bütün yeryüzünü ele geçirebileceklerini söylemeleri etkili olmuştur. Kûfe halkını kendi etrafında birleştirmeyi amaçlayan Muhtar, Kûfe girişinde karşılaştığı her topluluğa selam vererek onlara zafer ve yardım vaat etmiştir.¹⁴ Hareketine meşruiyet sağlayacağına inandığı Muhammed b. el-Hanefiyye'den, Ehl-i Beyt'in kanını talep etme konusunda kendisine yetki vermesini istemiştir. İbn el-Hanefiyye'nin bu teklife sükûtle mukabele ettiğini söyleyen rivayetlerin yanı sıra, düşmanlarının kahrolmasından sevineceğini, ancak kan dökülmesi için emir veremeyeceğini söyleyerek bu işi Allah'a havale ettiğini dile getiren rivayetler de vardır.¹⁵ Muhtar'ın önce Ali b. Hüseyin'e beyat etmek için mektup yazdığını, Ali b. Hüseyin'in bundan imtina etmesi üzerine Muhammed b. el-Hanefiyye ile irtibata geçtiğine dair rivayetler de mevcuttur.¹⁶ Her hâlükârda Muhtar, Kûfe'de İbnü'l-Hanefiyye'nin adına Ehl-i Beyt'in kanını talep etmek için bir hareket başlatmıştır.¹⁷ Kûfe, Muhtar'ın davetine karşılık bulacağı bir ortam için hazırды. Muhtar, kısa süre içinde Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet ederek Emevî iktidarına karşı gerçekleştireceği ayaklanmayı orada başlatmasını istediği halde onu Kûfe'de yalnız bırakarak ölüme terk eden ve bundan pişmanlık duyan kimseleri etrafında

toplamayı başarmıştır. Kendisinin Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından gönderildiğini söyleyen Muhtar, onun kendisine haramları helalleştirenlerle savaşmayı, Ehl-i Beyt'in kanını talep etmeyi ve zayıfları müdafaa etmeyi emrettiğini bildirmiş ve onları takip ettikleri pasif liderlerinden ayırıp yanına çekmiştir.¹⁸ Ancak Kûfeli bazı eşrafın şikayeti üzerine Muhtar, Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe valisi tarafından yakalanarak hapse atılmıştır.¹⁹ Hapiste olduğu sürece Muhtar'a pek çok kişinin beyat ettiği nakledilir. Rivayetlere göre, Ehl-i Beyt taraftarlarına mektuplar yazarak Ehl-i Beyt'in kanını talep, zayıfların korunup haklarının temini ve haramları helalleştirenlerle savaşma konusunda çağrıda bulunur.²⁰ Bir yandan Tevhabûn hareketine mensup insanların da katılımıyla taraftarları çoğalan Muhtar, diğer yandan da tahliyesi için Abdullah b. Ömer gibi kişileri aracı kılarak herhangi bir girişimde bulunmacağına dair söz vererek serbest kalmayı başarır.²¹ Muhtar bu dönemde ikili bir politika izler. Bir yandan valinin yanında yer alır gibi görünürken, diğer yandan da gizliden gizliye Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından gönderildiğini söyleyerek Ehl-i Beyt adına biat alır.²² Kaynaklarda, Muhtar'ın Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından gönderildiğinden şüphe duyan bazı kimselerin Mekke'ye giderek İbnü'l-Hanefiyye ile görüştüğüne dair rivayetler yer alır. Muhammed'in "Ehl-i Beyt'in düşmanlarına karşı Allah'ın kendilerine dilediği kimseyle yardım etmesini arzu ettiğini" söylemesi²³ ya da "ken-

12 Taberî, 5, 575-7 (2/528-31); İbnü'l-Esîr, 4, 159-160.

13 Belâzürî, 5, 217; Taberî, 5, 577 (2/530-1); İbnü'l-Esîr, 4, 160.

14 Taberî, 5, 577-8 (2/531); İbnü'l-Esîr, 4, 160.16 Ukayli, Muhammed Raşid, eş-Şia, Amman 1980, 79-80.

15 Belâzürî, V, 217-8.

16 Ukayli, Muhammed Raşid, eş-Şia, Amman 1980, 79-80.

17 Belâzürî, V, 218

18 Belâzürî, V, 218; Taberî, V, 580 (2/534); İbnü'l-Esîr, IV, 161.

19 Belâzürî, V, 218; Taberî, V, 580-1 (2/535-6).

20 Taberî, V, 606 (2/569).

21 Belâzürî, V, 219; Taberî, IV, 8 (2/600).

22 Belâzürî, V, 221; İbn Sâd, Ebû Abdullah Muhammed, Tabakâtü'l-Kübra, V, 99, Beyrut 1981; Yâkübî, Ahmed b. Ebû Yâküb b. Câfer b. Vehb, Târihu'l-Yâkübî, II, 258, Beyrut 1960; Taberî, IV, 13 (2/606-7); İbnü'l-Esîr, IV, 161.

23 Belâzürî, V, 221; İbn A'sem, II, 1583-4; İbnü'l-Esîr, IV, (197-8).

dileri için Ehl-i Beyt'in haklarını savunacak ve düşmanlarını öldürecek kimseden daha sevimli birinin bulunmadığını ifade etmesi,²⁴ Muhtar'a tâbi olan insanların sayısını artırmıştır. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin verdiği olumlu cevaplarla meşruiyet kazanan Muhtar,²⁵ hareketini daha güçlü bir zemine oturtmak için Hz. Ali'nin başarılı kumandanlarından biri olan Eşter'in oğlu İbrahim'i saflarına katmak için adamlar gönderir. Beraberlerinde, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kaleminden çıkmış ve Muhtar'ı Ehl-i Beyt'in kanını talep etmek için âmili kıldığını gösteren bir mektubu da götürmeleri, İbrahim'in ikna edilmesinde etkili olur. Kûfe'deki en büyük taraftar kitlesine sahip olan



”

Taraftarlarınca masum görülen Muhtar'ın Cebrail ve Mikâil tarafından ziyaret edildiğine dair rivayetlerin varlığı,³⁴ Muhtar ve taraftarlarının mehdînin gelişini hazırlayıcı bir rol üstlendiğinin işareti kabul edilmiştir.³⁵ Muhtar'ın niyet ve hedefleri ne olursa olsun, bizi burada ilgilendiren husus, Muhtar olayının ardından “Mehdî” akidesinin Muhammed b. el-Hanefiyye'nin şahsında ortaya çıkarak imamî bir akideye zemin hazırlamasıdır.

