



Soner AKPINAR

İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

Doktora Tezi

2025



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI**

**EMEVÎLER DÖNEMİNDE
İKTİDAR VE MUHALEFET AHLAKI**

**Hazırlayan
Soner AKPINAR**

**Danışman
Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN**

Doktora Tezi

Temmuz 2025, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI**

**EMEVÎLER DÖNEMİNDE
İKTİDAR VE MUHALEFET AHLAKI
(Doktora Tezi)**

**Hazırlayan
Soner AKPINAR**

**Danışman
Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN**

Temmuz 2025, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Soner AKPINAR

İmza

(Faint, stylized signature watermark)



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ**

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : İslâm Tarihi ve Sanatları
Program Adı : Doktora
Tez Başlığı : Emevîler Döneminde İktidar ve Muhalefet Ahlâkı

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam **255** sayfalık kısmına ilişkin **06/07/2025** tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: **%6**'dır.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 10.07.2025

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN

İmza

Soner AKPINAR

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Emevîler Döneminde İktidar ve Muhalefet Ahlâkı” başlıklı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesine uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Soner AKPINAR

Danışman

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN

İslâm Tarihi ve Sanatları ABD Başkanı

Prof. Dr. Funda DEMİRTAŞ

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN danışmanlığında **Soner AKPINAR** tarafından hazırlanan “**Emevîler Döneminde İktidar ve Muhalefet Ahlâkı**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı’nda **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

17/06/2025

(Tez Savunma Sınav Tarihi yazılacak)

JÜRİ:

Danışman	: Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN	İmza
Üye	: Prof. Dr. Şaban ÖZ	İmza
Üye	: Prof. Dr. Kenan HAS	İmza
Üye	: Prof. Dr. Funda DEMİRTAŞ	İmza
Üye	: Doç. Dr. Murat BIYIKLI	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Siyaset, insanlık tarihi boyunca yalnızca toplumsal düzenin tesisi değil aynı zamanda ortak yaşam iradesinin yönlendirilmesi ve kamusal yetkinin meşruiyet sınırları içinde kullanılması bakımından temel bir işlev görmüştür. Bu bağlamda siyasi iktidar, sadece bir yönetim aracı değil ahlâki değerlerle temellenmiş, hukuki normlarla desteklenmiş ve toplumsal rızaya dayalı bir yapı olarak varlık göstermiştir. Ancak tarihi süreçte hiçbir iktidar mutlak olmamış, her otoritenin karşısında onu denetleyen ve ona alternatifler sunan bir muhalefet doğal biçimde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle iktidar ve muhalefet, yalnızca birbirine karşıt siyasi pozisyonlar değil aynı zamanda bir toplumun vicdanını, ortak hafızasını ve değerler sistemini yansıtan iki temel bileşen olarak görülmelidir.

İslâm siyasi düşüncesi bağlamında bu karşıt yapının en belirgin biçimde gözlemlendiği dönemlerden biri Emevîler devridir. Râşid Halifeler döneminde şekillenen şûra, adalet, ehliyet ve halk rızasına dayalı yönetim anlayışı, İslâm'ın temel siyasi değerlerini oluştururken Emevîler devriyle birlikte bu ilkelerin yerini soya dayalı saltanat, otoriter merkezileşme ve siyasallaşmış dini söylemler almıştır. Hilafet, temsili bir kurum olmaktan çıkarak hanedan çıkarlarını önceleyen bir yapıya dönüşmüştür. Bu köklü değişim, yalnızca siyasi yapıyı değil siyaset ahlakını da derinden etkilemiştir.

Emevî yönetimi, iktidarını meşrulaştırmak amacıyla dini referansları siyasi çıkarlar doğrultusunda araçsallaştırmıştır. Ömer b. Abdülazîz ve Yezîd b. Velîd gibi bazı halifeler bu durumdan istisna edilse de genel olarak Cebriyye ve İrcâ gibi itikadi yaklaşımlar, yöneticiler tarafından iktidarın ilahi iradenin bir tezahürü olduğu savıyla kullanılmıştır. Bu anlayış çerçevesinde muhalefet “fitne” olarak yaftalanmış; şûra, adalet ve hesap verebilirlik gibi İslâmî değerler, mevcut düzenin istikrarını tehdit eden unsurlar olarak sunulmuştur. Aynı zamanda Emevî yönetimleri hilafetin Kureyşlilere, özelde ise Ümeyyeoğullarına ait olduğunu savunarak siyasi meşruiyetlerini bu iddiaya dayandırmışlardır. Bu yaklaşıma karşılık dönemin muhalif hareketleri, Emevî iktidarının İslâm'ın kurucu ilkeleriyle çelişen uygulamalarına karşı çıkarak kendi meşruiyet söylemlerini oluşturmuşlardır. Muhalefet yalnızca siyasi bir duruş değil aynı zamanda ahlâki ve dini bir sorumluluk olarak şekillendirilmiştir. Ancak muhalefet hareketleri, her ne kadar farklı siyasi söylemlerle ortaya çıksalar da zaman zaman Emevîlerle benzer

siyasi zaafllara düşmekten kurtulamamışlardır. İşte bu çerçevede şekillenen tez çalışması, Emevîler döneminde iktidar ve muhalefet ilişkilerini yalnızca kronolojik bir tarih anlatısı şeklinde değil siyaset ahlakı bağlamında ele almayı ve bu ilişkilerin tarihi süreçte nasıl şekillendiğini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel odağı, Emevî yönetiminin iktidarını meşrulaştırma stratejileri, bu stratejilere karşı muhalefetin geliştirdiği söylemler ve bu çatışmanın siyaset ahlakı üzerindeki etkileridir. Nitekim bu çalışma, bir siyasi otoritenin yalnızca zor aygıtlarıyla değil adalet, liyakat, toplumsal rıza gibi evrensel yönetim ilkeleriyle meşrulaştırılması gerektiğini ortaya koymuş, siyaset ile ahlak arasındaki kopmaz ilişkiye dikkat çekerek İslâm siyaset anlayışına farklı bir bakış açısı getirmeyi amaçlamıştır.

Neticede bu çalışmanın ortaya çıkmasında bilgi, rehberlik ve katkılarıyla yolumu aydınlatan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN'a en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca kaynak temininden düşünsel desteğe kadar her aşamada katkı sağlayan Prof. Dr. Şaban ÖZ, Prof. Dr. Kenan HAS, Prof. Dr. Funda DEMİRTAŞ ve Doç. Dr. Murat BIYIKLI hocalarıma, destekleriyle yanımda olan dostlarıma ve eşime minnettarım. Bu çalışmanın İslâm tarihi ve siyaset ahlakı alanında yürütülen akademik tartışmalara katkı sunmasını ve Emevîler dönemi üzerine yapılacak yeni araştırmalara ışık tutmasını temenni ediyorum.

Soner AKPINAR
Haziran 2025, Kayseri

EMEVÎLER DÖNEMİNDE İKTİDAR VE MUHALEFET AHLÂKI

Soner AKPINAR

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Temmuz 2025

Danışman: Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN

ÖZET

Doktora tezi, Emevîler döneminde iktidar ve muhalefet ilişkilerini siyaset ahlakı çerçevesinde incelemektedir. Amaç, dönemdeki siyasi çekişmelerde tarafların izlediği stratejileri ve sergiledikleri tutumları belirleyerek bunların dönemin siyaset anlayışına etkilerini ortaya koymaktır. Çalışmada, iktidar ve muhalefetin değer temelli yaklaşımları, meşruiyet arayışları ve siyaset ahlakına dair tavırları, klasik kaynaklar ve modern literatür ışığında analiz edilmiştir. Nitel araştırma yöntemlerinin uygulandığı çalışmada, dönemin tarihi olayları şartları içinde değerlendirilmiş; farklı rivayetler karşılaştırmalı biçimde ele alınmış, özellikle tarafların ahlâki çelişkileri nesnel bir yaklaşımla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tezin önemi, Emevîler dönemindeki iktidar ve muhalefet ilişkilerini yalnızca tarihi bir çatışma olarak değil siyaset ahlakı bağlamında etik ve siyasi değerlere dayalı bir sorgulama alanı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda çalışma, iktidar ve muhalefetin söylem ve eylemleriyle İslâm siyaset anlayışını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymakta, siyasi otoritenin ve muhalefetin yalnızca güçle değil adalet, ehliyet, liyakat, eşitlik, biat ve toplumsal rıza gibi evrensel ilkelerle meşrulaştırılması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Bu yönüyle siyaset ve ahlak arasındaki ayrılmaz ilişkiyi vurgulayan tez, İslâm siyaset düşüncesine değer temelli yeni bir yorum kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Emevîler, Siyaset, Ahlâk, İktidar, Muhalefet.

THE ETHICS OF POWER AND OPPOSITION IN THE Umayyad ERA
Soner AKPINAR

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

PhD Thesis, July 2025

Supervisor: Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN

ABSTRACT

This doctoral dissertation examines the relationship between political authority and opposition during the Umayyad period within the framework of political ethics. The primary aim is to analyze the strategies employed and attitudes adopted by both ruling authorities and opposition groups amid political conflicts, and to reveal their impact on the political thought of the period. The study explores the value-oriented approaches, quests for legitimacy, and ethical-political behaviors of both sides through a comprehensive analysis of classical sources and modern literature. Employing qualitative research methods, the dissertation evaluates key historical events within their original context. Various narrative traditions are compared, and particular emphasis is placed on identifying the ethical contradictions in the actions of both the ruling power and the opposition through an objective lens. What distinguishes this study is its approach to the Umayyad-era power-opposition dynamics not merely as a historical conflict, but as a space for ethical and political reflection rooted in the principles of political morality. Accordingly, the research demonstrates how the discourses and actions of both the government and opposition helped shape the moral foundations of Islamic political thought. It concludes that political authority and opposition must not be legitimized solely through power, but also through universal principles such as justice, meritocracy, competence, equality, allegiance, and public consent. By emphasizing the inseparable bond between politics and ethics, this dissertation offers a value-based reinterpretation of Islamic political thought.

Keywords: Umayyads, Politics, Ethics, Authority, Opposition.

İÇİNDEKİLER

EMEVÎLER DÖNEMİNDE İKTİDAR VE MUHALEFET AHLÂKİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI	ii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Temel Kavramların Analizi.....	9
1.1.1. Devlet	9
1.1.2. İktidar	12
1.1.3. Muhalefet.....	15
1.1.4. Meşruiyet	18

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'DA SİYASET VE AHLÂK İLİŞKİSİ

2.1. Siyaset ve Ahlâk Kavramları	20
2.2. Siyaset- Ahlâk İlişkisi.....	22
2.3. İslâm'da Siyaset Ahlâkı	24
2.4. Siyasette Ahlâki Esaslar	26
2.4.1. Adalet, Merhamet ve Eşitlik	26
2.4.2. Denetim ve Muhâsebe Etme.....	28
2.4.3. İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü	28
2.4.4. İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak.....	29
2.4.5. Şûrâ ve İstişare	30
2.4.6. Biat ve İtaat.....	31
2.4.7. Emanet, Ehliyet ve Liyakat	32

2.4.8. Kamu Malının Kullanımı	33
-------------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMEVÎLER DÖNEMİNDE İKTİDAR AHLÂKI

3.1. Emevî Halifelerinin Siyaset Anlayışı ve Muhalefete Yaklaşımları	35
3.1.1. Muâviye b. Ebû Süfyân	35
3.1.2. Yezîd b. Muâviye	66
3.1.3. Muâviye b. Yezîd	77
3.1.4. Mervân b. Hakem	78
3.1.5. Abdülmelik b. Mervân	84
3.1.6. Velîd b. Abdülmelik	99
3.1.7. Süleymân b. Abdülmelik	104
3.1.8. Ömer b. Abdülazîz	111
3.1.9. Yezîd b. Abdülmelik	122
3.1.10. Hişâm b. Abdülmelik	128
3.1.11. Velîd b. Yezîd	139
3.1.12. Yezîd b. Velîd	144
3.1.13. İbrâhim b. Velîd	147
3.1.14. Mervân b. Muhammed	148

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EMEVÎLER DÖNEMİNDE MUHALEFET AHLÂKI

4.1. Muhalefetin Gerekçeleri	155
4.2. İsyân Boyutundaki Muhalefet Hareketleri	158
4.2.1. Hâricîlerin Muhalefeti	158
4.2.2. Ehl-i Beyt ve Taraftarları Şîîlerin Muhalefeti	163
4.2.2.1. Hucr b. Adî'nin Muhalefeti	166
4.2.2.2. Hüseyin b. Ali'nin Muhalefeti	171
4.2.2.3. Tevvâbîn Hareketinin Muhalefeti	177
4.2.2.4. Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin Muhalefeti	180
4.2.2.5. Zeyd b. Ali'nin Muhalefeti	186
4.2.2.6. Abdullah b. Muâviye'nin Muhalefeti	190
4.2.3. Abdullah b. Zübeyr'in Muhalefeti	191
4.2.4. Harre Vakasında Medinelilerin Muhalefeti	200

4.2.5. Mevâlî Toplumun Muhalefeti	205
4.2.6. Bazı Emevî Valilerinin Muhalefeti	211
4.2.6.1. Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Eş'as	211
4.2.6.2. Yezîd b. Mühelleb	214
4.2.6.3. Hâris b. Süreyc	217
4.2.7. Abbâsîlerin Muhalefeti	219
4.3. İsyân Boyutuna Ulaşmayan Muhalif Hareketler	226
4.3.1. Fırkaların Muhalefeti	226
4.3.1.1. Cebriyye	226
4.3.1.2. Kaderiyye	230
4.3.1.3. Mu'tezile	231
4.3.1.4. Mürcie	235
4.3.2. Ulemânın Muhalefeti	237
SONUÇ	246
KAYNAKÇA	257

KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ

B./ b.	: Bin
Bt./bt.	: Binti
Bkz.	: Bakınız
Bs.	: Baskı
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
Mad.	: Madde
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden / Naşir
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sy	: Sayı
t.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Trz.	: Tarihsiz
v.b.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yayın yeri yok
Vkf.	: Vakıf
Yay.	: Yayınları / Yayımlayan

GİRİŞ

İnsan, doğası gereği sosyal bir varlıktır ve bu durum, topluluk halinde yaşama ihtiyacını zorunlu kılmıştır. Toplumsal yaşam, bireylerin birlikte hareket etmesini gerektirirken aynı zamanda yönetilme olgusunu da ortaya çıkarmıştır. Sosyalleşmenin olduğu her yerde belirli kurallar şekillenmiş ve bireyler bu kurallara uymak durumunda kalmıştır. En basit toplumsal yapıdan en karmaşık siyasi sistemlere kadar bireylerin bu kurallara tabi olması, toplumsal düzenin sürdürülebilirliği açısından hayati bir öneme sahiptir. Kurallara uymayan bireyler ise belirli yaptırımlara maruz kalmaktadır. Toplumsal düzenin belirli normlar çerçevesinde şekillenmesi, siyasal iktidar ilişkisini zorunlu hale getirmektedir. Siyasi iktidar, toplumu oluşturan bireylerin düzeni sağlamak adına belirlenen kurallara uymasını güvence altına alan bir yapıyı ifade etmektedir. Siyasi iktidarın doğası, içinde bulunduğu toplumun yapısına bağlı olarak değişkenlik gösterirken her toplum tipi kendi siyasi iktidar modelini üretmektedir.¹

İktidar kavramı, bir bireyin, grubun veya kurumun, başka bir bireyin, grubun ya da kurumun davranışlarını, düşüncelerini ve kararlarını belirleme, yönlendirme ve değiştirme yeteneği olarak tanımlanabilir.² Bu bağlamda iktidar kavramı yalnızca siyasi düzlemle sınırlı olmayıp aile yapısından eğitim sistemine ve geniş anlamda devlet yönetimine kadar farklı alanlarda kendini göstermektedir. Örneğin aile içinde ebeveynlerin çocuklar üzerindeki etkisi, eğitim sisteminde öğretmenin öğrenciler üzerindeki otoritesi ve siyasi sistemde hükümetin vatandaşlar üzerindeki gücü, iktidarın farklı biçimlerde tezahür edebileceğini göstermektedir. Bu bağlamda iktidar olgusu

¹ Cemal Ali Akal, *Devlet, Yasa, Hakimiyet* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1990), 48.