“

İbrahim'in harekete katılması,²⁶ Muhtar'ın gücünü oldukça pekiştirmiştir. Muhtar ve taraftarlarının “Ey Hüseyin'in intikamcıları” diye seslenerek harekete geçmeleri üzerine askerinin önemli bir kısmı tarafından terkedilen Kûfe valisi Kûfe'den ayrılmak zorunda kalmıştır.²⁷

Kûfe mescidinde yaptığı konuşmanın ardından Ehl-i Beyt'in kanını talep, haramları helalleştirenlerle savaş ve zayıfları korumak üzerine kendisi adına beyat alan Muhtar, böylece hareketinin eylem safhasına geçmiştir. Hareketin kısa sürede Kûfe, Ermenistan, Azerbaycan, Medâin, Hulvan gibi merkezlere hızla yayıldığını görmekteyiz. İbrahim b. el-Eşter'in kumanda ettiği ordunun, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'i katlettiren Ubeydullah b. Ziyad'ın kumanda ettiği Şam ordusunu yenmesi ve Ubeydullah dâhil olmak üzere Hz. Hüseyin'in katlinden sorumlu tutulan pek çok kişinin öldürülmesi, Muhtar'ın itibarını iyice artırmıştır.²⁸ Muhtar'ın başarısı mevâlî ve Ali evladını memnun ederken, mevâlîyi ata bindirip onlara feyden pay vermesi nedeniyle, Kûfeli eşraf arasında ciddi tepkiyle karşılanmıştır.²⁹ Kûfeli eşrafın baskısıyla Basra valisi Mus'ab b. Zübeyr, Eşter'in yokluğundan faydalanarak Muhtar'ı muhasara altına almış; uzun bir muhasaranın ardından taraftarlarının çoğu tarafın-

24 Yâkübî, II, 258.

25 Belâzürî, V, 221; İbn A'sem, II, 1584; İbnü'l-Esîr, IV, 198.

26 Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir, el-Farq beyne'l-Firâq, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), 45, Kahire ty.

27 Dineverî, Ahmed b. Davud, Aḥbârü't-Tivâl, (thk. Abdulmun'im Amir), 291-292, Kahire 1960; Taberî, IV, 30-32 (II/630-2).

28 Belâzürî, V, 247-50; Dineverî, s. 295; Yâkübî, II, 259; Taberî, VI, 77-89.

29 Hawting, G. R., Mukhtar b. Abi 'Ubayd", EI, 7, Leiden 1983, 522-4.

dan terkedilen Muhtar ve bir avuç taraftarı kılıçtan geçirilerek öldürülmüştür. Tarihî açıdan Muhtar olayı, kısa ömürlü hükümlerliğinden çok daha önemli neticeler doğurmuştur. Muhtar'dan sonra Ali evladı hareketler uzun süre sessiz kalmış ve fikri gelişimine ağırlık vererek yeniden yapılanma içine girmiştir. Bu bakımdan Muhtar hareketi, kazandığı siyasî başarıdan daha öte bir anlam taşımaktadır. Kaynaklarda Muhtar'ın vahiy aldığı, peygamberlik iddiasında bulunduğu ilişkin rivayetlerin yanı sıra,³⁰ bedâ fikrini ortaya attığı yönünde de rivayetler mevcuttur.³¹ Buna göre Muhtar, Mus'ab b. Zübeyr'in üzerine gönderdiği kumandanına savaşı kazanacaklarına dair vahiy aldığını söylemiş, ancak komutanın öldürülüp mağlup edilmesi üzerine geride kalan askerinin kendisine sert çıkışıyla, Allah'ın kendisine zafer adına söz verdiğini, ancak sonra bu fikrinden vazgeçtiğini söyleyerek bedâ fikrini ortaya atmıştır.³² Bu isnatların ona karşı olan Kûfe eşrafi tarafından ortaya atıldığını ileri süren modern görüşler mevcut ise de³³ Muhtar'ı ilişkilendirildiği uç fikirlerden arındırmak zor görünmektedir. Taraftarlarınca masum görülen Muhtar'ın Cebrail ve Mikâil tarafından ziyaret edildiğine dair rivayetlerin varlığı,³⁴ Muhtar ve taraftarlarının mehdinin gelişini hazırlayıcı bir rol üstlendiğinin işareti kabul edilmiştir.³⁵ Muhtar'ın niyet ve hedefleri ne olursa olsun, bizi burada ilgilendiren husus, Muhtar olayının ardından "Mehdî" akidesinin Muhammed b. el-Hanefiyye'nin şahsında ortaya çıkarak imamî bir akideye zemin hazırlamasıdır. Muhtar'ın öldürülmesinin ardından onun takipçilerinden bir kısmının Abbâsî davetinin motorunu oluşturacak olan Hâşimiyye hareketinin lideri Ebû Hâşim'e beyat etmesi ve Hâşimiyye'nin Muhtar



30 Belâzürî, V, 262-3; Taberî, VI, 109; Bağdâdî, 47.

31 İbnü'l-Esîr, IV, 247.

32 Bağdâdî, s. 50-52.

33 Onat, "Ebû Haşim", *DİA*, 10, İstanbul 1994, X, 112.

34 Belâzürî, V, 263-4.

35 Hawting, "Mukhtar", *El*, VII, 523.

hareketinde geçen kavramları kullanması, Muhtar olayını oldukça önemli bir yere oturtur. Şîi akidenin tipik inançlarından bir kısmı ilk olarak Muhtar'ın taraftarları arasında çıkmış; Keysânîyye ve Hâşîmiyye'de yer alan uç fikirlerin oluşmasında Muhtar olayı önemli bir rol üstlenmiştir.³⁶ Şehristânî'ye göre Keysânîler, din denilince bundan, bir insana itaat etmenin anlaşıldığı kanaatindedirler.³⁷ Özellikle de Keysânîyye'nin Kerbiyye fırkası, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmediğini, Medine yakınlarındaki Radva dağında bir mağarada yaşadığını, kendisine yiyecek ulaştırıldığını, yanında bulunan bir aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, bu durumun Allah'ın dilediği bir müddete kadar devam edeceğini, zamanı gelince de mehdî olarak dünyada adaleti hâkim kılmak için ortaya çıkacağını iddia etmiştir.³⁸ Emevî dönemi şairi Kuseyyir Azze (ö.105/705) de Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmediğine ve yeryüzünde dönüş saatine kadar gizlendiğine işaret eder. Hz. Ali ve üç oğlunu Hak ehli yöneticiler ve Resûllullah'ın torunları olarak tanımlayan Kuseyyir, üçüncü torun saydığı Muhammed b. el-Hanefiyye için de şu ifadeleri kullanır:

*“Üçüncü toruna gelince, önlerinde sancak bulunan atlılar dönmedikçe O ölümü tatmayacaktır. Radva'da kayboldu, bir müddet görünmeyecektir. Orada su ve bal onun yanında akmaktadır.”*³⁹

Şair Seyyid Himyerî de:

*“Bakâ canım sana feda olsun,
Şu Radva dağında ikametini uzattın
Seni velî bilen, sana halife ve imam adını veren*

toplumumuza artık zarar verdin.

Aralarında altmış sene yaşadığın yeryüzü halkı artık sana döndüler.

İbn Havle ölüm şerbetini tatmadı.

Toprak onun kemiklerini örtmedi.

Radva boğazında ağaçlıklı bir yerde kaldı.

Melekler onunla sohbet ederler.

Onun doğru sözleri vardır.

Meclisinde değerli ve şerefli kimselerle konuşur.

Allah sizi hidayete erdirdi, siz onun tamamlanmasını bekleyen bir işi sakladınız.

Onun nuru tamamdır. Onun hidayet rehberi Mehdî'dir.

*Nihayet onun sancaklarının peş peşe gelmekte olduğunu göreceksiniz.*⁴⁰

Gulûv⁴¹ unsur, ilk dönemlerde oldukça muğlak ifadelerde kendini belli etmiştir.”

4. Hâşîmiyye Teşkilatı ve Abbâsî Devrimi'nde Beklenen Kurtarıcı Sembolizmi

Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatından sonra onun taraftarlarından bir kısmı oğlu Ebû Hâşim lakaplı Abdullah b. Muhammed'e intisap ettiler.⁴² Ebû Hâşim etrafında oluşan bu fırka, adına nispetle “Hâşîmiyye” diye anılmıştır. Abbâsî Devrimi'nin motor gücünü oluşturan ve bir “kurtarıcı ideali” olarak bir kişiye değil, bir kavrama yaslanan bu hareket, “beklenen kurtarıcı” fikrinin siyasî bir hareketi nasıl şekillendirdiğine işaret etmesi bakımından dikkate değer özellikler taşımaktadır. Bu harekete adını veren Ebû

36 Hawting, “Mukhtar”, EI, VII, 524.

37 Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihâl*, (thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil), I, 147, Kahire 1968.

38 Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, *Kitabu Fıraku's-Şi'a*, Necef 1936, s. 29; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitabu'l Fasîl fi'l-milel ve'l-ehva' ve'n-nihâl*, Beyrut 1975, IV, 179; Şehristânî, I, 150.

39 Bağdâdî, s. 41; Şehristânî, I, 150; İbn Kesîr, IX, 38.

40 İbn Kesîr, IX, 39.

41 Gulûv: Mübalağanın en abartılı türüdür.

42 Bağdâdî, 39-40; Şehristânî, I, 101.

Hâşim'in, Sebeiyye'ye temayül gösterip, onların uydurduğu hadislere itibar ettiği,⁴³ aşırı veya bozuk inançlar taşıyan insanları yanına alarak onlardan faydalanma yoluna gittiği,⁴⁴ etrafında toplanan insanların kendisine "Sen Resûlullahsın!" demelerine ses çıkarmadığından hareketle⁴⁵ uç fikirler taşıdığı öne sürülmüştür. Hâşimiyye'nin de aynı ruhun muhtelif bedenlerde, hassaten Hz. Peygamber'in ruhunun haleflerinde tezahür ettiğine inanan İbn Sebe taraftarlarınca bu uç fikirlerle ve Mecûsilik, Maniheizm, Budizm gibi gayr-i İslamî bir çok unsurdan uç fikirlerle doldurulduğuna işaret edilmiştir.⁴⁶ Ancak bütün Hâşimiyye'yi aşırı bir unsur gibi göstermek doğru olmasa gerekir. Yeni bir devlet kuracak kadar güçlenen



Abbâsî Devrimi'nin motor gücünü oluşturan ve bir "kurtarıcı ideali" olarak bir kişiye değil, bir kavrama yaslanan bu hareket, "beklenen kurtarıcı" fikrinin siyasî bir hareketi nasıl şekillendirdiğine işaret etmesi bakımından dikkate değer özellikler taşımaktadır.



bu hareketin çatısı altında faydacı bir tavırla yaklaşılacak aşırı olmasa da, ekseriyetin mutedil bir çizgide olduğunu kabul etmek daha anlamlı gözükmektedir. Ebû Hâşim'in hayatta olduğu süre içinde Hâşimiyye'nin esas etkisini göster-

diği yer, Irak coğrafyasıdır. Ebû Hâşim'in yaşadığı sürece de davetin merkezi Kûfe olarak kalmıştır. Rivayetlere göre Ebû Hâşim, Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik'i ziyaret için gittiği Şam dönüşünde halifenin adamları tarafından zehirletildiğini anlayınca,⁴⁷ yanındakilerden, kendisini yol üzerinde bulunan Humeyme'de oturan amcaoğlu Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'a götürmelerini istemiş⁴⁸ ve ölmeden önce imameti Muhammed'e vasiyet etmiştir.⁴⁹ Bazı kaynaklarda imametın intikali tek cümle ile geçerken⁵⁰ onu devredilen eşyaların ve devir sırasında yapılan nasihatlerin detayları ile dolduranlar da vardır.⁵¹ Ebû Hâşim'in vefat etmeden önce, Hz. Ali'ye ait olduğu söylenen ve Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. el-Hanefiyye yoluyla kendisine intikal eden Sarı Sahife'yi de Muhammed b. Ali b. Abdullah'a teslim ettiği nakledilir.⁵² Sarı Sahife konusundaki rivayetler doğru olsun ya da olmasın, kendisine kitaplarını, işaretlerini ve bazıları olaya şahit olmuş taraftarlarını emanet etmesinden sonra Muhammed b. Ali'nin hilafet için çalışmaya başladığı anlaşılmaktadır.⁵³ Söz konusu intikalın olup olmadığı ve nasıl olduğu konusunda birbiriyle çelişen çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte, Muhammed b. Ali'nin liderliği ni yürüttüğü teşkilatın da Hâşimiyye olarak bilinmesi ve Ebû Hâşim'in yakın çevresindeki bazı isimlerin Muhammed b. Ali ile çalışmaya başlamaları, Muhammed b. Ali'nin Ebû Hâşim ile, Ali b. Abdullah'ın da Muhammed b. el-Hanefiyye ile akrabalık dışında

43 Onat, "Ebû Hâşim", 146.

44 Mustafa Öz, "Ali evladı", *DİA*, II, 392.

45 Vloten, Geriof Van, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia, ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (trc. Mehmet S. Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 148.

46 Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukûtu*, (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s.148.

47 İbn Kuteybe, s. 109; Yâkübî, II, 297; İbn Abdurabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *'İkdi'l-ferid*, (thk. Ahmed Emin, Ahmed Zeyn ve İbrahim el-Ebyari), IV, 475, Kahire 1963;

İbnü'l-Esir, 5, 53.

48 Yâkübî, II, 297.

49 Yâkübî, II, 297-298; İsfahanî, *Meķatili't-Tâlibiyyin*, (thk. Ahmed Sakr), 126, Beyrut 1946.

50 Meş'udi, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürücu'z-Zeheb*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), III, 309, Kahire 1964; İbnü'l-Esir, V, 53-4.