² Hasan Eren ve Nevzat Gözaydın vdğr., “İktidar”, içinde *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 1063.

yalnızca siyasi alanla sınırlı olmayıp toplumsal düzenin her noktasında farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır.³

Modern dönem öncesinde, siyasi sistemler genellikle otoriteye meşruiyet kazandıran geleneksel yapı ve anlayışlar üzerine inşa edilmiştir. Bu yapı, karşıt düşüncelerin ve muhalefet hareketlerinin gelişmesini büyük ölçüde sınırlandırmıştır. Ancak modern dönemde yaşanan dönüşümler, siyasi iktidarın gücünü sınırlandırmaya yönelik önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Batı dünyasında gerçekleşen Magna Carta, Coğrafi Keşifler, Rönesans ve Reform hareketleri, Sanayi Devrimleri ve Aydınlanma gibi süreçler, egemenliğin halkın iradesine dayanması gerektiği fikrinin güçlenmesine neden olmuştur.⁴ Egemenlik kaynağının halk iradesine dayanması ve siyasi iktidarın sınırlandırılması düşüncesi, anayasacılık hareketlerinin gelişimini tetiklemiş, devletin yetkilerinin ayrıştırılması ve siyasi iktidarın kimler tarafından ve nasıl kullanılacağına belirlenmesi üzerinde önemli etkiler yaratmıştır.⁵ Bu süreç, genel ve eşit oy ilkesinin kabul edilmesi, seçimle belirlenen siyasi iktidar anlayışının yerleşmesi ve demokratik düşüncenin küresel ölçekte yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu bağlamda muhalefet kavramı demokrasinin temel unsurlarından biri haline gelmiş ve demokratik sistemin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Zamanla demokrasi ve muhalefet kavramları birbirini tamamlayan unsurlar haline gelmiş ve temsili demokrasilerde muhalefet, siyasi partiler aracılığıyla kurumsal bir kimlik kazanmıştır.⁶

Siyasi iktidarın meşruiyet kazanması, halkın kabul edeceği saygın bir yönetim anlayışına dayanmasına bağlıdır. Muhalefet ise iktidarı eleştirirken hak, adalet ve yeterlilik temelli bir söylem geliştirmelidir. Bu söylemler, dini, ahlâki, mali ve sosyal boyutları da içermelidir. Bu çerçevede, iktidar ve muhalefetin neden dini ve ahlâki söylemler geliştirdiği ve bu söylemlerin siyasi süreçlere etkisi analiz edilmelidir. Çünkü siyasi aktörlerin ahlâki söylemleri ve bunların uygulamaları, dini, siyasi, sosyal ve ekonomik dinamiklerce şekillenir.

³ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Newyork: Vintage Books: 1975), 54.

⁴ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (London: Cambridge University Press, 1978), 98.

⁵ Samuel Huntington, *Demokrasinin Üçüncü Dalgası* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1995), 31.

⁶ Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 101-102.

İslâm siyasi tarihinde de iktidar ve muhalefet ilişkileri iktidarın izlediği stratejilere göre şekillenmiştir. İktidarlar, meşruiyetlerini sağlamak ve otoritelerini sürdürmek için dini ve siyasi söylemleri kendi çıkarları doğrultusunda kullanmıştır. Muhalefet ise bu söylemlere karşı ahlâki ve siyasi temelli alternatifler üretmiştir. Bu durum, siyasi mücadelenin yalnızca politik değil aynı zamanda ahlâki bir tartışma boyutuna da taşınmasına neden olmuştur.

İslâm'ın ilk dönemlerinde siyasi otoritenin devri ve denetimini sağlayacak kurumsal yapılar tam anlamıyla oluşmamış, bu durum iktidar değişimlerinin genellikle güç mücadelesine dayalı, istikrarsız ve çatışmalı süreçler şeklinde yaşanmasına neden olmuştur. Meşruiyeti sağlayacak yapılar tam olarak oluşturulamadığı için muhalefet farklı gerekçelerle ortaya çıkmış ve çeşitli stratejiler geliştirmiştir. Bu nedenle İslâm siyasetinde iktidar-muhalefet ilişkisi sadece bir güç mücadelesi değil aynı zamanda siyasi otoritenin hangi ahlâki ve hukuki temellere dayanarak meşru kabul edilmesi gerektiği tartışmasının da merkezinde yer almıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler döneminde siyasi iktidar ahlâki ve hukuki ilkelerle şekillenmişken Emevîler döneminde bu yapı değişmiş, hilafet saltanata dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte siyaset ve ahlak ilişkisi yeniden tanımlanmış, siyasi meşruiyetin dayandığı temeller değişmiş ve muhalefetin rolü farklılaşmıştır. Bu açıdan Emevîler dönemi, siyaset ahlakının dönüşümünü anlamak için önemli bir tarihi örnektir.

Araştırmanın Konusu

Çalışmada, Emevîler döneminde iktidar ile muhalefet arasındaki siyasi mücadele, siyaset ahlakı açısından incelenmiş; bu süreçte her iki tarafın benimsediği yöntemler ve tutumlar ayırt edici yönleriyle ele alınmıştır. Yaklaşık bir asır süren bu dönemdeki tüm gelişmeleri kapsamlı biçimde değerlendirmek mümkün olmadığından, analiz İslâm tarihine yön veren ve sonraki dönemleri etkileyen belli başlı olaylarla sınırlandırılmıştır.

Emevîler döneminde iktidar ile muhalefet arasında yaşanan siyasi gelişmeler, siyaset ahlakı çerçevesinde çeşitli problem alanlarını gündeme getirmiştir. Öncelikle hilafetin saltanata dönüşmesiyle birlikte İslâm siyaset anlayışı köklü bir değişime uğramış; bu dönüşüm, meşruiyetin kaynağı ve yönetim ilkeleri açısından önemli sorunları beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede, hilafetin saltanata evrilmesiyle doğan yeni yönetim

biçiminin, dini ve ahlâki temellerle ne ölçüde örtüştüğü sorgulanmaktadır. Bununla bağlantılı olarak Kerbelâ hadisesi yalnızca trajik bir olay olarak kalmamış, aynı zamanda İslâm dünyasında ciddi siyasi ve mezhebi bölünmelere yol açarak muhalefetin niteliğini derinden etkilemiştir. Bu olayın muhalefet hareketlerini nasıl dönüştürdüğü ve bu dönüşümün siyasi alanda ne tür yansımalar doğurduğu önemli bir inceleme konusudur. Abdullah b. Zübeyr'in Yezîd'e karşı başlattığı isyan ise Emevî otoritesine yönelik ciddi bir siyasi meydan okuma olarak değerlendirilmektedir. Bu isyan, iktidarın meşruiyeti ve merkezi otoriteyi koruma kapasitesi açısından yeni sorular doğurmaktadır.

Bir diğer problem alanı Muaviye b. Yezîd'in hilafeti şûraya bırakma yönündeki iradesinin neden hayata geçirilemediğidir. Bu başarısızlık, dönemin siyasi güç dengeleri ve yönetim anlayışı açısından değerlendirilmesi gereken önemli bir husustur. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz'in uzlaşmacı ve adalet temelli siyaset anlayışı, kısa süreliğine uygulama imkânı bulmuş ancak sürdürülememiştir. Bu durum barışçıl bir siyaset anlayışının kalıcılığı ve iktidar-muhalefet ilişkilerindeki etkisi bakımından problem teşkil etmektedir. Son olarak Yezîd b. Velîd'in iktidarı zor kullanarak ele geçirmesi ve gerçekleştiremediği reform vaatleri, Emevî Devleti'nin çözülme sürecini hızlandırmıştır. Bu gelişme, siyasi istikrarsızlık ile reformist söylemler arasındaki çelişkiyi gözler önüne sermektedir.

Araştırmanın Amacı Ve Önemi

Araştırmanın amacı, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemindeki siyaset anlayışının Emevîler döneminde iktidar ve muhalefet ahlakı bağlamında nasıl değiştiğini incelemektir. Bu kapsamda Emevîler dönemindeki iktidar-muhalefet ilişkilerinin dayandığı etik ve siyasi ilkeler belirlenerek bu ilişkilerin toplumsal ve siyasi yansımaları ortaya konulacaktır.

Emevîler dönemi, önceki siyasi ve toplumsal gelişmelerden bağımsız düşünülemez; iktidar mücadeleleri, geçmişin mirasıyla şekillenmiştir. Bu durum, hem yönetenlerin hem muhalefetin tutum ve yöntemlerine yansımış, İslâm siyaset düşüncesinin teorik ve pratik yönünü derinden etkilemiştir. Ayrıca bu dönem, mezheplerin oluşum sürecini hızlandırmış ve İslâm toplumunun siyasi yapısında köklü değişimlere yol açmıştır. Siyasi aktörlerin siyaset ahlakına dair tutumları ise sonraki nesiller için kalıcı bir miras bırakmış, hem tarihi hem güncel tartışmalara zemin oluşturmuştur. Tüm bu yönleriyle Emevîler dönemi, İslâm siyaset düşüncesine anlamlı bir katkı sunmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışma dört bölümden bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde, “Kavramlar Analizi” başlığı altında devlet, iktidar, muhalefet ve meşruiyet kavramları açıklanarak İslâm siyaset düşüncesindeki anlam ve işlevleri ele alınmıştır. İkinci bölümde “İslâm’da Siyaset ve Ahlak İlişkisi” başlığıyla siyaset ve ahlak ilişkisi, Kur’an ayetleri ve Hz. Peygamber’in sünneti doğrultusunda değerlendirilmiş; ahlâki değerlerin yönetime etkisi analiz edilmiştir. Üçüncü bölüm olan “Emevîlerde İktidar Ahlakı” ve dördüncü bölüm olan “Emevîlerde Muhalefet Ahlakı” başlıkları altında ise tarafların birbirine karşı geliştirdiği siyasal tutumlar incelenmiş ve bu tutumlar, ikinci bölümde sunulan ahlâki ilkeler ışığında sonuç bölümünde değerlendirilmiştir.

Nitel araştırma yöntemlerinin uygulandığı bu çalışmada, dönemin tarihi olayları kendi bağlamı içinde değerlendirilmiş, farklı rivayetler karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve tarafların ahlâki çelişkileri nesnel bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Çalışma, sadece kronolojik anlatıma değil tematik yapıya da dayandırılmış; konu başlıkları arasında mantıklı ve sistematik bir bütünlük sağlanmıştır. Ayrıca tarihi referanslarda hem hicri hem miladi takvim sistemleri birlikte kullanılmış, kaynak gösteriminde akademik kurallara uygun açık ve anlaşılır bir yöntem izlenmiş, eser adlarına eksiksiz biçimde yer verilmiştir.

Araştırmanın Kaynakları

Araştırma konusunun çok yönlü yapısı nedeniyle çalışmada farklı disiplinlerden geniş bir kaynak yelpazesine başvurulmuştur. Bu çerçevede, tabakât, fütûhât, coğrafya, neseb, ricâl, vefeyât, mezhepler tarihi ve siyaset tarihi gibi İslâm tarihinin temel klasik eserleri başlıca başvuru kaynakları olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca doğrudan siyasi içerik taşımamakla birlikte dönemin tarihi ve sosyo-kültürel arka planını anlamaya katkı sağlayan edebiyat, şiir, hadis, fıkıh, harâc ve fadâil literatüründen de faydalanılmıştır. Konunun çağdaş akademik yaklaşımlarla çok boyutlu bir biçimde ele alınabilmesi adına yüksek lisans ve doktora tezleri, akademik makaleler, modern tarihçilerin çalışmaları, ansiklopediler ve sözlükler de dikkate alınmış; araştırma klasik ve modern kaynaklarla zenginleştirilmiştir.

Araştırmanın kaynakları içinde öncelikli sırada genel tarihi bilgileri ihtiva eden temel İslâm Tarihine dair eserler yer almaktadır. Bu bağlamda Halife b. Hayyât’ın (ö. 240/854)

et-Tarih, Dineverî'nin (ö. 282/892) *Ahbâru't-Tivâl*, Ya'kûbî'nin (ö. 284/897) *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Taberî'nin (ö. 310/932) *Târîhu't-Taberî*, Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) *Murûcu'z-Zeheb*, İbnü'l Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam fî Tevârihi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fî't-Tarih*, İbn Kesîr'in (ö. 774/1301-1302) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Nüveyrî'nin (ö. 732/1332) *Nihâyetü'l-Ereb* adlı eserleri tezde sıkça kullanılan eserlerdir. Özellikle Halife b. Hayyât, İbnü'l Cevzî, Taberî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'in eserleri, olayları yıllara göre tasnif ettikleri için karşılaştırmalı bir analiz yapmak amacıyla temel kaynaklar olarak kullanılmıştır. Dineverî, Taberî, Ya'kûbî, Mes'ûdî ve İbnü'l-Esîr, genellikle erken dönem İslâm tarihi ve bölgesel gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Halife b. Hayyât ve Taberî, olayları yıllara göre derleyerek farklı ravilerin bir konu hakkındaki rivayetlerini bir araya getirmiş, rivayetlere yönelik tercihi ise okuyucuya bırakmıştır. Bu yaklaşım, farklı anlatımların birlikte değerlendirilmesine olanak sağlamıştır.

Başta Kureyş kabilesi olmak üzere muhtelif kabileler ve fertler hakkında geniş bilgilerin yer aldığı neseb, tabakât, vefeyât kitapları faydalanılan diğer eserler arasındadır. Muhammed b. Sa'd'ın (ö. 230/844) "*Tabakât*"ı, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Kitâbu'l-Meârif*, Belâzürî'nin (ö. 279/895) *Ensâbu'l-Eşrâf* adlı eserleri Emevîler döneminde yaşamış halifeler, valiler, komutanlar, önemli şahıslar, alimler ve şairler hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bunların dışında Zehebî'nin (ö. 748/1347) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sı ve *Târîhu'l-İslâm*'ı, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-A'yân*'ı da yararlanılan bu tür kaynaklar içinde yer almaktadır.

Edebiyat ve şiir kitapları da Emevîler döneminde siyasi gelişmelerin toplumdaki yansımalarını ve sosyal hayat üzerindeki etkilerini anlamada önemli bilgiler sunmaktadır. Câhız'ın (ö. 255/868) *el-Beyân ve't-Tebyîn*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Uyûnu'l-Ahbâr*, Müberred'in (ö. 285/898) *el-Kâmil fî'l-Luga ve'l-Edeb*, İbn Abdîrabbih'in (ö. 327/938) *el-Ikdu'l-Ferîd*, İsfahânî'nin (ö. 356/966) *Kitâbu'l-Egâni* adlı eserleri araştırmada kullanılan temel kaynaklar arasındadır. Bu eserlerde, dönemin siyasi ve dini gruplarını temsil eden şair, hatip ve bilge kişilere dair zikredilen metinler, muhalefet hareketlerinin arka planını ve dönemin siyasi yapısını anlamada önemli veriler sunmaktadır.

Fethedilen bölgelerin idari yapıları, para basımı, divanların Arapçalaştırılması gibi birçok yenilik ve bunların yanı sıra çeşitli tarihi olaylara dair bilgiler sunan fütûhât kitapları da

çalışmada başvuru olan önemli kaynaklar arasındadır. Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Büldân*; İbn A'sem'in (ö. 320/932) *el-Futûh* adlı eserleri ile Emevîlerin Kuzey Afrika siyasetine yönelik önemli bilgiler sunan İbn Abdülhakem'in (ö. 257/871) *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, Makrizî'nin (ö. 845/1442) *el-Hitâtü'l-Makriziyye*, İbn Tağrîberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücumü'z-Zâhire* adlı eserleri futûhât türü eserleri içinde en hacimli olanlarındandır. Bu kaynaklardan başka halifeler hakkında bilgi veren Cahşiyârî'nin (ö. 331/942-943) *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, bir bölümü devlet adamlarına yol gösterici ilkeleri ihtiva eden bir siyasetname özelliği taşıyan, ayrıca Emevîler ve diğer devletler hakkında detaylı bilgiler sunan İbn Tiktakâ'nın (ö. 709/1309) *el-Fahrî*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İmâme ve's-Siyâse*, dönemin vergi politikaları hakkında bilgi veren Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc*, Emevîler dönemi siyasi gelişmelerine yönelik sosyolojik çözümlemeler bulunan İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime* adlı eserleri tez kapsamında yararlanılan diğer eserler arasındadır.

Emevîler dönemine dair bilgi sunan klasik kaynaklarda pek çok rivayet yer alsa da iktidar ve muhalefet ahlakını doğrudan ve bütüncül biçimde ele alan müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bu durum, söz konusu kaynakların çoğunlukla nakle dayalı bir tarih anlayışıyla yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı olayın farklı veya çelişkili biçimlerde aktarılması da bu yöntemin doğal bir sonucudur. Bu eserler genellikle siyasi olaylar, yöneticiler ve toplumsal grupların faaliyetlerine odaklanmakta; Fakat siyaset ahlakına dair sistematik değerlendirmelere yeterince yer vermemektedir. Mevcut literatür, ağırlıklı olarak kişi veya grup merkezli çalışmalar ile genel iktidar-muhalefet ilişkilerine odaklanan araştırmalardan oluşmakta, siyaset ahlakına dair yorumlar ise çoğunlukla yüzeysel ve dağınık kalmaktadır.