51 Yâkübî, II, 297-8.

52 *Albâru'd-devleti'l-Abbasiyye ve fihî albâri'l-Abbas ve veledihî*, Müellifi meçhul, (thk. Abdulaziz Duri, Abdulcebbar Muttalibi), s. 184, Beyrut 1971.

53 İbn Sa'd, 4, 241; İbn Kutaybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el İmâme ve's-siyâse*, (thk. Taha Muhammed ez-Zeyni), II, 109, Kahire 1967; *Ahbâr*, s. 183.

yakın dostluk ve hoca-talebelik ilişkisi içinde bulunduğu, bu intikalın bir şekilde olduğu ve kısa sürede hareketin mensuplarınca benimsendiği fikrini güçlendirmektedir. Muhammed b. Ali'nin liderliğinde Hâşimiyye teşkilatının seyri- nin ilk bir kaç yılını Kûfe safhası olarak nitelemek mümkün gözükmektedir. Önceki dönemden devam eden ve teşkilatın kilit isimlerinin merkezi konumundaki Kûfe'de tam bir gizlilik uygulanmıştır. Bu dönemde imamın kimliğinin gizli tutulması hareketin siyasî bir mahiyete dönüşmesini engellemiş; dinî bağlılıklarla Peygamber ailesinin sevgisi etrafında güçlendirilmiş bir cemaat anlayışının teşekkülüne imkân sağlamıştır. Davetin, süre itibarıyla kısa ama etkili bir evresini oluşturan Kûfe safhasında teşkilatın yönetiminde Kûfeli dâiler etkili olurken, davetin ikinci evresini teşkil eden Horasan safhası ile davet geniş bir yayılma alanı bulmuştur. Davetin neden özellikle Horasan'a yoğunlaştığı konusunda değişik yorumlar

”

Emevî otoriteleri, Muhammed b. Ali ve yaşadığı Humeyme'yi potansiyel bir tehdit olarak görüp, gözlerini bu bölgeden ayırmamışlardır.

“

yapmak mümkünse de, buranın ideolojik akımlar bakımından bâkir olması ve Emevîlere karşı geçmişteki başarısızlıkların travmasının burada çok hissedilmiyor olmasını başlıca sebep olarak verebiliriz. Bölgenin peygamber ailesine karşı büyük bir sevgi besliyor olması,⁵⁴ Peygamber ailesi sevgisinin belli bir ailenin veya kabilenin inhisarından çıkarılarak geniş bir coğrafyada yeşertileceği uygun bir yer oluşu,⁵⁵ bölgenin Emevî rejiminden oldukça eziyet görmüş olması ve bir türlü itaat altına alınamamaları nedeniyle iki defa fethedilen dik başlı ve isyankâr ruhlu oluşu⁵⁶ ya da iktidar merkezi Şam'a uzaklığı⁵⁷ gibi gerekçeler, Horasan'da “kurtarıcı” fikrinin yeşer-



54 *Abbâr*, s. 198.

55 Jafri, S. Hüseyin M., *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londra 1979, s. 272.

56 *Nicholson*, s. 250.

57 Faruk, Ömer, *The Abbasid Caliphate (132/750-170/786)*, Bağdat 1969, 69-70.

mesi için uygun bir ortam oluşturmuştur. Emevî yönetimi altında büyük sıkıntılar çeken, Mave-raünnehir'deki cihad sayesinde katılmış olan Arap mukâtilenin merkezi sayılan,⁵⁸ "Arapların kafatası ve şövalyeleri" olarak şöhret bulmuş bu coğrafyanın,⁵⁹ devrimci potansiyelinin farkına varılması, davetin başarıya ulaşmasında önemli bir etkidir. Kûfe'deki çekirdek kadro, 30 kişiyi aşmamaktadır. Horasan'a giden ilk dâînin, kimliğini saklı tutarak Horasan valisinin tercümanlığını yapması,⁶⁰ önemli bir husustur. Bir başka rivayette de Horasan'a ilk giden dâî olarak başka bir isim verilir ve onun Emevîoğullarının zulmünden bahsederek halka yemekler yedirildiği nakledilir.⁶¹ Horasan, h. 100 yılından itibaren yoğun bir dâî akınına uğramıştır. Köy köy dolaşan dâîlerin "Horasan'da bir fidan diktik, gün gelince meyve verecek" sözleri,⁶² davetin uzun vadeli bir sürece yayıldığını göstermektedir. Davetin h. 100 senesinde başlaması, daha sonra ilahî bir hikmete dayandırılmış ve bu tarihe mehdîyâni atıflar yapılmıştır.⁶³ Davetin 12 nakib ve 70 dâî şeklinde organize edilmiş olması da dinî bir motifle ilişkilendirilmiştir.⁶⁴ Horasan'da ilk dönemlerde ciddi bir teşkilatın olmadığını, başlangıçta dâîlerin köy köy dolaşarak toplantılar yaptıklarını ve bu toplantılara katılımı artırmak için yemekler dağıttıklarını ve bu sayede daha çok alt tabakaya hitap ederek büyüdüklerini; 12 nakib, 70 dâî yapısının daha sonra teşkil edildiğini ileri süren görüşler de vardır.⁶⁵ Davetin içinde gizli yapıları nedeniyle görevleri

net olarak anlaşılamayan farklı alt grupların mevcudiyetinden de bahsedilmektedir.⁶⁶ Gizlilik prensibinin, davetin en önemli ilkesi olduğunu, devrimin son safhası sayılabilecek olan silahlı ayaklanmaya kadar da geçerliliğini koruduğunu görmekteyiz.⁶⁷ Tüm bu gizlilik prensibine rağmen dâîlerin zaman zaman Emevî yönetiminin sıkı takibatına uğradığına, içlerinden yakalananların büyük eziyetlere maruz kaldıklarına şahit olmaktayız. Emevî otoriteleri, Muhammed b. Ali ve yaşadığı Humeyme'yi potansiyel bir tehdit olarak görüp, gözlerini bu bölgeden ayırmamışlardır. Hatta Muhammed, bir ara 100.000 dirhem mal edinme suçu ile Şam'da hapsedilmiş,⁶⁸ ancak hapsedilmesinin onu daha popüler yapacağı ve şöhretini artıracacağı düşüncesiyle hemen serbest bırakılmıştır.⁶⁹ Bütün bunlar, Muhammed'in Emevîlerce potansiyel bir tehdit olarak algılandığını göstermektedir. İmamın nakîpleri ile senede yalnızca bir defa olmak üzere hac mevsiminde bulunduğu, herhangi bir konuda görüşüne başvurma ihtiyacı hissedildiğinde de iletişimin güvendikleri biri yoluyla sağlandığı bilinmektedir.⁷⁰ İmam Muhammed, doğrudan teşkilat faaliyetlerine katılmamakta; ekseriyetle Kûfe'de oturan baş nakîbin kendisine sunduğu raporlarla hareketin gidişatından haberdar olmaktadır. Dâîlerle imam arasındaki iletişim asgari düzeyde tutulmakta ve Kûfe üzerinden sağlanmaktadır.⁷¹ Takıyye ve gizlilik, davetin kutsallığı, davet sürecinin dikkat çeken özelliklerindedir. Horasan'a giden ilk dâînin kimliğini

58 Faruk, s. 70.

59 *Ahbâr*, s. 386.

60 *Ahbâr*, 202-2.

61 Taberi, VII, 49-51 (2/1501-3); İbnü'l-Esir, V, 121-2.

62 Dineveri, s. 333.

63 Belâzürî, III, 82; *Ahbâr*, 208; İbn Abdırabbih, s. 476-477; Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *Kitabu'l-bed'i ve't-tarih*, (nşr. Clement Huart), s. 59, Paris 1919; İbn Tiktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, *el-Fabrî fi'l-âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmîyye*, s. 144, Beyrut, ts.

64 Ya'kübî, 2, 297-298; İbn Abdırabbih, s. 476.

65 Daniel, Elton, *The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule (747-820)*, 32-3, Şikago 1979.

66 *Ahbâr*, s. 217-222.

67 *Ahbâr*, 204; Dineveri, s. 332, 335; Makdisî, 6, 59; İbn Tiktakâ, 143-4; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabu'l-İber*, III, 100, Beyrut 1979.

68 Belâzürî, III, 84-5.

69 Belâzürî, III, 85.

70 *Ahbâr*, s. 208.

71 *Ahbâr*, s. 204.



Abbâsî daveti süresince, davet içinde en büyük rakip olarak görülen, ancak destekleri çok önemsenen Alioğulları ile ilişkiler çok hassas bir zemine oturtulmuştur.



gizli tutarak valinin tercümanlığını yapması kayda değerdir. Kezâ dâîlerden Bukeyr b. Mâhân'ın imama bir haber ulaştırmak üzere çıktığı yolda Sind'deki zengin kardeşinin öldüğü ve kendisine önemli miktarda mal bıraktığı haberini aldığı anda verdiği tepki, bu davayı ne kadar sahiplendiğini göstermektedir. Bukeyr, İmam Muhammed b. Ali'nin yerine kardeşinin bıraktığı miras için Sind'e gitmenin dünyayı ahirete tercih etmekle aynı şey olduğunu ifade eder.⁷² Abbâsî davetinde gizlilik teması üzerine kurulu bir tedbir bile mistik bir sembolizmle işlenmiştir. Örneğin teşkilat içi yazışmaları imha etmek için kullanılan yöntem oldukça ilginçtir. Baş dâîlerden Bukeyr'in İmam Muhammed'den gelen mektupların yazısının silinmesi için onları su ile yıkaması, çıkan mürekkepli su ile yoğurulan hamurdan da çörek yaparak bütün aile efradına yedirmesi,⁷³ imamın mürekkebinin bile kutsal addedildiğini ve eve bereket getirdiğine dair bir inanca işaret eder. İmamın tedbir nede niyle teşkilat mensuplarından bile gizli ve uzak tutulması, zaman zaman imam ile taraftarları arasında kopukluk yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Sıkı tedbirlere rağmen, davete katılan yeni taraftarlar ile gizlilik prensibinin zamanla aşındığını, hakkında şüphe duyulanların Emevî iktidarına şikayet edildiğini görüyoruz. Çoğu ağır cezalara maruz bırakılan dâîlerin savunma-

larında verdikleri beyanat ilginçtir. Tüccar olduklarını ve kendileri hakkında söylenenlerden haberdar olmadıklarını, ayrıca propaganda işi için de vakit bulamayacak kadar meşgul olduklarını ifade ederler.⁷⁴ İhbar edilen dâîlere Emevî iktidarının verdiği ceza, dâîlerin cihad duygularını daha da perçinlemiştir. Elleri ve ayakları kesilerek çarمیha gerilenler, burnu kulağı kesilenler, onlardan ele geçirilenlerin kanının “heder” olduğu yönünde beyanlar,⁷⁵ davetin gizemini ve kutsallığını artırmıştır. Davetlerini gizlilik ana ilkesi etrafında uzun bir zamana yayarak şekillendiren bu hareket, davayı canlı tutacak motifleri devamlı surette işlemiştir. Emevî zulmünden bunalmış halk, Peygamber ailesinden birinin gelerek adaletli bir yönetim kuracağına dair bir inançla hep canlı tutulmuştur. Kitleler, “Âl-i Beyt'ten rıza”⁷⁶ gibi müphem ve muğlak, geniş kitlelere hitap edecek kadar ucu açık, Hz. Peygamber ile doğrudan alaka kurduğundan da oldukça masum bir slogan ile hareketin içine çekilmiştir. Çok zekice seçilen bu sloganın, esasında belli bir kişiye değil; bir ideaya bağlanması, “beklenen bir kurtarıcı” yerine, bir ideanın tercih edilmesi, hareketin her kesimden kitleyi içine çekmesini mümkün kılmıştır. İmamın varlığının ve kimliğinin son ana kadar gizli kalması son derece dikkate değerdir. Bu sloganın kullanımında, taraftarlarının avam ve havâs oluşlarına göre bir tavır takınmışlar; davetin gayesinin Emevî iktidarını yıkmak veya daha iyi bir yönetim kurmak olduğunu anlayabilecek yapıda gördükleri eğitilmiş ve entelektüel kimselere başka, sloganı anlamayacak kişilere başka yaklaşmışlardır.⁷⁷ Davet yoğun bir mistisizm ihtiva eder. Davetin başlangıcının 100/718-719 senesine tekabül et-

72 *Ahbâr*, s. 195.

73 *Dineverî*, s. 334.

74 *Taberî*, VI, 216-7 (2/1434); *Dineverî*, s. 333; *İbnü'l-Esir*, V, 87-88; *İbn Haldûn*, III, 101.

75 *Taberî*, VII, 88 (2/1560); *İbnü'l-Esir*, V, 147; *İbn Kesir*, IX, 304; *Dineverî*, s. 334; *Makdisî*, s.60; *Ezdî*, *Ebû Zekeriyya Yezid b. Muhabbed b. İyyas b. Kasım*, *Târîhu'l Mevsil*, (thk. Ali Habibe),26, Kahire 1967.

76 *Ahbâr*, s. 200, 204; *Belâzürî*, III, 82; *Taberî*, VII, 379 (2/1988); *Dineverî*, s. 335; *Makdisî*, 59.