Modern dönemde İslâm siyaset tarihinde iktidar ve muhalefet ilişkilerinin teorik ve pratik temellerini ortaya koyma noktasında en fazla başvuru olan kaynaklardan biri, Nevin Abdülhalik Mustafa'nın *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet* adlı eseridir. Söz konusu çalışmada, iktidar ve muhalefet kavramları hem kavramsal düzeyde hem de tarihi örneklikler çerçevesinde ele alınmaktadır. Aynı şekilde siyaset kavramı ile bağlantılı olarak devlet, iktidar, muhalefet ve meşruiyet gibi temel kavramları ele alan, siyasetin yönetim mekanizmalarıyla ilişkisini irdeleyen Batılı ve Müslüman yazarların eserlerinden de azami ölçüde faydalanılmaya çalışılmıştır. Mustafa Aydın'ın *Siyasetin Sosyolojisi*,

Münci Kapani'nin *Politika Bilimine Giriş*, Platon'un (Eflatun) *Devlet*, Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Medinetü'l Fazıla*, Mâverdi'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, Ebû Ya'lâ'nın (ö. 458/1066) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Nichola Machiavelli'nin *Prens* adlı eserleri bu kapsamda faydalanılan eserler arasında yer almaktadır. Yine Emevî siyasi tarihini farklı bakış açılarıyla ele alan çağdaş yazarlarından Hüseyin Atvan'ın *el-Ümeviyyûn ve'l-Hilâfe ve er-Rivâyetü't-Tarihiyye fi Bilâdi's-Şam fi Asri'l-Emeviyye*, Yusuf Işş'ın *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-Ahdâsilleti Sebekathâ*, İsa Riyâd'ın *el-Hizbiyyetü's-Siyâsiyye münzü Kıyâmü'l-İslâm hattâ Sukûti'd-Devleti'l-Ümeviyye ve en-Nizâ Beyne Efrâdi'l-Beyti'l Ümeviyye*, Süheyl Takkuş'un *Târihu'l-Devleti'l-Ümeviyye*, Nebih Âkil'in *Hilâfetü Benî Ümeyye* adlı eserleri de tez konusu kapsamında faydalanılan güncel eserlerdir. Ayrıca araştırma kapsamında, Batılı araştırmacıların eserlerinden makalelerinden de faydalanılmıştır. Bu kapsamda Wellhausen'in *Arap Devleti ve Sükutu*, Montgomery. G. Watt'ın *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Philip K. Hitti'nin *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi* adlı eserleri faydalanılan kaynaklardan sadece birkaçıdır. Ancak burada özellikle vurgulanması gereken husus Batılı araştırmacıların İslâm tarihi ve siyaset düşüncesine dair yaklaşımlarının İslâm dünyasındaki yazarların bakış açısından yer yer farklılıklar arz ettiğidir. Bu tür çalışmalarda farklı bakış açılarına dayanan yorumlara rastlanabildiği için söz konusu eserlerin dikkatli ve eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Araştırma kapsamında ülkemizde Emevîler dönemi ile ilgili yapılmış nitelikli bazı eserlerden de istifade edilmiştir. İrfan Aycan'ın *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebû Süfyan*, İbrahim Sarıçam'ın *Emevî-Haşimi İlişkileri*, Adnan Demircan'ın *İtaat ve İsyan Arasında Dört Âlim ile İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi ve Haricîlerin Siyasi Faaliyetleri*, Şaban Öz'ün *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, Şefaettin Severcan'ın *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, Mustafa Özkan'ın *Emevîler Döneminde İktidar Ulemâ İlişkisi*, Abdurrahim Şen'in *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* adlı eserleri ile diğer ilim adamlarının eserleri bu kapsamda sayılabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Temel Kavramların Analizi

1.1.1. Devlet

Siyasi yapılar tarih boyunca yönetenle yönetilen arasındaki ilişkilerin belirli bir sistematığa oturmasıyla kurumsallaşmıştır.⁷ Bu bağlamda devlet, egemen bir otoriteye sahip ve belirli sınırlarla tanımlanmış bir coğrafyada faaliyet gösteren, anayasal bir düzene tabi, örgütlü bir siyasi oluşumdur.⁸

Devletin gerekliliği ve fonksiyonları konusunda Batı siyasi düşüncesinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bir görüş, devleti kutsal bir yapı olarak ele alırken diğer görüş bireyi merkeze koyarak devletin rolünü önemsizleştirmektedir. Hegelci düşünceye göre devlet, toplumun üst yapısını oluşturan ve ahlâki düzenle birleşerek bireyleri yönlendiren bir organizmadır. Hegel, toplumu devletin bir yansıması olarak görmekte ve bireyin devletin varlığı için araçsallaştırılmasını savunmaktadır. Buna karşın 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan bazı düşünceler, devletin gereksiz bir aygıt olduğunu ileri sürmüş, toplumsal düzenin devlet olmaksızın da sürdürülebileceğini iddia etmiştir.⁹ Antik Yunan filozoflarından Platon, devleti, bireylerin kendi başlarına yetememeleri sebebiyle bir araya gelerek oluşturduğu bir yapı olarak tanımlar,¹⁰ Aristoteles'e göre devlet, insanların tüm ihtiyaçlarını karşılayabilen bir organizasyondur.¹¹ Grotius, devletin temel

⁷ Mustafa Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 4. baskı (Ankara: Açılım Kitap, 2015), 19.

⁸ M. Beşir Eryarsoy, *İslâm Devlet Yapısı* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2013), 13.

⁹ M. Hanifi Macit, *Faşizm ve Nazizm* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2007), 55-56.

¹⁰ Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. M. A. Cimcoz ve S. Eyüboğlu (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1958), 31.

¹¹ İlhan Akın, *Kamu Hukuku (Devlet Doktrinleri -Temel Hak ve Özgürlükler)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974), 12-13.

fonksiyonunun barış ve düzeni sağlamak olduğunu vurgularken,¹² Thomas Hobbes devleti, toplumsal kaosu önleyen ve hukukun uygulanmasını sağlayan bir organ olarak değerlendirmiştir.¹³ Sofist filozoflar hukukun doğasına eleştirel bir yaklaşım getirerek insanın her şeyin ölçütü olduğunu savunmuş ve devletin otoritesini reddetmiştir.¹⁴ Marksist düşünce ise devleti, burjuvazinin işçi sınıfını sömürmek için geliştirdiği bir baskı mekanizması olarak görmüş ve zamanla yok olması gereken bir aygıt olarak değerlendirmiştir.¹⁵ Daha radikal yaklaşıcımlar arasında yer alan Pain ve Godwin gibi anarşistler, devletin insan aptallığının bir ürünü olduğunu savunmuş ve toplumsal düzenin gönüllü birliktelikler yoluyla sağlanabileceğini ileri sürmüştür.¹⁶

Devletin gerekliliği, İslâm düşüncesinde de tartışılmış ve genellikle devletin zorunlu olduğu yönünde görüşler benimsenmiştir. Kur'an'da devletin varlığını ve otoritesini destekleyen çeşitli ayetler¹⁷ bulunmakta olup İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v) yönetime dair açıklamaları, devletin İslâm toplumları için merkezi bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "Üç kişi yolculuğa çıkarsa aralarından birini başkan seçsinler!"¹⁸ hadisi ile Yemen'e atadığı Vali Amr b. Hazm'a gönderdiği mektubunda, "Muhakkak ki Allah, idarecileri zayıflar için bir yardımcı, güçlüler için de bir engelleyici olarak tayin etmiştir. Onlar, güçlüyü zulümden alıkoyarlarken güçsüze de hak üzere yardım ederler"¹⁹ şeklindeki sözleri, bir yandan yönetimin gerekliliğine işaret etmekte, diğer yandan devlet adamının görevini tanımlamakta ve devletin niçin gerekli olduğunu açıklamaktadır.²⁰ Hz. Ali (ö. 40/661) de "İyi insanların huzura kavuşması ve kötülerin zararlarından korunabilmesi için imam tayini gereklidir"²¹ sözüyle dolaylı olarak devletin, toplumdaki huzur ve güvenliği sağlayan zorunlu bir kurum olduğuna işaret etmektedir.

¹² Yıldırım Torun, *Hugo Grotiusun Hukuk ve Siyaset Felsefesi* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2005), 129-130.

¹³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 96.

¹⁴ Yıldırım Torun, *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet* (Ankara: Orion Kitabevi, 2011), 53.

¹⁵ Marx Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 115.

¹⁶ Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alagon (Ankara: İmge Yayınları, 2003), 37.

¹⁷ "...Öyleyse aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve sana gelen haktan sapıp onların hevalarına (istek ve tutkularına) uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol-yöntem kıldık..." Mâide 5/48; "Ey iman edenler, Allah'a, Rasûlüne, sizden olan emir sahiplerine itaat edin..." Nisâ 4/59.

¹⁸ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (Ebû Dâvûd), *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye, t.y.), "Cihad", 80.

¹⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vdğ., (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1990), IV: 502.

²⁰ Muhammed Hamidullah, *Mecmûatu'l-Vasâiki's-Siyâsiyye*, 5. bs (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1985), 167.

²¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener, c. 3 (Ankara: Hisar Yayınları, 1978): 118.

İslâm düşünürlerinden Fârâbî (ö. 339/950), devletin temel amacının adaleti sağlamak olduğunu ifade ederken²² Gazzâlî (ö. 505/1111) ise dini emirlerin uygulanabilmesi için itaat edilen bir devlet başkanına ve kurumsallaşmış bir yönetime ihtiyaç duyulduğunu vurgulamıştır.²³ İbn Haldûn (ö. 808/1406) devletin toplumsal çatışmaları önlemek adına zorunlu bir mekanizma olduğunu belirtirken²⁴ Ebû Ya'lâ (ö.458/1066) ise devlet başkanının atanmasının dini bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüştür.²⁵ Ancak İslâm dünyasında devletin zorunlu olmadığını savunan görüşler de vardır. Mu'tezile ve Hâricîlerin bir kısmı, devletin değil yalnızca dini hükümlerin uygulanmasının gerekli olduğunu savunmuş, dolayısıyla insanlar bu konuda uzlaşa sağladıkları takdirde devlete ihtiyaç duymayacaklarını ifade etmiştir.²⁶ Onların bu görüşü benimsemesinde, gördükleri kötü yönetimin etkisi vardır. Oysa Kur'an'da, mülk (iktidar/devlet) hiçbir zaman varlığı nedeniyle kötülenmemiş, yöneticilerin kötü davranışları kınanmıştır. Nitekim Hz. Dâvut ve Hz. Süleyman, mülk sahibi olmalarına rağmen Allah tarafından övgü ile anılmış peygamberlerdir.²⁷ İslâm dininin getirdiği hukuki düzenlemeler de bir siyasi yapılanmanın varlığını öngörmektedir.²⁸

Görüleceği üzere devletin varlığı tarihi ve toplumsal süreçlerin bir gerekliliği olarak ortaya çıkmıştır. Devlet yalnızca yasaları uygulayan bir otorite değil aynı zamanda toplumsal istikrarı sağlayan bir yapı olarak önem taşımaktadır. Zira devletin yokluğu, bireyler arası ilişkilerde düzensizliğe ve karışıklığa yol açacağı için yönetim mekanizmalarının varlığı kaçınılmazdır. Özellikle kamu hizmetleri, güvenlik, eğitim ve altyapı gibi temel ihtiyaçların karşılanması açısından devlet, toplumlar için vazgeçilmez bir kurumdur. Devletin tanımı ve gerekliliği belirlendikten sonra siyasi yapının

²² Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *İdeal Devlet (Medinetü'l Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1990), 67, 85.

²³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, çev. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 224.

²⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime*, ed. Süleyman Uludağ, 7. bs. (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 547.

²⁵ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' (Ebû Ya'lâ), *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 19.

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 425.

²⁷ Sâd 38/1-2.

²⁸ Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset Hukuk İlişkisi* (İstanbul: Esra Yayınları, 1999), 16.

işleyişinde önemli bir yer tutan iktidar ve muhalefet kavramlarının değerlendirilmesi gerekmektedir.

1.1.2. İktidar

Devlet, örgütlü bir siyasi yapı olarak yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkileri düzenleyen meşru bir çerçeve sunar. Devletin varlığıyla birlikte siyaset sahnesinde öne çıkan iki temel kavram iktidar ve muhalefet olmuştur. İktidar, yöneten kesimi ve onun sahip olduğu egemen gücü ifade eder. Bu kavramın tanımı siyasi yapıların tarihi süreçte değişen özellikleri, dayandıkları ilkeler ve meşruiyet kaynaklarına göre farklılık gösterebilir. Genel anlamda iktidar, “*bir toplumu idare etme gücüne ve yetkisine sahip kişi veya kurumlar*”²⁹ olarak tanımlanabilir.

Çağdaş siyaset teorisinde de iktidara yönelik farklı yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin Kapani iktidarı “*başkalarının davranışlarını kontrol edebilme gücü*”,³⁰ Aydın “*siyasi güç*”,³¹ Uyanık, “*otorite ile özdeşleşen özel bir etki biçimi*”,³² Russell “*alınan kararların bir sonucu*”,³³ Duverger ise “*yasal etki veya güç*”³⁴ olarak tanımlamıştır. Bu farklı tanımların ortak noktası, iktidarın toplumu yönlendiren egemen bir güç olduğudur. Bu çalışmada da iktidar, “*toplumu yöneten egemen siyasi güç*” olarak ele alınacaktır.

İslâm'da iktidar kavramını anlamak için öncelikle bu kavramın hangi terimlerle ifade edildiğini incelemek gerekir. Kavramlar, ait oldukları kültürün yönetim anlayışını yansıtan önemli göstergelerdir. İslâm tarihinde iktidar kavramı farklı dönemlerde değişik kelimelerle tanımlanmıştır. Emevîler döneminde iktidara karşılık olarak “hilâfet” kavramı kullanılmıştır.³⁵ Hz. Ali, Muâviye b. Ebî Süfyân'a gönderdiği mektupta, “...*hilâfet tulekâdan olanlara helal değildir...*”³⁶ demiştir. Bazı durumlarda ise Kur'an'da geçen “el-

²⁹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, “dvl” md., içinde *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah el-Kebîr vdğ. (Beyrut: Dâru Sâdır, 1955-56), XI: 252-254.

³⁰ Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: Bilgi Yayınları, 1999), 29.

³¹ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 162.

³² Mevlüt Uyanık, *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik* (Ankara: Otorite Yayınevi, 2014), 55.

³³ Bertrand Russel, *İktidar*, çev. Mete Ergin, 1. bs. (İstanbul: Cem Yayınları, 1990), 35.

³⁴ Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları, 1995), 125.

³⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), I: 98.

³⁶ Nasr b. Müzâhim el-Minkarî, *Vak'atu's-Sıffîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 29.

emr” (yönetim işleri) kelimesi tercih edilmiştir. Kur’an’da yer alan “Ulu’l-Emr”³⁷ ifadesi, yönetimi elinde bulunduran otorite sahiplerini ifade etmektedir.³⁸ Bu bağlamda Emevî yönetimi siyaset ile ilişkisini “el-emr” kavramı üzerinden açıklamıştır.³⁹

İslâm kaynaklarında iktidar ve yönetim için kullanılan “hüküm” kelimesi, yönetme yetkisini, adaleti sağlama gücünü ve toplumsal düzeni temin etmeyi içeren bir anlam taşımaktadır.⁴⁰ Hâkim kelimesi ise ilim sahibi ve adaletle karar veren kişi anlamına gelir.⁴¹ İbn Abdirabbih de hükümdarı, hukukun düzenleyicisi ve toplumsal düzenin temel taşı olarak tanımlamaktadır.⁴²

Kur’an, mutlak anlamda hükümlanlığın Allah’a ait olduğunu vurgulamakta ve yöneticilerin ancak ilahi adaleti sağlamak amacıyla yönetim yetkisini devralabileceğini belirtmektedir. Nitekim Kur’an’da “Eğer kendilerine yeryüzünde bir iktidar verirse, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten alıkoyarlar”⁴³ ayeti, yönetimin temel görevlerini ortaya koymaktadır. Ayrıca, Kur’an’da yönetim için “mülk”, yönetici için “imam” terimleri kullanılmıştır. Kur’an, iyi ve kötü yöneticiler arasındaki farkı da vurgulayarak Tâlût’u iyi bir yönetici, Firavun’u ise kötü bir yönetici olarak örnek göstermektedir.⁴⁴ Kur’an’ın bu ifadelerinden bir yöneticinin mutlak anlamda adalet, sorumluluk bilinci ve toplumsal refahı gözetme anlayışına sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü devlet yönetimi sorumluluk bilinci ve birikim gerektiren ağır bir görevdir. Bu nedenle İslâm toplumunun yönetiminde idareci pozisyonunda bulunan halife/vali gibi her kim varsa başıboş bırakılmamış, sorumluluklarının bilincinde olmaları için bir takım uyarılara ve tedbirlere muhatap kılınmışlardır.⁴⁵ Bu hususta Hz. Muhammed’in (s.a.v) yöneticinin sorumluluğuna vurgu yaptığı birçok hadis vardır.