77 *Mansurnur*, I. A., “*Internal Structure and Ideological Basis of the Abbasi Da'wa*”, *Islamic Quarterly*, 35/2, 103-4, Londra 1991.

tiğini ve bunun ilahî bir hikmete dayandırıldığını söyleyen rivayetler,⁷⁸ keza davetin teşkilat yapısının 12 nakib ve 70 dâî şeklinde organize edilmiş olması da dinî bir motifle ilişkilendirilmiştir.⁷⁹ Horasan'da ciddi bir teşkilatlanmanın olmadığı ilk dönemlerde dâîlerin köy köy doluşarak toplantı yaptıkları ve bu toplantılara katılımı artırmak için yemekler dağıttıkları ve bu sayede daha ziyade alt tabakaya hitap ederek büyüdükleri bilinmektedir.⁸⁰ Davet, şiddete dayalı her türlü hareketten uzak durmuş; dâîler kılıç kullanmaktan men edilmiş; kuvvet kullanmadıkları için “ellerini saklayanlar” anlamında “Kefiyye” adıyla adlandırılmışlardır.⁸¹ Davetin kuşatıcı bir slogan etrafında organize edilmesi, geniş kitlelere hitap etmesi bakımından anlamlı gibi gözükse de, normalde bir araya gelmesi mümkün olmayacak kadar kozmopolit bir taraftar kitlesinin harekete katılmasına imkân tanıdığından bazı sıkıntılara yol açmıştır. Örneğin, dâîler içinde İsa b. Meryem'in ruhunun Ali b. Ebi Tâlib'e, sonra da sırasıyla her bir imama geçip sonunda davetin ikinci imamı İbrahim b. Muhammed'e eriştiğini ve bu imamların ilâh olduklarını iddia eden Ravenkiye mensupları yer almaktadır. Yine teşkilatın kilit denilebilecek bir noktasında, “Namaz, oruç, hac diye bir şey yoktur. Oruç, imamın ismini zikretmektir; namaz imama dua etmek; hac da imama yönelmektir” iddiasıyla namaz, oruç ve haccı inkâr eden ve bu görüşünü de Kur'an'dan bir âyete dayandıran; taraftarlarına birbirlerinin eşleri ile birlikte olabilme hakkı veren Hidaş lakâplı Ammar b. Yezid'i görmekteyiz. Horasan'daki dâîlerin başına lider olarak gönderilen Ammar, davet içinde ayrılıkçı bir tavır benim-

”

Abbâsîlere rakip olarak ortaya çıkan Fâtımîler de iktidara gelişlerinde Abbâsîlerden örnek aldıkları metodu kullanmışlar; yükselişlerini “mesihî” bir karakter taşıyan dar ve radikal bir fırkanın üzerine inşa etmişlerdir. Zayıf bir egemen gücün ve kargaşanın yaygın olduğu ortamda, “kurtarıcı” fikri etrafında organize olan bir yapıyı etkin bir şekilde kullanmış, elde ettikleri askerî başarıları siyaseten de pekiştirerek devlet erkinin sürdürülebilir bir şekilde işlemlerini temin edecek kurumlar tesis etmişlerdir.

“

seyerek kitleleri mesut bir gelecek vaadiyle etkilemiş; hatta davetin yönünü değiştirebilmeye müsait bir kalkışmaya teşebbüs etmiştir. Her ne kadar hareketi başarılı olamamışsa da, ciddi bir kitlenin ana gövdeden kopmasına yol açmıştır.⁸² İmamın gizli tutulması, zaman zaman davet içindeki heterodoks akımların ya da güçlü dâîlerin çekişmesine yol açmıştır. Kurtarıcı teması muğlak tutulan bu hareket, kabilelere karşı farklı politikalar benimsemiş; her topluluğa uygun bir politika izlemiştir. Mesela, Horasan'daki Fars asıllı yerli müslüman halka “Onlar davetimizin ehlidir ve Allah onlarla bu işi tamamlayacaktır” denilerek davetin neferleri olarak bakılırken, başka kabilelere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği öğütlenebilmiştir.⁸³ Yine kurtarıcı inancı sayesinde Emevîlere ait vergi, ganimet ve savaş siyasetinden iyice bezmiş olan ve Emevîlerin Arapları dihanların otoritesi altına sokarak oranın yerli halkından daha kötü bir duruma düşürdüğünü söyleyen Horasanlı Arapları kazanmaya yönelik stratejiler izlenmiştir.⁸⁴

78 Belâzürî, III, 82; *Abbâr*, 208; İbn Abdırabbih, s. 476-477; Makdisî, s. 59; İbn Tıktakâ, s. 144.

79 Ya'kübî, II, 297-298; İbn Abdırabbih, s. 476.

80 Daniel, s. 32, 33.

81 *Abbâr*, s. 203, 204-205.

82 Bkz. Nihal Şahin, “Abbasi Devleti'nin Kuruluş Safhasında Abbasoğlu-Alioğlu İlişkileri” Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı – Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, s. 75-87.

83 *Abbâr*, s. 204.

84 M. A. Şaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge 1979, s. 156.

Abbâsî daveti süresince, davet içinde en büyük rakip olarak görülen, ancak destekleri çok önemsenen Alioğulları ile ilişkiler çok hassas bir zemine oturtulmuştur. Dâîler, Fâtıma oğulları taraftarlarının hareket ve direnişlerine asla katılmamaları konusunda uyarılmıştır.⁸⁵ Hatta dâîlerin bunlarla tartışmaya girmesi bile yasaklanmıştır.⁸⁶ Davetlerini gizlilik içinde sürdüren Horasan teşkilatı, Emevîlerin idarî ve sosyal yapısında cereyan eden çatışmalardan, kabile asabiyetinde iyice belirginleşen gerginliklerden, yönetimin kendilerine yüklediği vergilerden ve valilerin kabilecilik politikaları yüzünden maruz kaldıkları ikinci sınıf muameleden iyice bunalmış kitlelerin, artık bu davetle tanıştırılması gerektiğine kanaat getirerek aleni olarak harekete geçme kararı aldı. Horasan teşkilatı, davetin imamından, hareketin bu safhası için liderlik edecek birini göndermesini istedi. İmam İbrahim, davetin askeri kanadının başına Ebû Müslim el-Horasanî'yi getirdi. O vakte kadar elini silaha hiç bulaştırmamış bir hareketin, davetin askeri imamına verdiği talimat dikkate değerdir: “...Mudar’a güvenme! Onlardan şüphe ettiğini öldür. Horasanda Arapça konuşan kimseleri bırakmamaya gücün yeterse, bunu yap! Boyu beş karışa ulaşmış çocuklar arasında bile olsa suçlu bulduğunu öldür...”⁸⁷ Hatta ölüm emrinin, umumi olarak hareketin karşısında bulunan herkesi kapsadığını ileri süren görüşler de vardır.⁸⁸ Nihayet otuz yıla yakın bir süredir gizlilik prensibi ile şekillenen bir hareket, h. 129 senesinin Ramazan ayının 25’inci günü siyah bayrakları açarak⁸⁹ ihtilali gerçekleştirmek üzere harekete geçti. İhtilale ilk destek Merv’deki Arap