³⁷ Nisâ 4/59, 83.

³⁸ Vecdi Akyüz, *Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 135-36.

³⁹ Nevin Abdulhalik Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet-Hz. Muhammed Devrinden Abbâsîlerin II. Yüzyılına Kadar (Hicri I- 232/ Miladi 622 846)*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 152.

⁴⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, “*Cemharetül-Luğa*”, thk. Remzî Münîr Baalbaki (Kahire: Daru’l-İlm li’l-Melâyin, 1987), II: 564.

⁴¹ Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, “hkm” md., içinde “*Kitâbü’t-Ta’rifât*”, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1983), 133.

⁴² Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih,, *el-Ikdul-Ferîd*, thk. M. Muhammed Kumayha (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 806/1404), I: 9.

⁴³ Hac 22/41.

⁴⁴ Bakara 2/247-248.

⁴⁵ Mücahit Yüksel, *İlk Dönem İslâm Tarihinde İktidar Muhalefet İlişkisi* (İstanbul: Siyer Yay., 2021), 19.

Bunlardan en önemlilerinden biri “çoban” metaforu’dur. Hz. Peygamber “*Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz. İmam çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinde çobandır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetçi, efendisinin malından sorumludur ve sürüsünden mesuldür*”⁴⁶ hadisiyle yöneticinin halkın haklarını gözeten ve toplumu yalnızca kendi çıkarı için bir araç olarak görmeyen bir anlayışa sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Görüldüğü üzere İslâm gerek ayetler gerekse hadisler aracılığıyla iktidara toplumun refahı, huzuru ve idarede istikrarın sağlanması konusunda önemli sorumluluklar yüklemektedir. Bu çerçevede halkla olan ilişkilerde uyumu sağlamakla görevli olan iktidarın rolü son derece kritiktir. Fârâbî de bu durumu “Erdemli Devlet” in temel niteliklerinden biri olarak görür. Zira erdemli yönetimlerde yöneticiler, toplumu sadece kendi çıkarları için bir araç olarak görmez, toplumun mutluluğu doğrultusunda sorumluluk üstlenir.⁴⁷

Batı’da iktidar anlayışı, tarihi süreçte çeşitli evrelerden geçerek günümüze ulaşmıştır. Batılı düşünürler iktidarı çoğu zaman güç ve otorite ekseninde ele almış, bu doğrultuda farklı ve kimi zaman uç yorumlar geliştirmişlerdir. Doğal hukuk düşüncesinin temsilcilerinden Grotius, halk egemenliğine dayalı yönetim anlayışını reddetmiş, yöneticiler yetkilerini kötüye kullansa bile görevden alınmalarını meşru kabul etmemiştir.⁴⁸ Machiavelli ise gücü ve iradeyi, başarılı bir iktidarın temel unsurları olarak değerlendirmiştir. Ona göre güçlü olmak, değişken koşullara uyum sağlamak ve mevcut siyasi konumu koruyabilmekle mümkündür.⁴⁹ Öte yandan bazı Oryantalistler, kendi iktidar anlayışları doğrultusunda İslâm’ın bir devlet yapısına sahip olmadığını ve bu nedenle İslâm’a özgü bir iktidar anlayışının bulunmadığını iddia etmektedir. Örneğin Antony Black, İslâm’ın kabilecilikten doğduğunu ve anayasal bir sistem ortaya koymadığını savunur.⁵⁰ Oryantalistlerin devlet kelimesinin Kur’an’da açıkça geçmediğini

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.), "Ahkâm", 1.

⁴⁷ Yaşar Aydın, “*Fârâbî*”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tınçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 105.

⁴⁸ Ali Taşkın, “Hugo Grotius”, içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tınçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 205.

⁴⁹ Kurtul Gülenç, “Nichola Machiavelli”, içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tınçel, 2. Baskı (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 163.

⁵⁰ Black Anthony, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi-Peygamberden Bugüne-*, çev. Sevdâ Çalışkan ve Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Yayınevi, 2010), 37.

öne sürerek seküler bir yaklaşımla İslâm'da iktidar anlayışının ve dolayısıyla devlet yapılanmasının bulunmadığını iddia etmeleri, tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir. Her ne kadar devlet lafız olarak Kur'an'da yer almasa da lafzın delaleti ve anlam alanı çerçevesinde bu kavramın varlığına işaret edilmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'an'da doğrudan kullanılsa da kavramı, lafzın anlamını tamamlayan ve dış dünyada doğal olarak var sayılan bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir.⁵¹ Bu bağlamda devletin başı olan otoriteye itaat edilmesinin istenmesi,⁵² Hz. Yusuf döneminde Mısır'da gelişmiş bir devletin varlığına Kur'an'da yer verilmesi,⁵³ İslâm'ın devlet yapılanmasına dair bir bakış açısı sunduğunu göstermektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.v) Medine'de siyasi kararlar almak için toplumsal uzlaşmayı sağlayan Medine Vesikası'nı ilan etmesi,⁵⁴ şehrin adını ve sınırlarını belirlemesi⁵⁵ ve nüfus sayımı yapması,⁵⁶ İslâm'da bir devlet yapılanmasının varlığını kanıtlayan önemli unsurlardır. Sonuç olarak İslâm siyaset felsefesinde iktidar, sorumluluğa dayalı bir yapı olarak görülmekte, halkın çıkarlarını gözetmesi ve adaleti esas alması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede devlet aygıtı içinde iktidarla aynı siyasi alanı paylaşan muhalefetin de değerlendirilmesi önem taşır.

1.1.3. Muhalefet

İktidarın bulunduğu her ortamda muhalefet kaçınılmaz bir olgu olarak ortaya çıkmakta,⁵⁷ bu durum siyasette muhalefetin vazgeçilmez bir unsur olduğunu göstermektedir.⁵⁸ Arapça "muaraza" kavramı muhalefeti ifade etmek için kullanılmakta, karşı çıkmak, rekabet etmek ve alternatif üretmek anlamlarına gelmektedir.⁵⁹ Bu bağlamda muhalefet, iktidarın söylem ve uygulamalarına karşı fikir üretme hakkı olarak tanımlanabilir.⁶⁰

⁵¹ Şefaettin Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Asr-ı Saadet Dönemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 88-89.

⁵² Nisâ 4/59.

⁵³ Yûsuf 12/55, 56.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II: 147-150.

⁵⁵ Şefaettin Severcan, *Hz. Muhammed Davetten Devlete Medine*, c. 2 (Ankara: Fecr Yay., 2019), 31-34.

⁵⁶ Buhârî, "Cihâd", 33-34.

⁵⁷ Şaban Öz, "Siyasî Muhalif Modeli Olarak Hz. Muhammed", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1, sy 1 (Haziran 2017): 68.

⁵⁸ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 15.

⁵⁹ İbn Manzûr, "ard" md., içinde *Lisânü'l-Arab*, VII: 175.

⁶⁰ Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, (California: University of California Press, 1961), 112.

Görüş ayrılıkları ve çıkar çatışmaları ile birlikte psikolojik faktörler muhalefetin başlıca nedenleridir.⁶¹ Çünkü insanlar, başkaları tarafından yönetilmeyi kabul edemeyebilir ve iktidar olma hırsıyla muhalefete yönelebilirler.⁶² Bununla birlikte muhalefet yalnızca meşru olmayan iktidarlara karşı değil bazen iktidar arzusuyla meşru yönetimlere karşı da gelişebilir.⁶³ Yanlış siyasi uygulamalar, geleneklerin ihlali, halkın beklentilerinin karşılanamaması ve sosyo-ekonomik düzenin bozulması da muhalefetin gerekçeleri arasında yer almaktadır.

Muhalefet, belirtilen sebeplere dayanarak her türlü siyasi yapıda bir izin ya da yasak olmaksızın ortaya çıkabilmektedir.⁶⁴ Muhalefetin yasal olup olmadığına karar verirken hangi ölçütlerin temel alındığı önemlidir. Bu ölçüt, hem iktidarın hem de muhalefetin meşruiyetini belirlediği gibi halkın, tarafların eylemlerini kabul edip etmeyeceği ile ilgili muhalefet şeklini de belirler.⁶⁵ Demokratik sistemlerde muhalefet anayasal güvencelere dayanırken⁶⁶ İslâm'da bu ölçütler Kur'an, Sünnet ve örfi kurallara dayanmaktadır. Bu bağlamda dine karşı muhalefet haram, dine aykırı uygulamalara karşı çıkmak vacip, istişareye açık konularda muhalefet ise mübahtır.⁶⁷ Dolayısıyla mübah konularda muhalefet, *şûra*; haram ve vacip konularda muhalefet ise *iyiliği emredip kötülükten sakındırmak* ilkeleriyle şekillenir.⁶⁸

İslâm siyasetinde muhalefet, Batı'daki kurumsal yapıdan farklı olarak bireysel düzeyde ve ahlâki sorumluluk temelinde şekillenmiştir. Hilafete itaat esas alınmış, bu durum muhalefetin kurumsallaşmasını sınırlamıştır.⁶⁹ Yine de yöneticinin İslâmi ilkeleri ihlal etmesi durumunda muhalefet meşru kabul edilmiştir.⁷⁰ Bu muhalefet çoğu zaman iyiliği emretmek, nasihat, danışma ve denetim gibi dini kavramlar üzerinden yürütülmüştür.⁷¹

⁶¹ Roger Owen, *State, Power, and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London&New York: Routledge, 2004), 88.

⁶² Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 44.

⁶³ John L. Esposito, *Islam and Politics* (New York: Syracuse University Press, 1998), 74.

⁶⁴ Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 57.

⁶⁵ Nükhet Turgut, *Siyasal Muhalefet*, 1. Baskı (Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984), 37.

⁶⁶ Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yay., 1989), I: 219

⁶⁷ Abdurrahim Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* (İstanbul: Klasik Yay., 2020), 97.

⁶⁸ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 132.

⁶⁹ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 41-45.

⁷⁰ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 51.

⁷¹ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 193.

İslâm'da muhalefet iki şekilde görülür: İlki, ıslah amaçlı yapıcı eleştiriler, ikincisi ise yöneticinin meşruiyetini kaybettiği durumlarda ortaya çıkan silahlı direnişlerdir. Haricîler ve Şiîler bu ikinci gruba örnek gösterilebilir. Ancak İslâm siyaset anlayışı genellikle barışçıl yöntemleri ve toplumsal düzenin korunmasını öncelemiştir. Kur'an ve hadisler, yönetime itaatin sınırlarını çizirken gerektiğinde hak ve adalet uğruna muhalefeti meşru kabul etmektedir. Kur'an'da geçen *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de. Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Resulü'ne götürün...”*⁷² ayeti, itaatin mutlak olmadığını, yöneticilerin İslâmi değerlere uygun hareket etmesi gerektiğini vurgular. Aynı zamanda yönetilenlere iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevi yüklenmiştir.⁷³ Hz. Peygamber'in zalim yöneticiye karşı hakkı savunmayı “en faziletli cihad” olarak nitelemesi de bu anlayışı destekler.⁷⁴ Öte yandan muhalefetin nasıl yapılacağına dair İslâm geleneğinde belirli sınırlar çizilmiş, toplumsal düzenin korunması esas alınmıştır. Hz. Peygamber'in *“Kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbiyle karşı koysun. Bu, imanın en zayıf derecesidir”*⁷⁵ hadisi, muhalefetin yöntemine dair dereceli bir yaklaşım sunar. Buna rağmen İslâm siyasi tarihinde muhalefet kurumsallaşma çabalarına rağmen genellikle nasihat boyutu ile sınırlı kalmış, bu durum etkin bir denetim mekanizması kurulmasını zorlaştırmıştır. Muhammed Abid el-Câbirî, bu pasif yapıyı eleştirerek İslâm siyasetinde iktidarın sınırlandırılmadığını savunmuştur. Ona göre muhalefet çoğunlukla dini ve ahlâki çerçevede kalmış, bu da onu aktif bir kontrol gücü yerine nasihat eden bir pozisyona indirgemıştır. Bu çerçevede İslâm hukukçularının *“faziletli olanın daha faziletli olanı yönetmesi caizdir”*⁷⁶ yönündeki fetvası, zamanla fitne çıkmasını önlemek amacıyla zorunlu bir anlayışa dönüşmüş, *“zalim bir yönetici, yöneticisiz kalmaktan evladır”* görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bu yaklaşım, halkın ve ulemanın iktidara karşı pasif ve itaatkâr bir tavır geliştirmesine zemin hazırlamıştır.⁷⁷ Fakat Câbirî'nin eleştirilerine rağmen Ehl-i Sünnet uleması mutlak itaati savunmamış,

⁷² Nisâ 4/59.

⁷³ Âl-i İmrân 3/104.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Melâhim”, 17.

⁷⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1374/1955), “İman”, 78.

⁷⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 27.

⁷⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, 2. bs. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 152.

yönetimin ancak daha ehil biri bulunduğunda ve fitne riski olmadığında değiştirilebileceğini belirtmiştir.⁷⁸ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Ehl-i Sünnet ulemasının büyük kargaşaya yol açacağı gerekçesiyle silahlı başkaldırıyı caiz görmediğini ifade etmiştir.⁷⁹ Neticede İslâm siyaset geleneğinde muhalefet, yöneticilerin hatalarını düzeltmeye yönelik meşru bir sorumluluk olarak kabul edilmiştir. Bu sorumluluğun çatışma yerine ıslah ve yapıcı eleştiri temelinde gerçekleştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁰

1.1.4. Meşruiyet

Meşruiyet, bir kural, kurum veya uygulamanın kendisinde üstün olan din, hukuk ya da ahlak kurallarıyla uyumlu olmasıdır.⁸¹ Siyasi alanda ise iktidarın otoritesini nereden aldığı ve halkın bu otoriteye neden itaat ettiği sorularına yanıt verir.⁸² Bu bağlamda yönetimin karar alma yetkisi ile halkın bu kararlara uyma yükümlülüğü meşruiyetle açıklanır.⁸³ Bir iktidarın devamlılığı ve halk desteği, meşruiyet algısının gücüne bağlıdır.⁸⁴

Günümüzde meşruiyet sorunu iki temel eksende incelenmektedir: İlki, yönetimin bireylerin temel haklarını koruyup korumadığı, ikincisi ise iktidarın halkla yapılan toplumsal sözleşmeye dayanıp dayanmadığıdır. Hukuka aykırı uygulamaların artması halkın güvenini sarsar, meşruiyetin zedelenmesine yol açar. Bu süreçte halka baskı uygulanması, yöneten-yönetilen ilişkisini bozar ve yönetimin meşruluğunu kaybettirir.⁸⁵ Buna karşılık yasal temele dayanan bir iktidar, kararlarını uygulama yetkisine sahiptir. Zorlayıcı önlemler ise yalnızca hukuki sınırlar içinde ve toplumsal düzeni korumaya yönelik olduğunda meşru kabul edilir.⁸⁶

⁷⁸ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 234-35.

⁷⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetavâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1961-1980), XXXV: 21.

⁸⁰ Tâhâ Câbir el-Alvânî, *Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığı ve İslâm'da İhtilaf Usulü* (İstanbul: Risale Yayınları, 2017), 53.

⁸¹ Bilal Aybakan ve İbrâhim Kafi Dönmez, "Meşru", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 378.

⁸² Yusuf Tekin, *Şeriat Meşruiyet ve Meşrutiyet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 15.

⁸³ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 23.

⁸⁴ Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 47.

⁸⁵ Cengiz Anık, *Meşruiyetin Sosyal Psikolojisi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 28-29.

⁸⁶ Aybakan ve Dönmez, "Meşru", 379.

Meşruiyet genellikle iktidar merkezli ele alınsa da bu yaklaşım yetersizdir. Meşruiyet krizi sadece iktidardan değil muhalefetten de kaynaklanabilir. Toplum, meşruiyet ilkeleri çiğnendiğinde alternatif oluşturma hakkına sahiptir. Bu nedenle meşruiyet, hem iktidar hem muhalefet için geçerlidir.⁸⁷ Her iki taraf da toplumun inancı, hukuku ve değer yargıları çerçevesinde değerlendirilir.⁸⁸

Tarihi süreçte din, yönetimlerin meşruluk kazanmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir. Fakat dinin iktidar ya da muhalefet tarafından araçsallaştırılması din istismarına yol açmamalıdır.⁸⁹ İslâm siyasetinde meşruiyetin kaynağı Kur'an ve Sünnettir. Bunun yanında toplumsal rıza da önemlidir.⁹⁰ Bu kapsamda yönetici, halkın katılımını ifade eden biat ve şûra ilkesine önem vermeli, ehlü'l-hal ve'l-akd konumundaki temsilcilerin görüşlerine başvurmalıdır.⁹¹ Sonuç olarak meşruiyet, hukuka, ahlaka ve toplumsal kabule uygunluktur. Siyasi meşruiyet ise iktidarın halk tarafından rızaya dayalı olarak kabul edilmesidir. İslâm'a göre bu meşruiyet, yöneticinin ilahi iradeye aykırı hareket etmemesi, halkın rızası ve toplumsal istikrarla mümkündür.⁹²

⁸⁷ Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, 48.

⁸⁸ Tekin, *Şariat Meşruiyet ve Meşrutiyet*, 16.

⁸⁹ Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, 108.

⁹⁰ Şen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*, 56.

⁹¹ Mâverdî, *el-Ahkâmü 's-Sultâniyye*, 68.

⁹² Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yay., 1993), II: 734-735.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'DA SİYASET VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Siyaset ile ahlak arasındaki ilişki, tarih boyunca sıkça tartışılmıştır. Siyasetin ahlâki ilkelerle uyumlu yürütölüp yürütölemeyeceğı ve ahlâki değerklerden bağımsız bir siyaset anlayışının doğuracağı sonuçlar, İslâm siyaset düşüncesinde de önemli bir yer tutmuştur. Teorik olarak siyaset ile ahlakın uyumlu olması mümkün görünse de uygulamada bu birliktelik her zaman sağlanamamaktadır. Günümüzde siyaset, güven kaybı, yolsuzluk ve adaletsizliklerin arttığı, ahlâki değerklerin ihmal edildiğı bir alan olarak algılanmaktadır. Bu çerçevede siyaset ahlakı genellikle bireysel ahlakla sınırlı tartışılmakta, kamu hizmetlerinin etik kurallarla yürütölmesi çoğı zaman göz ardı edilmektedir. Oysa kamu yararını gözetmemek, siyasi gücü kişisel çıkarlara yönlendirmek ve muhalefeti bastırmak siyaset ahlakı açısından ciddi sorunlardır. Siyasetin yalnızca bir güç mücadelesi olarak görölmesi toplumsal ahlak açısından da tehdit oluşturur. Bu nedenle siyaset ahlakı bireysel sorumlulukla sınırlı kalmamalı, kamu ahlakını da içeren geniş bir çerçevede ele alınmalıdır. Bu noktada İslâm, hukuki ve ahlâki normları birleştirerek siyasetin etik ilkeler temelinde yürütölmesini amaçlamaktadır. Bu yüzden İslâm'ın siyaset-ahlak ilişkisini neden merkezi bir mesele olarak ele aldığı iyi kavranmalıdır. Dolayısıyla konunun sağlıklı anlaşılabilmesi için öncelikle siyaset ve ahlak kavramlarını ele almak gerekir.

2.1. Siyaset ve Ahlâk Kavramları

Siyaset kavramının farklı bağlamlarda geniş bir kullanım alanına sahip olması nedeniyle tüm kesimlerce kabul gören ortak bir tanımlı yapılamamıştır. Kimilerine göre siyaset iktidar mücadelesidir,⁹³ kimilerine göre uzlaşlı ve ortak çıkarların sağlanmasına yönelik

⁹³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parlak (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1998), 104.

bir araçtır.⁹⁴ Başka bir görüşe göre ise halkı yönlendirme ve yönetme sanatıdır.⁹⁵ Bu farklı tanımlamalara rağmen siyasetin iki temel anlamı öne çıkmaktadır. İlki, siyaseti devleti yönetme ve dış ilişkileri düzenleme sanatı olarak tanımlar; lakin bu yaklaşım devletsiz toplumlarda siyasetin varlığını sorgular.⁹⁶ İkinci anlam, siyaseti bireyler arasındaki çıkar ve düşünce farklılıklarının yol açtığı çatışmaları yönetme süreci olarak görür.⁹⁷ Bu anlayışa göre siyaset, iktidarın kazanılması ve ondan yararlanılmasıdır. Oysa siyaset yalnızca çatışma değil aynı zamanda toplumun ortak iyiliğini hedefleyen bir süreçtir.⁹⁸ Genel bir tanımla siyaset, bireyler arası çıkar çatışmalarının ve mücadelenin yönetim süreçlerine yansıyan biçimidir. Farklı düşünceler ve sosyo-ekonomik yapılar siyasetin doğasını belirler.⁹⁹ Bu nedenle siyaset, mücadele ve uzlaşma süreçlerini kapsar. İktidar mücadelesi ve toplumsal değerlerin paylaşımı da siyasetin temel yönlerindendir. Bu da siyasetin ahlâki yönünü gündeme getirir.

Ahlak, Arapça “hulk” kelimesinin çoğulu olup “huy” anlamına gelir¹⁰⁰ ve toplumda zamanla oluşan norm ve değerlerin bütünüdür.¹⁰¹ Ahlak ile etik sıkça karıştırılsa da farkları vardır. Ahlak bireylerin davranışlarını yönlendirirken etik bu davranışları felsefi açıdan değerlendirir. Etik, doğru ve yanlış üzerine düşünsel bir çerçeve sunar, norm koymaz.¹⁰²

Siyaset ve ahlakın tanımlanması, bu iki alanın ilişkisini anlamak açısından önemlidir. Siyaset ahlâki değerlerle uyumlu olabilir mi? Ahlaka dayalı bir siyaset mümkün müdür? Bu sorular, ahlakın insan ve toplum hayatındaki etkisini de sorgular. Esas mesele, insan davranışlarının ahlâki değerlere ne ölçüde bağlı olduğudur. Bu soruya net bir yanıt verilmeden siyaset ve ahlak ilişkisini tam olarak anlamak mümkün değildir. Bu nedenle önce bu ilişki ele alınmalı, ardından “siyaset ahlakı” kavramı açıklanmalıdır.

⁹⁴ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 17-18.

⁹⁵ Ünal Akyüz, “Siyaset ve Ahlak”, *Yasama Dergisi*, sy 11 (2009): 94.

⁹⁶ Platon, *Devlet*, 94.

⁹⁷ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (İstanbul: Dost Kitabevi, 2013), 55.

⁹⁸ Abdulvahap Akıncı, “Siyaset Ahlakı İle İş Ahlakına Teorik Bir Bakış”, *“İş, Güç” Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi* 15, sy 2 (2013): 83-85.

⁹⁹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, Çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 124.

¹⁰⁰ Cürçânî, “hulk” md., içinde “*Kitâbü’t-Ta’rîfât*”, 94

¹⁰¹ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 78.

¹⁰² Hakan Poyraz, “Siyasi Ahlakın Coğrafi Sınırları: Ahlak Felsefesi ve Siyaset”, *Yerel Siyaset Dergisi* 3, sy 25 (2008): 3-4.

2.2. Siyaset- Ahlâk İlişkisi

İnsan bilinçli tercihlerle hareket eden ve davranışlarını amaca göre yönlendiren tek varlıktır. Bu durum siyasi etkinliklerde de belirli ilke ve kuralların geçerli olmasını gerektirir. Siyasi davranışlar genellikle güç, otorite ve etkileme arzusuna dayanır.¹⁰³ Bu unsurlar, siyasetin ahlâki bir boyut taşıyıp taşıyamaması gerektiğini gündeme getirir. Dolayısıyla siyasetin kamu yararına mı yoksa kişisel çıkara mı hizmet ettiği sorusu, siyaset-ahlak ilişkisi açısından kritik önemdedir.¹⁰⁴

Siyaset, iktidar mücadelesi ekseninde farklı öneri ve uygulamalarla şekillenen bir alan olup hem iktidarda bulunanlar hem de muhalefet konumundaki tüm siyasi aktörler için ahlâki sorumlulukları beraberinde getirir. Siyasetin ahlakla ilişkisi genel olarak iki temel düzlemde ele alınmaktadır: Birincisi, siyasi eylemlerin hangi amaçlar doğrultusunda yönlendirilmesi gerektiğidir; ikincisi ise, iktidar ve muhalefetin hangi etik ilkelere bağlı kalarak hareket etmeleri gerektiğidir.¹⁰⁵

Ahlâk, insan davranışlarını yönlendiren temel normlar ortaya koyar. Bu normlar, siyasi alanda kamusal hizmetin etik kurallara uygun biçimde yürütülmesini sağladığı gibi toplumsal yaşamın da ahlâki değerler çerçevesinde şekillenmesine katkı sunar. Ahlâk, bireye sorumluluk bilinci kazandırırken siyaset alanında ise “siyaset ahlâki” kavramı kapsamında, siyasi davranışların etik sınırlar içinde kalmasını amaçlar.¹⁰⁶ Bu kavram, bireyin özel hayatındaki ahlâki tutumunu siyasi alanla da ilişkilendirerek bütüncül bir etik duruş geliştirmesini öngörür.¹⁰⁷ Fakat günümüzde, siyaset ile ahlâk arasında giderek derinleşen bir ayrışma yaşandığına dair eleştiriler dikkat çekmektedir. Bu bağlamda siyasetin ahlâki mi yoksa pragmatik mi olması gerektiği yönündeki tartışmalar, siyaset felsefesinin temel meselelerinden birini oluşturmaktadır. Etik değerlerle örtüşen siyasi eylemler, toplumsal ahlâkla uyum içinde ilerlerken asıl tartışma noktası, siyasi faaliyetlerin ilke temelli mi yoksa çıkar odaklı mı yürütülmesi gerektiğidir.¹⁰⁸

¹⁰³ Fuat Keyman, *Türkiye’de Demokrasi, Sivil Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 55.

¹⁰⁴ Ahmet Arslan, *Siyaset Felsefesi* (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 103.

¹⁰⁵ Mehmet Aydın, *İslâm’da Siyaset ve Ahlak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 65.

¹⁰⁶ Sabahat Bayrak Kök, “Siyaset-Ahlak İlişkisi”, *Türk Yurdu Dergisi* 31, sy 291 (2011): 145, 149.

¹⁰⁷ Akıncı, “Siyaset Ahlakı ile İş Ahlakına Teorik Bir Bakış”, 89.

¹⁰⁸ Ahmet Arslan, *Siyaset Felsefesi* (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 112.

Batı siyaset tarihinde bu ilişki üç ana yaklaşımla değerlendirilmiştir: Birincisi, Platoncu yaklaşımdır. Bu yaklaşım, siyasetin temel amacının insanı erdemli kılmak olduğunu savunur. Bu bağlamda devletin dolayısıyla yöneticinin görevi, bireyleri erdemli kılmak ve onlara doğruyu öğretmektir.¹⁰⁹ Aristoteles de bu görüşü benimseyerek devletin temel amacının ortak mutluluğun sağlamak olduğunu ifade eder.¹¹⁰ Bu idealist yaklaşım, İslâm düşünürlerini de etkilemiş, Fârâbî siyaset ile ahlakı bir bütün olarak görmüş,¹¹¹ İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise siyaseti ahlakın bir uzantısı olarak kabul etmiştir.¹¹² Lâkin Platoncu anlayış tarihi süreçte bireysel özgürlükleri sınırlayan baskıcı yönetimlere zemin hazırlamıştır.¹¹³ İkinci yaklaşım, Makyavelist bakış açısıdır. Makyavelist yaklaşım, siyaseti ahlaktan bağımsız görür. Machiavelli, yöneticinin temel hedefinin iktidarı korumak olduğunu savunur.¹¹⁴ Bu bağlamda Prens/iktidar varlığını korumak için ahlâki ilkelere bağlı kalmamalıdır; fakat halk, sadakat ve vatan sevgisi gibi bir dizi ahlâki prensiplerle hareket etmeli ve yönetime uymalıdır. Machiavelli bu yaklaşımı ile ahlakı, siyasetin emrine vermekte, böylece siyaseti adeta ahlakın varlığının ön koşulu haline getirmektedir.¹¹⁵ Bu bakış açısı yönetimde etik olmayan uygulamaların yaygınlaşmasına, siyasi çıkarların öncelik kazanmasına neden olmaktadır. Yöneten tarafından amaca giden her yolun meşru görülmesi de büyük krizleri beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı muhalefete yönelik her eylem bir gereklilik olarak görülmektedir.¹¹⁶ Cemil Meriç, Makyavelist siyaset anlayışındaki ahlâki tutarsızlığı şu sözlerle eleştirmektedir:

“Hükümdar yazarına göre dürüstlük özel hayatta olur. Politikanın tek kuralı iktidarın menfaatidir. Politika ahlâk dışıdır, çünkü namussuzlar arasında yüzde yüz namuslu kalmak isteyen er geç mahvolur. Tarihi eylem içinde iyi kalplilik insanı felakete götürür. Zulüm, yufka yüreklilikten daha az zâlimdir. İç savaşları önlemek için üç beş kelle koparmak zulüm değil vazifedir...”¹¹⁷

¹⁰⁹ Platon, *Devlet*, 45.

¹¹⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 2020), 78.

¹¹¹ Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l Fazıla)*, 112.

¹¹² Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Tahsilu Sa'ade*, thk. Ahmed Şarafeddin (Beyrut: Dâru'l-Âfak el-Cedide, 1982), 75.

¹¹³ Davut Dursun, “Siyaset ve Ahlak; Gerçeklikle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu”, *İçinde -2. Siyasette Etik Sempozyumu*, Editör. M. Emin Köktaş, I, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2005), 17 .

¹¹⁴ Halide Aral, “İçbütünlük Sorunu ve Modern Politik Ahlak”, *Journal of Arts and Sciences*, 1 sy 10 (2008): 12.

¹¹⁵ Machiavelli, *Prens*, 111.

¹¹⁶ Nihat Bulut, “Siyaset-Ahlak İlişkisi Bağlamında Siyasi Etik Komisyonu Kurulması Çalışmalarının Değerlendirilmesi,” *Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11, sy 3-4 (2007): 5.

¹¹⁷ Cemil Meriç, *Umrandan Uyarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 178.

Üçüncü yaklaşım ise demokratik yaklaşımdır. Bu yaklaşım, devletten ahlâki ortamı sağlamasını beklerken bireysel hak ve özgürlükleri korumayı da temel görev sayar.¹¹⁸ Bu anlayış Batı siyasetinin gelişiminde etkili olmuştur.

İslâm siyaset anlayışı ise Batı'dan farklıdır. Kaynağını vahiy ve sünnetten alır. İslâm'da siyaset, sadece dünyevi düzeni sağlamakla kalmaz, uhrevî sorumluluğa da hizmet eder. Bu nedenle İslâm siyaset ahlakını anlayabilmek için İslâm'ın siyaset kavramına bakışını doğru kavramak gerekir.

2.3. İslâm'da Siyaset Ahlâkı

Hiz. Peygamber bir hadisinde *“İsrailoğulları'nı peygamberler siyasa ediyorlardı (yönetiyorlardı)”*¹¹⁹ buyurmuştur. Kur'an ayetleri ve bu gibi hadisler, İslâm'da siyasetin teşvik edildiğini ve Müslümanlara sorumluluk olarak yüklendiğini gösterir.

İslâm'da siyaset iç ve dış olmak üzere iki yönlüdür. İç siyasette yöneticiler kamu düzenini sağlar, halk ise denetim sorumluluğunu üstlenir. Kur'an'da *“Allah'ın indirdiğiyle hükmet, Haktan sapma...”*¹²⁰ gibi ayetler yönetim ilkelerini belirlerken *“İyiliği emredip kötülüğü engelleyin...”*¹²¹ ayeti halkın denetleyici rolünü vurgular. Hiz. Peygamber de *“İleride birtakım kötü emirler olacaktır. Tanıyacaksınız ve inkâr edeceksiniz. Kim tanırsa beri olur. Kim inkâr ederse kurtulmuş olur”*¹²² sözüyle kötü yöneticilere karşı bilinçli olunmasını öğütlemiştir. Dış siyasette Müslümanların görevi, fesat ve zulmü ortadan kaldırmak ve Allah'ın dinini yeryüzüne hâkim kılmaktır. Bu nedenle *“Fitne kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla (kâfirlerle) savaşın”*¹²³ ayetiyle cihat farz kılınmıştır. Ancak cihat sadece savaş değil kültürel ve siyasi mücadeleyi de kapsar. Bu görevlerin yerine getirilmesi için siyaset zorunludur.

İslâm'da yönetimin amacı dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak ortamı oluşturmaktır. Bu nedenle yöneticilerin nitelikleri kadar yönetimin amacı da önemlidir. Siyasi yetkinlik

¹¹⁸ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 54.