köylerinden gelirken, ihtilalcilere Horasan’ın her yerinden ciddi katılımlar oldu.⁹⁰ Özellikle köylerden yoğun bir iştirakin olması, ihtilalin tabanını köylülerin oluşturduğunu göstermektedir.⁹¹ Üç veya dört bin kişi ile başlayan ihtilal kuvvetlerinin sayısı, bir buçuk ay içinde yedi binlere ulaştı.⁹² Zaman, senelerce belli bir mistisizm içinde kalpleri kazanılan insanların ihtilale destek verme zamanıydı. Ekilen tohumların fidana dönüştüğü kanaati hakimdi. Ebû Müslim, Horasan’daki çatışan grupları kendisinden korkutacak ve kendileri ile anlaşmak üzere aynı masaya oturacak kadar ciddi bir kuvvet haline geldi.⁹³ Abbâsî ihtilalinin geniş tabanlı ordusu⁹⁴ karşısında Horasan’ın bütün şehirleri birer birer düştü. Böylece Emevî Devleti fiilen çökmüş oldu. Geriye yeni rejimin halifesini tayin etmek kalıyordu. Hâşimî ailesi içinde keskin ve gergin hatlarla ortaya çıkan Alioğlu-Abbasoğlu ayırımının sonucunda iktidarın yeni sahibi Abbâsîler oldu.

Sonuç

Abbâsî daveti, İslam tarihinde mesiyani hareketler için model teşkil eden dikkate değer özellikler barındırmaktadır. Sonuçları uzun vadede ortaya çıkacak şekilde planlanmış, 27 yıl boyunca gizlilik prensibi içinde büyüyen, mevcut düzenden huzursuz olan her türlü gruba Hz. Peygamber’in ailesine duyulan muhabbetin dillendirildiği bir slogan ile yaklaşan bu davet, kurtarıcı fikrinin kişi değil ideal üzerinden tanımlandığı bir özellik gösterir. Tüm teşkilatın gizlilik prensibi nedeniyle çift isim kullanması,

85 *Albâr*, 204, 231.

86 Hüseyin Atvan, *ed-Da’vetü’l-Abbâsiyye-Mebâdî ve esâlib*, Beyrut 1984, s. 99.

87 Taberî, VII, 343-344 (2/1937); İbn Kuteybe, II, 114; İbn Abdîrabbih, IV, 479; Ezdi, s. 65; İbnü’l-Esir, V, 289; İbn Kesir, X, 27-8.

88 Faruk, 81-3.

89 Taberî, VII, 356 (2/1954); *Albâr*, s. 277; İbnü’l-Esir, V, 296.

90 Taberî, VII, 363 (2/1962); İbn Abdîrabbih, VI, 477, 479.

91 Taberî, VII, 355 (2/1952); İbnü’l-Esir, 5, 319; Daniel, s. 50.

92 Taberî, 355 ((2/1955); *Albâr*, 277; İbnü’l-Esir, V, 303-306.

93 Taberî, 363-6 (2/1965-67); İbnü’l-Esir, V, 303-306.

94 Hakki Dursun Yıldız, “Abbasiler”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 34.

dâilerin tüccar ya da hacı adayı görünümünde köy köy, şehir şehir dolaşarak taraftar toplaması, imamın emrinde olmayı kutsal bir vazife olarak gören adanmışlık içinde kendileri dışındaki tüm dinî-siyasî-ideolojik hareketlere mesafe koymaları, Emevî iktidarının en hoşnutsuz kesimi mevâlîyi kucaklayıcı mesajlar vermeleri, kendileri için tehdit oluşturan güç odaklarını hep müşahede altında tutmaları, silah kullanmaktan uzak durarak bir muhabbet fikri etrafında organize olmaları, içeriye ve dışarıya farklı mesajlar vermeleri, geleceğe yönelik beklentileri devamlı beslemeleri, davet içinde kutsal imgelere sürekli sembolik atıflar yapmaları, davet aşamasını vekiller ile yönetmeleri, davete ilişkin delilleri yok etmeleri gibi hususlar, bu hareketi tarifleyen önemli noktalardır. Abbâsî hareketi, günün gelişen bütün olaylarını mehdînin gelişini müjdeleyen semboller olarak yorumlamış; gizlilik, takiyye, sembolizm, mistisizm, muğlak bir hedefe doğru yönelme, mutedil ve uç akımları bir arada tutmaya gayreti ve başlangıçtaki kucaklayıcı ve yumuşak başlı politikalarının hilafına devrim aşamasında oldukça acımasız ve tavizsiz bir tavır göstermiştir. Abbâsîlerden yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkan Fâtımî hareketi başta olmak üzere, İslam tarihinde daha sonra ortaya çıkan benzer mesihanik hareketlere de model teşkil ederek bir gelenek oluşturmuştur. Abbâsîlerin bu başarılı bir darbe ile sonuçlanan modeli, daha sonraki birçok muhalefet hareketine örneklik teşkil etmiştir. Abbâsîlere rakip olarak ortaya çıkan Fâtımîler de iktidara gelişlerinde Abbâsîlerden örnek aldıkları bu metodu kullanmışlar; yükselişlerini “mesihî” bir karakter taşıyan dar ve radikal bir fırkanın üzerine inşa etmişlerdir. Zayıf bir egemen gücün ve kargaşanın yaygın olduğu ortamda, “kurtarıcı” fikri etrafında organize olan bir yapıyı etkin bir şekilde kullanmış, elde ettikleri askerî

başarıları siyaseten de pekiştirerek devlet erkini sürdürülebilir bir şekilde işlemlerini temin edecek kurumlar tesis etmişlerdir. Abbâsîlerin Hâşimiyye bünyesinde teşkilatlanması gibi Fâtımîler de İsmailî davetin yoğun ve etkin olduğu Tunus’ta (Ifrikiyye), aralarında gnostik ve uç fikirleri de barındıran, ama genel kitlelere de ulaşabilen bir fırkanın çevresinde organize olmuşlardır. Fâtımîler, Küfe, Rey, Fars, Horasan, Merv, Sicistan, Yemen, Sind ve Kuzey Afrika’ya uzanan geniş bir coğrafyada gizlilik içinde yayılan ve bu nedenle hem imamlarının kimliklerini, hem de teşkilatlarının yapısını saklı tutan İsmailî hareketin Kuzey Afrika ayağını kullanarak kendi devletlerini inşa etmişlerdir.⁹⁵ Daha sonra ortaya çıkacak birçok siyasî muhalefet hareketi de, başarılı olsun ya da olmasın propagandalarını benzer temalar üzerinden yaparak “Beklenen kurtarıcı” kavramı ve sembolizmi üzerine inşa ettikleri bir davet modeli benimsemişlerdir.