¹¹⁹ Buhârî, “Enbiya”, 50.

¹²⁰ Mâide 5/44.

¹²¹ Âl-i İmrân 3/104.

¹²² Müslim, “İmâre”, 63.

¹²³ Enfâl 8/39.

Kur'an ve sünnet temelinde tanımlanmış, Hz. Peygamber'in uygulamaları ve Râşid Halifelerin yönetimiyle şekillenmiştir.

İslâm dini birey ve toplumun davranışlarını ahlâki kurallarla uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Kur'an'ı Kerîm'de,

*“Yüzlerinizi doğudan ve batıdan yana çevirmeniz iyilik (birr) değildir. Asıl iyilik Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlerine iman eden; ona olan sevgisine rağmen malı yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, isteyip dilenene ve kölelere veren; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ahitleştiklerinde ahitlerine vefa gösterenler ile zorda, hastalıkta ve savaşın kızııştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve filleridir. İşte bunlar doğru olanlardır ve muttaki olanlar da bunlardır”*¹²⁴

ayeti ile ahlak ile iman arasındaki doğrudan ilişkiye dikkat çekilir. Hatta bu ayetten yola çıkarak İslâm'ın bütün emir ve yasaklarının ahlak kapsamı içerisinde ele alındığını söylemek bile mümkündür.¹²⁵ Hz. Peygamber de *“En kâmil mümin, ahlakı en güzel olandır”*¹²⁶ ve *“Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim”*¹²⁷ hadisleriyle bu ilişkiye dikkat çekmiş, siyaset ahlakını da içeren mükemmel bir yaşam örnekliliği sergilemiştir.¹²⁸ Bu kapsamda İslâm, ahlaka önem vermekle birey ve toplumu korumayı, onların geleceğini sağlamayı hedeflemektedir. Ayrıca İslâm, ahlâki düzeni birey ve toplumdan başlayarak yukarı doğru yükseltmeyi amaçlamaktadır. Zira İslâm, ahlâki düzeni sadece sosyolojik çerçeve ile sınırlamamış, insanı kuşatan bütün alanlara yaymak istemiştir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için ahlâki ilkeler üzerinde ısrarla durmuş ve ahlâki, sosyal hayatın kaynağı olarak görmüştür.¹²⁹

Neticede ahlâk kavramı, insanın tüm davranışlarını kapsadığı gibi siyaset ahlâkını da içermekte ve siyasi eylemleri ahlâki kurallara tabi kılmaktadır. Bu bağlamda İslâm yönetim anlayışında, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla adalet, emanet, ehliyet ve liyakat, biat ve itaat, istişare ve şûra gibi temel yönetsel ilkeler belirlenmiştir. Bu ilkeler, siyaset ahlakının korunmasını sağlayacak bir yönetim ortamı oluşturmayı hem yöneticilere hem de yönetilenlere sorumluluk olarak yüklemektedir.

¹²⁴ Bakara 2/177.

¹²⁵ Ejder Okumuş, *İmandan Ahlâka Yenilenme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 44.

¹²⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1382/1962) "et-Terğib", 9.

¹²⁷ İmam Mâlik, *el-Muvattâ*, “Husnu'l-Hulk”, 8.

¹²⁸ Ahzâb 33/21.

¹²⁹ Okumuş, *İmandan Ahlâka Yenilenme*, 48.

Dolayısıyla İslâm dini, siyaset alanına dair belirlediği ilke ve esaslarla yönetimi büyük bir emanet olarak görmekte, bu bağlamda yöneticilerden ve yönetime talip olan diğer siyasi aktörlerden siyasi sorumluluk bilinciyle hareket etmelerini, emanete riayet etmelerini, adalet ve eşitlik gibi temel erdemleri gözetmelerini beklemektedir. Bu ilkelerin nihai hedefi ise dindar ve ahlaklı bir siyasetçi kimliğinin inşa edilmesidir.¹³⁰ Bu ilkeler, bir yandan Müslüman siyasi aktörlere rehberlik ederken diğer yandan yönetimde dikkate alınması gereken siyaset ahlakına yönelik teorik ve pratik çerçeveyi belirlemektedir.¹³¹ Bu nedenle İslâm'ın siyasi faaliyetlerin yürütülmesi sırasında yöneticilere yönelik belirlediği ahlâki esaslara değinmek gerekmektedir.

2.4. Siyasette Ahlâki Esaslar

İslâm toplumunda siyasi hayatın ahlâki ilkelere dayanması, hem dini hem de toplumsal meşruiyetin temelini oluşturmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti, siyasi otoriteyi elinde bulunduran kişilerin görevlerini yerine getirirken uymaları gereken zorunlu ve tavsiye niteliğindeki ahlâki ilkeleri açık biçimde ortaya koymuştur. Bu bağlamda yöneticilerin karar alma, yönetim ve uygulama süreçlerinde bireyin temel haklarını ve kamu yararını gözetmeleri zaruridir. Zira bu ilkeler, siyasi faaliyetlerin İslâm siyaset ahlakına uygun biçimde yürütülmesini temin ettiği gibi devlete duyulan güveni pekiştirir ve kamu düzeninin istikrarlı işlemesine katkı sağlar. Siyasetçilerin uyması gereken tüm ahlâki esasları burada ayrıntılarıyla ele almak mümkün olmamakla birlikte gerek iktidarda gerek muhalefette yer alan her aktörün riayet etmesi gereken bazı temel ilkeler şu şekilde sıralanabilir.

2.4.1. Adalet, Merhamet ve Eşitlik

Adalet, doğru davranmak, hakkı sahibine vermek ve ölçülü hareket etmektir.¹³² İslâm ahlakçılarına göre adalet, bireysel ve toplumsal düzeni sağlayan ahlâki bir erdemdir.¹³³ Siyasi anlamda adalet, aşırılıklardan uzak hakkaniyetli yönetimdir. Kur'an'a göre adaletin

¹³⁰ Yusuf el-Kardavi, *İslâm'da Siyaset ve Ahlâk* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 85.

¹³¹ Ali Bardakoğlu, *İslâm Düşüncesinde Siyaset ve Hukuk* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 196.

¹³² Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, "adl" md., içinde *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Kahire: Daru'n-Nadha, 1381/1961), 493.

¹³³ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlak Eğitimi)*, çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, ve İsmet Kayaoglu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 66.

ölçüsü haktır ve meşruiyetin temelidir.¹³⁴ Bir yönetimin adil olup olmaması, siyasi meşruiyetin belirleyicisidir.¹³⁵ Hz. Peygamber adaleti titizlikle uygulamış, Mahzûmî kabilesinden hırsızlık yapan kadının affi istenince “Sizden öncekiler fakirleri cezalandırır, zenginleri affederdi. Bu yüzden helak oldular”¹³⁶ buyurarak adaletin ayrımsız uygulanması gerektiğini vurgulamıştır.

Merhamet, İslâm ahlakının temel ilkelerindendir.¹³⁷ İnsanlar için şefkat ve yardım duygusunu ifade eder.¹³⁸ Fakat merhamet sadece bir duygu değil harekete geçmeyi gerektiren bir eylemdir. Adalet yapılanın karşılığını vermeyi, merhamet ise affetmeyi öne çıkarır.¹³⁹ İslâm’da adalet merhametle dengelenir.¹⁴⁰ Hz. Peygamber, kendisini öldürmek isteyen bir Necidliyi affederek bu dengeyi örneklemiştir.¹⁴¹ Kur’an “Bir topluluğa olan kininiz sizi adaletsizliğe sürüklemesin”¹⁴² ayetiyle aşırı duyguların adaleti gölgelemesine karşı uyarmıştır.

Eşitlik ilkesi de adaletle bağlantılıdır. Tarih boyunca eşitliğin ihlali, toplumsal huzursuzluklara neden olmuştur. Halk, adil olmayan uygulamalara tepki gösterirken yöneticiler de zaman zaman halkın adaletsizliğinden yakınmıştır. Bu yüzden eşitlik pek çok sorunu çözecek temel ilkedir. İslâm, yaratılıştta tüm insanları eşit kabul eder. Hz. Peygamber Veda Hutbesi’nde “Üstünlük sadece takvadadır”¹⁴³ diyerek bu ilkeyi vurgulamıştır. Siyasi eşitlik temel hakların ve özgürlüklerin adil uygulanmasını ifade eder. İslâm hukukuna göre herkes hukuk önünde eşittir. Devlet başkanı da sıradan bir birey de aynı suçu işlerse aynı cezayı alır. Hz. Peygamber, vefatından önce “Benim üzerimde hakka olan varsa, çekinmeden alsın”¹⁴⁴ diyerek hukuk önünde ayrıcalıklı olmadığını açıkça beyan

¹³⁴ A’râf 7/159, 181; Nisâ 4/135.

¹³⁵ Mustafa Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1: 341.

¹³⁶ Buhârî, “Hudûd”, 12.

¹³⁷ Volkan Ay, “Nietzsche’de ‘Merhamet’ Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3, sy 1 (2023): 202.

¹³⁸ İsfahânî, “raheme”, mad., içinde *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, 607.

¹³⁹ Oğuzhan Tan, “Öğrenilmiş Merhametsizlik”, içinde *Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 34.

¹⁴⁰ Şûrâ 42/40.

¹⁴¹ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, II: 230; Buhârî, “Cihâd”, 93.

¹⁴² Mâide 5/8.

¹⁴³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Daru’l-Maârif, 1368/1949), V: 411.

¹⁴⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî. *Târîhu’t-Taberî*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm, 2. bs (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1967), II: 580.

etmiştir. Buna rağmen tarihte eşitliğin ideal ile uygulama arasında farklılaşması kötü yönetim örneklerini artırmış, siyasetin adaletsizlikle anılmasına yol açmıştır. Eşitsiz uygulamalar devletleri ve toplumları krize sürüklemiştir.

2.4.2. Denetim ve Muhâsebe Etme

İslâm siyaset anlayışında, yöneticinin denetime tabi tutulması ve gerektiğinde muhâsebe edilmesi, toplumsal huzurun ve adaletin tesisi açısından temel bir ilkedir. Fakat bu ilke, sadece yöneticileri değil aynı zamanda yönetilenleri de kapsayan çift yönlü bir sorumluluk mekanizmasını ifade eder. Bu nedenle siyasi tasarruflar hukuki ve idari denetime açık olup gerekirse yasal müdahalelerle sınırlandırılabilir. Yöneticinin egemenliği ve sahip olduğu yetkiler, İslâm'ın belirlediği sınırlar içinde geçerlidir.¹⁴⁵ Buna karşın tarih boyunca iktidarlarını dini istismar ederek meşrulaştırmak isteyen zorba yöneticiler, sorumluluktan kaçmak için bu ilkeyi uygulamaktan uzak durmuşlardır.¹⁴⁶ Bu sebeple İslâm tarihinde halkın yöneticilerini seçmesi ve idareyi denetlemesi büyük önem taşımıştır. Kur'an'da geçen “*O gün, nimetlerden mutlaka hesaba çekileceksiniz!*”¹⁴⁷ ayeti bu sorumluluğu açıkça vurgular. Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemi, yöneticilerin idari tasarruflardan dolayı gerektiğinde denetlenip hesap verdiği dönemler olmuştur. Hz. Peygamber, “*Hepiniz çobansınız ve götüğünüz sürüden sorumlusunuz...*”¹⁴⁸ hadisi ile İslâm'da hesap verilebilirliğin ve sorumluluk bilincinin sadece yöneticilere değil bireyleri de kapsadığını haber vermiştir. Hz. Ömer (ö. 23/644) de bir hutbesinde valilerini neden görevlendirdiğini açıklamış, halkı zulme uğramaları durumunda kendisine bildirmeye çağırarak denetim ve muhâsebe etme ilkesine verdiği önemi ortaya koymuştur.¹⁴⁹

2.4.3. İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü

İslâm siyaset anlayışında insan haklarına saygı ve hukukun üstünlüğü, adil yönetimin temel taşlarındandır. Bir yönetimin meşruiyeti, bireylerin doğuştan sahip olduğu hakları koruması ve hukuk kurallarına uymasıyla mümkündür. İslâm hukuku yaşam hakkı,¹⁵⁰

¹⁴⁵ Alaaddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 7. bs (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 103.

¹⁴⁶ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 70.

¹⁴⁷ Tekâsür 102/8.

¹⁴⁸ Buhârî, "Ahkâm", 1.

¹⁴⁹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007), VII: 101-102.

¹⁵⁰ Maide 5/32.

inanç ve ibadet özgürlüğü,¹⁵¹ mülkiyet hakkı ile özel hayatın gizliliği ve ifade özgürlüğünü¹⁵² güvence altına alır. Kur’ân’ı Kerîm’de, “*Biz insanoğlunu şerefli kıldık...*”¹⁵³ ayetiyle insan haklarının ilahi temele dayandığı vurgulanmıştır.

Hukukun üstünlüğü, keyfî yönetimi ve despotizmi engeller. İktidar ve muhalefet, hukukun çizdiği sınırlar içinde kalmalıdır. Hz. Peygamber “*Kızım Fatıma bile hırsızlık yapsaydı, onun da elini keserdim*”¹⁵⁴ diyerek hukukun evrenselliğini ve eşit uygulanması gerektiğini vurgulamıştır. Râşid Halifeler döneminde de bu ilke titizlikle uygulanmıştır. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), “*Allah’a ve Resulüne itaat ettiğim sürece bana itaat edin. Aksi hâlde itaat sorumluluğunuz yoktur*”¹⁵⁵ diyerek hukuka bağlılığını ortaya koymuştur.

2.4.4. İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak

İslâm siyaset anlayışında iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak (*el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ani’l-münker*) ilkesi, toplumsal düzenin ve adaletin teminatı olarak kabul edilir. Bu ilke yalnızca hukuki normlara bağlılığı değil aynı zamanda yöneticilerin ve bireylerin toplumu ahlâki açıdan doğruya yönlendirmesini de zorunlu kılar. Kur’ân’da, “*Sizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun*”¹⁵⁶ ayetiyle toplumsal ıslahın önemi vurgulanır. Bu bağlamda yöneticiler, yalnızca idareci değil ahlâki denetim sorumluluğu taşıyan bireyler olarak görülmelidir.

Adil yönetim, toplumsal yozlaşma ve yolsuzluk gibi olumsuzluklarla mücadeleyi gerektirir. Aynı sorumluluk bireylere de aittir. İslâm’a göre bu ilke tüm topluma yüklenmiş bir görevdir. Bu çerçevede kötülükten sakındırma, siyasi hayatta muhalefeti doğuran bir hak olarak ortaya çıkar. Çünkü bu hak, yanlış politikaların düzeltilmesini talep etmeyi içerir. Hz. Ebû Bekir’in “*Güzel davranırsam bana yardım edin, kötülük edersem beni doğrultunuz*”¹⁵⁷ şeklindeki sözü, halkın yöneticiyi denetleme sorumluluğunu açıkça ifade eder.

¹⁵¹ Bakara 2/256.

¹⁵² Bakara 2/188.

¹⁵³ İsrâ 17/70.

¹⁵⁴ Buhârî, “Hudûd”, 12.

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *Kitâbu’r-Ridde*, thk. Mahmud Abdullah Ebû’l-Hayr (Amman: Dâru’l-Furkân, t.y), 82.

¹⁵⁶ Âl-i İmrân 3/104; A’râf 7/165.

¹⁵⁷ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, II: 438.

Kur'an ve Sünnet bu ilkeye özel bir değer atfetmiştir. “Bir toplum kendilerinde olanı değiştirmedikçe Allah da onlardakini değiştirmez”¹⁵⁸ ayeti, toplumsal adaletin bireysel çabaya bağlı olduğunu gösterir. “İçinizden yalnızca zulüm yapanlara dokunmakla kalmayacak bir fitneden sakının”¹⁵⁹ anlamındaki ayet ise kötülüğe karşı kayıtsız kalınmaması gerektiğini belirtir. Hz. Peygamber de “Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse ona kalbiyle buğz etsin. Bu kadari imanın en zayıf mertebesidir”¹⁶⁰ hadisiyle kötülüğe karşı tavır almayı bireysel bir sorumluluk olarak tanımlar ve bu tutumun muhalefet hakkını da meşrulaştırdığını ortaya koyar. Ayrıca zalim yönetici karşısında gerçeği söylemeyi en faziletli amellerden biri sayması,¹⁶¹ bu ilkenin baskı dönemlerinde dahi yerine getirilmesi gerektiğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi, toplumsal bilinçlenme ve siyasi sorumluluk açısından İslâm siyaset düşüncesinin temel taşlarından biridir.