Nihal Şahin Utku

Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde tamamlayan Şahin Utku, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde *Abbasi Devleti’nin Kuruluş Safhasında Abbasoğlu - Alioğlu İlişkileri* üzerine yüksek lisans; *Kızıldeniz’de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim (VII.-XI. Yüzyıllar)* üzerine de doktora çalışmalarını yaptı.

“Prof. Dr. Işın Demirkent Tarih Ödülü”ne değer bulunan doktora tezi, Klasik Yayınları’ndan *Çöl, Gemi ve Tacir-Kızıldeniz* adıyla yayımlandı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Bölümünde öğretim üyesi olan Şahin Utku, İslam öncesi dünya ve kadim medeniyet havzaları, siyer, ilk dönem İslam tarihi, tarih ve biyografi yazıcılığı; denizcilik ve medeniyet tarihi alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

95 Mustafa Öz – Mustafa Muhammed eş-Şek’a, “İsmâiliyye”, *DİA*, XXIII, 2001, s. 128-129.

Kaynakça

- Abdülaziz ed-Dûrî, “Abbâsî Propagandası Sürecinde ve Abbâsîlerin İlk Asrında Mehdî Tasavvuru”, çev. M. Bahaüddin Varol, *İSTEM*, Sayı. 3, 2004.
- Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.
- Algar, Hamid, “Merci-i Taklîd”, *DİA*, XXIX.
- Allâme Tabâtabâî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul 1996.
- Arjomand, Said Amir, “The Crisis of the Imamete and the Institution of Occultation in Twelver Shi’ism: A Sociohistorical Perspective”, *Int. J. Middle East Stud.* 28 (1996)
- Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri*, 97-100.
- Bağlıoğlu, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara 2004.
- Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara 1999.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “The Schism in the Party of Musa al-Kazım and the Emergence of the Waqıfa”, *Journal of Islamic Studies*, Vol. XLVII, Brill, Leiden 2000.
- Daftary, Ferhad, İsmaililer; Tarih ve Kuram, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001.
- Donaldson, Dwight M., *The Shi’ite Religion*, London 1993, 229; Mazlum Uyar, *Abbârilik (İmâmîye Şîası’nda Düşünce Ekolleri)*, İstanbul 2000.
- Dorraj, Manochehr, *From Zarathustra to Khomeini*, United States of America 1990.
- Ebû Câ’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *Kitâbu’l-Ğaybe*, thk. İbadullah Tahrani ve Ali Ahmet Nasih, Kum 1417.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdan b. Ahmed (322/933 veya 324/936), *Kitâbu’z-Zîne fi kelimâti’l-İslâmiyye*, thk. Abdullah Selam es-Samerrâî, Bağdat 1988.
- el-Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Basrî (324/935), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990.
- el-İsfahanî, Ebu’l-Ferec Ali b. el-Hüseyin (356/966), *Kitâbu’l-Eğânî*, thk. el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Amme, Kahire 1992.
- el-İsfahânî, Ebu’l-Ferec Ali b. el-Hüseyin (356/966), *Meğâtîlü’l-Ṭalibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut ty.
- el-Kummî, Sa’d b. Abdullah el-Eş’arî (299/911 veya 301/914), *Kitâbu’l-Makâlât ve’l-fırâk*, nşr. Muhammed Cevad Meşkûr, Tahran 1963.
- el-Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Câ’fer b. Veheb (292/905), *Tarîhu’l-Yakubî*, Dâru Sadır, Beyrut 1992/1412.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press 1982.
- en-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), *Fıraku’s-Şî’a*, Matbaatü’d-Devle, İstanbul 1931.
- en-Nu’mânî, el-Katip Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim (360/971), *Kitâbu’l-Ğaybe*, thk. Ali Ekber el-Gaffari, Tahran 1397.
- et-Taberî, Ebû Câ’fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Dârü’l-Mearif, Kahire ty.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Mesih ve Mehdî İnanç Üzerine,” *AÜİFD*, c. XXV.
- Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982.
- İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebû Câfer Muhammed b. Ali (381/991), *Kemalü’l-dîn ve temamü’n-ni’me*, Darü’l-Kütübi’l-İslâmiyye, Kum 1395/1975.

- İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebû Câfer Muhammed b. Ali (381/991), *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, Türkçe çev. E. Ruhi Fıglah, Ankara 1978.
- İbn Rüstem et-Taberî (IV/X. Asır), *Delâilü'l-imâme*, Dârü'z-Zuhair, Kum ty.
- İbn Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ (709/1309), *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Dâru Sâdır Beyrut ty.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim eş-Şeybanî (630/1232), *İslâm Tarihi (el-Kamil fi't-Tarih)*, çev. Ahmet Ağırakça ve arkadaşları, İstanbul 1985.
- İlhan, Avni, *Mebdâlik*, İstanbul 1993.
- Kâdî Abdülcebbar, Kadîu'l-Kudat Abdülcebbar b. Ahmed (415/1020), *el-Muğni fi ebvâbi't-Tevhîd*, thk. Abdülhâlim Muhammed ve Süleyman Dünya, Dârü'l-Mısıriyye.
- Küleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Ya'kub er-Razi (329/941), *Usûl-i Kâfi*, Farsça tercüme ve şerhi ile birlikte, thk. Seyyid Cevad Mustafa, Tahran ty.
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965.
- M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (346/957-958), *Mürûcü'z-zebebe ve me'âdinu'l-cevher*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988.
- Muhammed Gâlib et-Tavîl, *Arap Alevîlerinin Tarihi, Nusayrîler*, çev. İsmail Özdemir, İstanbul 2000.
- Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (293/906), *Mesâilü'l-imame*, Beyrut 1971.
- Onat, Hasan, *Shi'ism in the Twentieth Century and The Islamic Revolution of Iran*, Ankara 1996.
- Pellat, CH, *Encyclopedia of Islam*, (New Edition), Leiden 1971.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism: The Idea of Mabdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York, 1981.
- Sachedina, Abdulaziz Abdusselam, *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988.
- Seffâr el-Kummî, Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasan b. Ferûh (290/902), *Besâiru'd-derecâtü'l-kübra*, tsh. Mirza Muhsin, Tahran 1374.
- Shaban, *Islamic History*, Cambridge 1976.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fevzi Muhammed, Beyrut 1413/1992.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numanî el-Ukberî el-Bağdadi (413/1022), *el-Fusulü'l-muhtara mine'l-uyuni ve'l-mehasin*, Beyrut 1405/1985.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mûtezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2003.
- Vaziri, Mustafa, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, Ph.D. NewYork 1992.
- Vedat el-Kadi, "The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya.", *Akten das for Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, August 1974.
- Watt, Montgomery, *İslâmi Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997.



KURAMER