2.4.5. Şûrâ ve İstişare

İslâm siyaset anlayışının temel ilkelerinden biri şûra ilkesidir. Şûra, bireylerin yönetime katılımını, taleplerini dile getirmesini, muhalefet hakkını kullanmasını ve iktidara gelmesini mümkün kılan bir mekanizmadır. İstişare ise karar alacak kişinin ehil kimselere danışarak doğru sonuca ulaşmasıdır.¹⁶² Kur'an'da “Onların işleri aralarında şûra iledir”¹⁶³ ayetiyle bu ilkenin önemi vurgulanmıştır. Bu yönüyle şûra, yalnızca yönetime değil birey ve toplumların karar alma süreçlerine yönelik hukuki ve ahlâki bir ilkedir.

Şûra, katılımcılığı esas alarak keyfi yönetimi önler.¹⁶⁴ Üç temel işlevi vardır: iktidarın tek taraflı kararlarını engellemek, toplumun yönetime katılımını sağlamak ve adil kararlar alınmasına katkı sunmaktır.¹⁶⁵ Hz. Peygamber, savaş stratejileri, toplumsal meseleler ve hukuki düzenlemelerde istişareyi bizzat uygulamış ve bu ilkeye bağlı kalınmasını

¹⁵⁸ Ra'd 13/11.

¹⁵⁹ Enfâl 8/25.

¹⁶⁰ Müslim, “İman”, 78.

¹⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, es-Sünen, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952), “Kitâbü'l-Fiten”, Bâb: el-Emru bi'l-ma'rûf, 4011.

¹⁶² İbrahim Kafi Dönmez, *İslâm'da Devlet ve Yönetim* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2017), 126.

¹⁶³ Şûrâ 42/38.

¹⁶⁴ Mehmet Akif Aydın, *İslâm Hukuku ve Hukuk Sistemi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 154.

¹⁶⁵ Fethi Abdülkerim, *ed-Devletü ve's-Siyadetü fi'l-Fıkhî'l-İslâmî: Dirasetü'n Mukarenetün*, 2. bs. (Kahire: Dâru'n-Nahda, 1404/1983), 344.

öğütlemiştir.¹⁶⁶ Râşid Halifeler döneminde ise şûra kurumsallaşarak bir yönetim biçimi hâline gelmiştir. Özellikle Hz. Ömer, devlet işlerinde sahabenin görüşlerine başvurarak şûrayı etkin şekilde kullanmıştır.¹⁶⁷ Nitekim şûra, siyaset ahlakı açısından da büyük önem taşır. Bireysel düzeyde ihmal edilmesi yöneticilerin keyfi kararlar almasına, halkın güven kaybına ve pasifleşmesine neden olur.¹⁶⁸ Toplumsal düzeyde yönetime katılım engellendiğinde adalet duygusu zayıflar, muhalefet bastırılır, huzursuzluk artar.¹⁶⁹ Devlet düzeyinde şûranın devre dışı bırakılması, despotizmi ve siyasi istikrarsızlığı doğurur.¹⁷⁰ Bu nedenle şûra, sadece yönetime katılımı değil muhalefetin meşruiyetini de sağlar.

2.4.6. Biat ve İtaat

Biat, “karşılıklı anlaşmak ve anlaşmaya bağlı kalmak”¹⁷¹ anlamına gelir. Terim olarak yöneticinin meşruiyetini, halkın ise bağlılığını ifade eden bir sadakat sözleşmesidir.¹⁷² Biat bir yandan yönetime hukuki zemin kazandırır diğer yandan halkın siyasi sorumluluğunu belirler.¹⁷³ Bu yönüyle İslâm siyasetinde hem iktidarın meşruiyeti hem halkın sorumluluğu açısından temel bir ilkedir. Biat, gönüllülük esasına dayanmalı ve meşruiyeti Kur’an ve Sünnet’e uygunluk belirlemelidir. Kur’an’da bu konuda “*Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah’a vermiş oluyorkar...*”¹⁷⁴ ayeti, biatın dini boyutundaki sorumluluğa işaret eder. Hz. Peygamber döneminde biat, dini bağlılık olarak uygulanmıştır. Râşid Halifeler döneminde halkın özgür iradesine dayanmıştır. Ancak Emevîler döneminde zorunlu hale gelmiş ve yönetime mutlak itaat aracı olarak kullanılmıştır.¹⁷⁵ Böylece biat, siyasi otoritenin dini meşruiyet kazanmasına yönelik bir unsur olarak öne çıkmıştır.¹⁷⁶

¹⁶⁶ Bedir Savaşı öncesinde ordunun konumlandırılması konusunda yapılan istişare için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II: 263-264.

¹⁶⁷ Hz. Ömer'in halife seçiminde şûra heyetini belirlemesi için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, III: 218.

¹⁶⁸ Recep Şentürk, *Sosyal Adalet ve Katılımcı Yönetim* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 214.

¹⁶⁹ Taha Akyol, *İslâm ve Demokrasi* (İstanbul: Doğan Kitap, 2016), 175.

¹⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Yönetim İlkeleri* (Ankara: TDV Yay., 2020), 146.

¹⁷¹ İbn Manzûr, “bey'a” mad., içinde *Lisânü'l-Arab*, I: 215.

¹⁷² Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Asr-ı Saadet Dönemi*, 118.

¹⁷³ Cengiz Kallek, “Biat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6: 120.

¹⁷⁴ Fetih 48/10.

¹⁷⁵ Mustafa Özkan, “Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu”, *Hitit ÜİFD* 7, sy 13 (2008): 114.

¹⁷⁶ Narin Çiftçi, “Emevî Devletinde İktidar ve Muhalefetin Dini Söylem Analizi” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 64.

Biatla ilişkili olan itaat da İslâm siyasetinde merkezi bir kavramdır. İtaat, otoriteye boyun eğmek ve gönüllü olarak tabi olmak şeklinde tanımlanır.¹⁷⁷ Kur'an'da “Allah’a ve Resulüne itaat edin”¹⁷⁸ ayeti ile itaat, ilahi bir emir olarak sunulur. Hz. Peygamber, “Cemaatten ayrılan, Cahiliye üzere ölür”¹⁷⁹ hadisiyle meşru yönetime bağlılığın önemini vurgular. İslâm hukukçuları da meşru yönetime itaatin şartlarını Kur'an ve Sünnet'e bağlılık ve halkın gönüllü biatıyla sınırlandırmıştır.¹⁸⁰ Ancak zorla iktidara gelen yöneticiler konusunda görüş ayrılıkları vardır. İbn Abdirabbih, devlet başkanına itaat etmeyi iman gereği olarak görmüştür.¹⁸¹ Bu görüş, İslâm âlimlerinin genelince benimsenmemiştir. Halifelik makamının aynı anda iki kişiye verilmesi ise İslâm hukukçularınca uygun görülmemiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'in “İki halifeye birden biat edildi mi, onlardan ikincisini öldürün”¹⁸² şeklindeki hadisi delil olarak gösterilmiştir. Bu yolla İslâm toplumunda birlik ve düzenin korunması esas alınmış siyasi ayrışmanın fitneye yol açacağı vurgulanmıştır.¹⁸³ Sonuç olarak İslâm siyaset anlayışında yöneticinin yetkileri sınırsız, halkın itaati mutlak değildir. Zulmeden yöneticiye biat caiz değildir.¹⁸⁴ Böylece biat ve itaat ilkeleriyle yöneten ile yönetilen arasında dengeli bir bağ kurulması amaçlanmıştır.¹⁸⁵

2.4.7. Emanet, Ehliyet ve Liyakat

Emanet kişinin güvenilir olması ve kendisine bir şeyin çekinmeden teslim edilebilmesi anlamına gelir.¹⁸⁶ İslâm düşüncesinde emanet, hem maddi hem manevi değerleri kapsar ve yönetim de bu kapsamda bir emanettir.¹⁸⁷ Kur'an'da, “Hiç şüphe yok ki Allah size emanetleri ehline teslim etmenizi emrediyor”¹⁸⁸ ayetiyle bu ilke açıkça belirtilmiştir.

¹⁷⁷ İbn Manzûr, “tâ‘a” mad., içinde *Lisânü'l-Arab*, VIII: 12.

¹⁷⁸ Âl-i İmrân 3/32.

¹⁷⁹ Buhârî, “Fiten”, 2.

¹⁸⁰ Zehra, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 106-7.

¹⁸¹ İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, I: 11.

¹⁸² Müslim, “İmâre”, 61.

¹⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 427.

¹⁸⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râ'i ve'r-Ra'iyye*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1999), 92.

¹⁸⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II: 732.

¹⁸⁶ Cürçânî, “emanet” mad., içinde “*Kitâbü't-Ta'rîfât*”, 27.

¹⁸⁷ Ebu'l'Ala Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, ve Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), III: 404.

¹⁸⁸ Nisâ 4/58.

Ehliyet bir kişinin bir işi yapabilecek zihinsel, bedensel ve ahlâki yeterliliğe sahip olmasıdır.¹⁸⁹ İslâm hukuku bağlamında ehliyet, bireyin dini ve hukuki yetkinliğidir.¹⁹⁰ Siyasette ehliyet ise yöneticinin bilgili, deneyimli, dürüst ve adil olmasıdır.¹⁹¹ Bu niteliklerden yoksun birinin yönetim sorumluluğunu taşıması uygun görülmemiştir. İslâm uleması da hilafeti üstlenecek kişinin bedenlen, zihnen, ahlâki olgunluk ve yönetsel tecrübeye sahip olması gerektiği konusunda görüş birliğine varmıştır.¹⁹² Bu bağlamda Hz. Peygamber kamu görevlerini ehliyetli ve güvenilir kişilere vermiş, yöneticileri eğitmiş, örnek bir yönetim anlayışı sergilemiştir. “*Emanet ehil olmayan kimseye verildiği zaman kıyameti bekleyin*”¹⁹³ hadisiyle de ehliyetsiz yöneticiliğin toplumsal çöküşe yol açacağını vurgulamıştır. Ayrıca sahabeden Ebû Zer’in görev talebine “*Sen zayıf bir adamsın*”¹⁹⁴ anlamındaki sözüyle liyakatsizliğini gerekçe gösterip olumsuz yanıt vermiştir.

2.4.8. Kamu Malının Kullanımı

İslâm, idareyi elinde tutan yöneticilerden ve bu göreve talip olan muhalefetten yönetim alanına yönelik belirlediği ilkelere uymalarını ister. Bu kapsamda kamu kaynaklarının kullanımında yöneticilerden azami hassasiyet beklemektedir. Çünkü kamu malları bireylere değil topluma ait birer emanettir ve bu malların kullanımı şahsi çıkar sağlayıcı tasarruflara kapalıdır. Üstelik bu malların idaresinde yöneticilere büyük sorumluluklar yüklenmiştir. Kur’an’da, “*Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder*”¹⁹⁵ ayetiyle bu ilke açıkça belirtilmiştir. Hz. Peygamber de bir kamu görevlisinin topladığı vergileri sunarken ayrıyeten kendisine ait olduğunu iddia ettiği malı sunması üzerine “*Bu senin kendi mülkün olduğunu nasıl söylüyorsun? Eğer sen evinde otursaydın, bu mal sana verilir miydi?*”¹⁹⁶ diyerek tepki göstermiş, kamu görevlilerinin devlete ait makamları veya malları kişisel kazanç aracı yapmasını kesin bir dille yasaklamıştır. Hz. Ebû Bekir halife olduğunda ailesinin geçimini

¹⁸⁹ İsfahânî, "ehliyet" mad., içinde *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, 28.

¹⁹⁰ Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10: 534.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Siyasetü's-Şer'iyye*, 35.

¹⁹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), III: 276.

¹⁹³ Buhârî, “İlim”, 2.

¹⁹⁴ Müslim, “İmâre” 17.

¹⁹⁵ Nisâ 4/58.

¹⁹⁶ Müslim, “İmâre” 24.

karşılacak kadar maaş almış,¹⁹⁷ Hz. Ömer liyakat esasına göre atamalar yapmış ve haksız servet edinenleri göreve getirmemiştir.¹⁹⁸ Hz. Ali, Basra Valisi Osman b. Huneyf'e gösterişli yaşamı nedeniyle “*Ben halktan biri gibi yaşamak zorundayım*”¹⁹⁹ diyerek ikazda bulunmuştur. Öte yandan Kur'an'da “*Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını yemek için onu yetkililere aktarmayın*”²⁰⁰ buyrularak rüşvet ve yolsuzluk kesin olarak yasaklanmıştır. Hz. Peygamber, kamu görevinde bulunan kişilerin rüşvet almalarını büyük bir günah olarak nitelendirmiş ve “*Rüşvet alan da veren de ateştedir*”²⁰¹ buyurmuştur. Neticede İslâm dini siyaset alanına yönelik belirlediği ilkelerle yöneticilerden kamu malını korumalarını, cimrilikten ve israftan kaçınmalarını, rüşvet ve yolsuzluktan uzak durmalarını istemiştir. Aksi halde hem dünya hem de ahiret sorumluluğuna dikkat çekmiştir.

¹⁹⁷ Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Hâşimî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1. bs. (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1421), III: 137.

¹⁹⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, IV: 163.

¹⁹⁹ Ebû Hamid Izzuddin Abdülhamid b. Hibetillah b. Muhammed el-Medainî (İbn Ebü'l-Hadid), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, 1. bs. (Beyrut:Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1959), I: 423.

²⁰⁰ Bakara 2/188.

²⁰¹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, vdğr, 2.bs. (Kahire: Şerîketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395/1975), “Ahkâm”, 1337.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMEVÎLER DÖNEMİNDE İKTİDAR AHLÂKI

Emevîler dönemi (40/661–132/750), İslâm tarihinde yönetim anlayışında köklü değişimlerin yaşandığı bir süreçtir. Râşid Halifeler döneminde siyasi meşruiyetin temelini oluşturan şûrâ, istişare ve ehliyet ilkeleri, Emevîler döneminde yerini hanedan temelli, kalıtsal bir saltanat anlayışına bırakmıştır. Bu dönüşüm, iktidarın meşruiyetini sağlama biçimlerini ve muhalefetle ilişkileri de etkilemiştir. Emevî yönetimi merkezi otoriteyi güçlendirmek, dini meşruiyeti pekiştirmek ve muhalefeti bastırmak amacıyla sert politikalar uygulamıştır. Bu durum iktidar ahlakı bağlamında çeşitli eleştirileri beraberinde getirmiştir. Ancak dönemi sadece otoriterlikle sınırlamak da doğru değildir. Bazı halifeler kamu düzeni, ekonomik kalkınma ve idari reformlar konusunda önemli çabalar sergilemiştir. Dolayısıyla Emevîler dönemini siyaset ahlakı çok boyutlu bir yapı arz etmiştir. Bu bölümde, Emevî halifelerinin yönetim anlayışları, muhalefete karşı tutumları, iktidarı koruma stratejileri, dönemin siyaset ahlakı bağlamında incelenecektir.

3.1. Emevî Halifelerinin Siyaset Anlayışı ve Muhalefete Yaklaşımları

3.1.1. Muâviye b. Ebû Süfyân

Mu'âviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) siyaset anlayışı ve muhalefete yaklaşımı, İslâm siyaset düşüncesi açısından dikkate değer bir örnektir. Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan fitne süreci, Hz. Ali'nin halifeliği döneminde Emevî-Hâşimî rekabetine ve fiili çatışmalara dönüşmüştür. Bu süreçte Şam Valisi Muâviye Hz. Ali'ye karşı isyan etmiş, Hz. Ali'nin suikast sonucu vefatının ardından,²⁰² Hz. Hasan'ın hilafeti barış yoluyla Muâviye'ye devretmesiyle yönetimi ele almıştır.²⁰³ Hicrî 40/661 yılındaki bu gelişmeler

²⁰² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, III: 273; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 146.

²⁰³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 158-160.

neticesinde Emevî devleti kurulmuş, hilafet ise oğlu Yezîd'i veliaht tayin edip biat almasıyla hanedan merkezli bir saltanat sistemine dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte Râşid Halifeler döneminde hâkim olan adalet, şûra ve halk rızasına dayalı siyaset anlayışı yerini, merkeziyetçi ve otoriter bir yönetim tarzına bırakmıştır.

Muâviye'nin yirmi yıllık hilafet dönemine dair siyaset anlayışını değerlendirmeden önce Emevî tarihine ilişkin kaynakların çoğunlukla olumsuz temsiller içerdiği ve bu nedenle söz konusu dönemin genellikle zulme dayalı bir süreç olarak yansıtıldığı eğiliminin dikkat çekici olduğu belirtilmelidir. Rivayetlerin hem olumlu hem de olumsuz unsurlar barındırması, tarih yazımında nesnellik sorununu beraberinde getirmektedir. Bu durumun temel nedeni, Emevî tarihinin büyük ölçüde Abbâsîler döneminde kaleme alınmış olması ve dolayısıyla söz konusu anlatıların dönemin siyasi ve ideolojik yönelimlerinden etkilenerek biçimlenmiş olmasıdır.²⁰⁴ Ayrıca tarihçilerin sosyal çevreleri, mezhep aidiyetleri ve siyasi yönelimleri, Emevîlere ilişkin değerlendirmelerini doğrudan etkilemiştir.²⁰⁵ Hz. Peygamber'e isnat edilen ve Emevîler hakkında övgü ve eleştiri barındıran rivayetlerin bir arada bulunması,²⁰⁶ bu dönemin değerlendirilmesinde dikkatle ele alınması gereken bir diğer önemli unsurdur.²⁰⁷ Nitekim Emevî halifeleri bazı alanlarda başarılı uygulamalara imza atmış olsalar da kaynaklardaki olumsuz temsiller, siyaset anlayışlarının genellikle eleştirel bir çerçevede değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Muâviye, eleştirilerin en yoğunlaştığı figürlerden biridir. Hz. Ali'nin hilafetine karşı çıkması ve iktidarı ele geçirme süreci, onun meşruiyeti üzerinde tartışmalara neden olmuş, Ali gibi İslâm tarihinde faziletli bir şahsiyetle kıyaslanması, bu eleştirilerin sertleşmesine zemin hazırlamıştır. Bazı modern tarihçiler, Muâviye'nin siyaset tarzını Makyavelist ilkelere dayandırmakta, korku ve güç politikası, kabilecilik temelli yönetim, devrimci muhalefetin etkisizleştirilmesi ve Cebriyye ile İrcâ gibi itikadi eğilimlerin siyasi

²⁰⁴ Hamdi Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti İftiralar ve Gerçekler*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yay., 2019), 22.

²⁰⁵ Cengiz Güleç, *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı, Kimlik ve Laiklik* (Ankara: Ümit Yayıncılık, 2004), 137.

²⁰⁶ Kaynaklarda Emevîleri öven ve yeren hadisler bir arada sunulmuştur. Bunların sahihliği hususu tartışmalıdır. Örneğin bir yandan Emevîleri yeren “*Hilafet otuz yıl sürecektir. Ondan sonra krallık gelecektir*” hadisine yer verilmekte, diğer yandan Muâviye b. Süfyân'ı öven “*Allah'ım, onu (Muâviye'yi) hidayete erdir ve onunla başkalarını da hidayete erdir*” şeklindeki hadise değinilmektedir. bkz. Ahmed b. Hanbel, el-Müsneid, IV: 216, hadis no. 17222; V: 220, hadis no. 21919.

²⁰⁷ İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 100-102.

meşruiyet aracı olarak kullanılması şeklinde tanımlamaktadır.²⁰⁸ Bu çerçevede Muâviye'nin iktidarını sürdürmek amacıyla bazı İslâmi ilkeleri ihmal ettiği ve muhaliflerine karşı meşruiyeti tartışmalı yöntemler kullandığı yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd (ö. 46/666) ve Hasan b. Ali'nin (ö. 50/670) ölümlerinin suikastla ilişkilendirilmesi,²⁰⁹ Muâviye'nin siyasi rakiplerini bertaraf etmek için sert yöntemler benimsediği yorumlarına neden olmuştur. Ayrıca hilafeti babadan oğula geçecek şekilde düzenleyerek saltanata dönüştürmesi, halkın halife seçme hakkını ortadan kaldırdığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve ümmetin siyasi yapısında köklü bir dönüşüme yol açtığı ifade edilmiştir.²¹⁰

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın siyasi yaklaşımını doğru bir biçimde analiz edebilmek için öncelikle onun hilafet anlayışının temel esaslarını ortaya koymak gerekmektedir. Zira Muâviye'nin yönetim biçimi, sadece dönemsel bir iktidar anlayışı ve pratiği değil aynı zamanda siyasi stratejilerinin ideolojik altyapısını belirleyen bir çerçeve niteliğindedir. Bu anlayış hem yönetim erkini kullanma tarzını hem de meşruiyet arayışındaki tutumunu şekillendirmiştir. Muâviye, hilafeti güç yoluyla elde eden bir liderdir. Buna karşılık Hz. Peygamber, Mekke'de muhalif bir lider, Medine'de ise bir devlet başkanı olarak dini ve siyasi faaliyetlerinde meşruiyete büyük önem vermiştir. Hedeflerine meşru yollarla ulaşmayı ilke edinmiş, istişareye açık bir yönetim anlayışı sergilerken vahyin denetimine de bağlı kalmıştır.²¹¹ Hz. Peygamber'in siyasetinde öncelik barışa verilmiş, gerektiğinde güç kullanımından da kaçınılmamıştır. Ne var ki onun güç kullanmadaki temel amacı iktidar elde etmek değil İslâm'ı korumak ve yaymak olmuştur.²¹² Seçim ve şûra ile göreve gelen Râşid Halifeler de iktidarın güç yoluyla el değiştirmesini benimsememiştir. Buna karşın Muâviye'nin hilafeti kılıç gücüyle ele geçirmesi, ciddi muhalif tepkilere yol açmıştır. Bu tepkilerin bir yansıması olarak muhalifler, Emevî halifelerine “melik (kral)” unvanıyla hitap ederek onların meşruiyetini sorgulamıştır. Nitekim Sa'd b. Ebî Vakkas (ö.

²⁰⁸ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 8. bs. (Lübnan: Dâru'l-Maârif, 1981), II: 229.

²⁰⁹ bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne en-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a el-Kaderiyye*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1321/1903), II: 225.

²¹⁰ Muhammed Ahmed Hilmî, *el-Hilâfe ve'd-Devle fi'l-Asri'l-Emevî*, 1. bs (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 158-59.

²¹¹ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Sîre*, çev. Ali Nar ve Orhan Aktepe (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992), 84.

²¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Fıkhu's-Sîre*, Çev. Resul Tosun, (İstanbul: Risale Yayınları, 1991), 226.

55/674), Muâviye'ye “*Selam sana ey kral!*” diyerek seslenmiş, Muâviye bu hitaptan rahatsız olup kendisine “*Müminlerin Emiri*” denmesini istemiştir. Ancak Sa'd, “*Vallahi! Ben bu makamı senin elde ettiğin şekilde elde etmeyi istemezdim*” diyerek doğrudan eleştiride bulunmuştur.²¹³ Bu tepkiler üzerine Muâviye, yönetimini meşrulaştıracak politikalar geliştirme yoluna gitmiştir.

Muâviye, hilafetin Kureyş'e ait olduğunu savunmuş ve bu görüşünü Hz. Peygamber'in Kureyş kabilesine mensup olmasıyla temellendirmiştir. Emevîlerin de aynı soydan geldiğini belirterek hilafet üzerindeki haklarını vurgulamıştır.²¹⁴ Yönetimini kamuoyunda meşrulaştırmak amacıyla hutbelerinde ve meclis konuşmalarında kader anlayışına atıfta bulunmuş, iktidarının Allah tarafından takdir edildiğini söylemiş, ayrıca maddi nimetler vaad ederek halkın rızasını kazanmaya çalışmıştır.²¹⁵ Bazı çağdaş yazarlar, Muâviye'nin bu kader vurgularını Cebrî inancın temeli olarak değerlendirmiş ve onun siyasetinde yöneticilere itaati Allah'a itaate, isyanı ise Allah'a isyana eşdeğer gördüğünü iddia etmişlerdir.²¹⁶ Diğer bazı araştırmacılar ise Emevîlerin dini referansları dönemin şartlarında araçsallaştırdığını kabul etmiş; ancak Cebrî görüşün tüm Emevîlerce resmî ideolojiye dönüştüğü fikrine karşı çıkmışlardır. Onlara göre bu anlayış, kader tartışmalarının etkisiyle zamanla siyasi eleştirilerin genelleştirilmesine neden olmuştur.²¹⁷ Muâviye'nin bu tür söylemleri muhalefet tarafından tepkiyle karşılanmış, dini değerleri siyasi çıkarlar için kullanmakla eleştirilmiştir. Bir gün, “*Allah halifeleri seçti ve onlara güzellikler verdi. Onları ateşten korudu. Cenneti vacip kıldı. Onların yardımcıları da Şam ehlidir*” dediği vakit Ali taraftarı Sa'sa' b. Suhân (ö. 50/670) ona, “*Halifelik ne zamandan beri zorla alınan bir makam olmuştur? İnsanları kandırarak ve hile ile yönetmek 'halifelik' değildir*”²¹⁸ diyerek karşı çıkmıştır. Râşid Halifeler ise yönetim anlayışlarında kendilerini

²¹³ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (İbnü'l-Esîr), *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Hajar Yayın Dağıtım, t.y.), III: 417.

²¹⁴ Mehmet Saîd Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy 3-4 (1978): 84, 87; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1986), 614.

²¹⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 337; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), I: 87, 118, 121.

²¹⁶ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 113; Musa Bağcı, “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II sy 4 (2000): 106.

²¹⁷ Adnan Demircan, *Emevîler*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 108.

²¹⁸ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd ez-Ziriklî, 1. bs. (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1996), V: 215.

Allah ve Resulü'nün emirleriyle sınırlandırmış, sadece iyilikte itaat edilmesini ve yanlışlarında düzeltilmelerini istemişlerdir.²¹⁹ Halkı dünyevi menfaatlerle değil ahlâki sorumlulukla yönetmişlerdir. Gerçi Hz. Osman (ö. 35/656) da hilafete Allah'ın dilemesinin bir sonucu olarak geldiğini belirtmiş²²⁰ ama sorumluluk bilinci ile eleştirilere açık olmuş ve idaredeki hatalarını telafi etmeye çalışmıştır. Fakat Muâviye'nin hilafete bakışı Ömer b. Abdülazîz gibi bazı halifeler dışında sonraki Emevî halifelerinin birçoğu tarafından da benimsenmiş, bu anlayış zamanla hatalı uygulamaların örtbas edilmesini sağlayan bir araca dönüşmüş ve neticede dinin siyaset uğruna istismar edilmesine zemin hazırlamıştır.

Muâviye, Hz. Hasan'dan yönetimi devraldıktan sonra hac için gittiği Medine'de halka hitaben yaptığı hutbesinde şu ifadeleri kullanmıştır:

*"...Allah'a yemin ederim ki yönetimin başına geçtiğim zaman bu durumuma sevinmediğinizi biliyordum. Ben kalbinizdeki duygulardan haberdarım. Ancak şu kılıcımı kullanarak yönetimi ele geçirdim. Kendimi (yönetimde) Ebû Bekir gibi davranmaya zorladım ama bunu yapamayacağımı anladım. Ömer gibi olmak istedim, nefsimin bundan kaçtığını gördüm, bunu yapamayacağımı anladım. Osman'ın yolundan gitmeye gayret gösterdim, nefsim bunu da yapamadı. Ebû Bekir, Ömer ve Osman gibileri nerede? Onların yaptıklarını kim yapabilir, Heyhat! Onlardan sonra hiç kimse onların fazilet ve üstünlüğüne ulaşamaz. Allah'ın rahmet ve hoşnutluğu onların üzerine olsun. Yalnız ben kendimi, hem benim hem de sizin için yararlı olacak bir yola sevkettim. Herkes için bu yolda güzelce yemek ve güzelce içmek vardır. Gidişat dürüst olup itaat güzel olunca herkes halinden memnun olacaktır. Beni en hayırlınız olarak görmeseniz de ben sizin en hayırlınızım. Allah'a yemin ederim ki kılıcı olmayana kılıç çekmeyeceğim. Bildiklerinizden her kim bana karşı ileriye çıkarsa ben onu kulak ardı ederim. Bütün haklarınızı yerine getirmedigimi gördüğünüzde, yerine getirmiş olduğum haklarınızın bir kısmından ötürü benden memnun olun. Çünkü hak, yumurta içindeki yavru gibidir. Sel geldiğinde her şeyi silip yok eder. Ama su az miktarda geldiğinde ihtiyacı karşılar, fitneden sakınır. Çünkü fitnekarlık geçimi ve hayatı bozar. Nimeti bulandırır. Ümmetin kökünün kazınmasına sebep olur..."*²²¹

Muâviye b. Ebî Süfyân bu konuşmasında yeni dönemde benimsediği siyaset anlayışını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Konuşmanın içeriği incelendiğinde, başlangıçta Râşid

²¹⁹ Vâkıdî, *Kitâbu'r-Ridde*, 82.

²²⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V:141; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), I: 61.

²²¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 55.

Halifeler'in yönetim anlayışına bağlı kalma yönünde bir irade gösterdiği; ancak zamanla bu çizgiyi devam ettiremeyip siyasetinde önemli değişikliklere gittiği görülmektedir. Muâviye, “asi olunmadıkça özgürlük ve yeme içmede ortaklık” ilkesiyle özetlenebilecek bir yönetim tarzını benimsemiş, bunun nedenini halkın Râşid Halifelerin modeline dair beklentilerini karşılayamamasıyla açıklamıştır.²²² Ona göre toplumsal yapı değişmiş, sahabe kuşağı büyük ölçüde hayata veda etmiş ve yeni nesil, dini hassasiyetlerden çok dünyevi çıkarlarla öne çıkmıştır. Bu durum Muâviye'yi mevcut şartlara uygun yeni bir yönetim tarzı geliştirmeye yöneltmiştir. Lâkin bu değişim, onun siyasi çizgisinden tamamen kopması olarak değil dönemin şartlarına uygun bir siyasetin yeniden yapılanması olarak değerlendirilmelidir. Nitekim 642 yılında fethedilen Mâhân bölgesinin ileri gelenlerinden Dînâr adlı kişinin Kûfe'ye gelerek “*Kûfeliler cimrilik, hıyanet, hile ve darlık gibi kötü huylara sahip olmuştur*”²²³ sözleri, halkın ahlâki yapısındaki değişimi ve toplumsal dönüşümü yansıtan önemli bir örnektir. Bu tür rivayetler, Muâviye'nin siyaset anlayışındaki değişimin ardındaki toplumsal dinamikleri anlamada değerli ipuçları sunmaktadır.

Muâviye'nin hutbesi üzerinden siyaset anlayışını değerlendiren Câbirî, onun politikalarını “liberal demokrasi” kavramıyla ilişkilendirerek yönetim anlayışını şöyle özetlemiştir: Muâviye hilafeti zorla aldığını kabul etmiş, ancak verdiği sözleri tutacağını taahhüt etmiştir. Seleflerinin izinden gitmeyeceğini belirtmiş, yönetimini dünyevi nimetler üzerine kuracağını ifade ederek halkına iktidar nimetlerine dayalı bir sözleşme önermiştir. Fitne ortamının ekonomik istikrarsızlığa yol açtığını görerek halkı biata çağırmış ve iktisadi menfaatleri siyasi istikrarın temeli olarak sunmuştur. Siyasi ve dini açıdan önceki halifelerle kıyaslandığını bildiği için seleflerinin yönetim anlayışıyla aynı çizgide hareket edeceği yönünde bir vaatte de bulunmamış, onun yerine iyi bir yönetici olacağı mesajını vermiştir. Bu durum hilafete yüklenen manevi anlamı dönüştürmüş, yöneticilik yeteneği ön plana çıkmıştır.²²⁴ Sonuç olarak iktidarın dayandığı unsurlar değişmiş, muhalefete karşı şiddet, siyasi rüşvet olarak verilen makamlar, camilerde

²²² M. Bahaüddin Varol, “Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 3, sy 6 (2005): 209.

²²³ Hz. Ömer zamanında Mâhan'ın fethinde kendisiyle akdedilen Dinar'ın o dönem Müslüman toplumu ile Muaviye dönemi Müslüman toplumunu karşılaştırması için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III: 22-23.

²²⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yay., 1997), 464.

şairlerin yürüttüğü propaganda yöntemleri belirginleşmiştir.²²⁵ Oysa Hz. Peygamber, amaç uğruna ahlâki olmayan araçları reddetmiş, her şartta doğruluk ve adaleti esas almıştır. Onun ve Râşid Halifelerin dönemini farklı kılan da bu ahlâki yönetim anlayışı olmuştur. Zira amaca ulaşmak için her yolun meşru görülmesi, Nebevi yönetim anlayışıyla bağdaşmamaktadır.²²⁶ Bununla birlikte Muâviye'nin yönetimi tamamen din dışı görülmemelidir. Her ne kadar bazı uygulamaları eleştirilmişse de birçok tarihçi, onun siyasetini bütünüyle dine aykırı saymamıştır. Medine'de verdiği hutbede Kur'an ve Sünnet'i hiçe saydığını ifade etmemiştir. Bilakis fitneden kaçınılması çağrısı, yönetimin dinle bağlarını koparmadığını göstermektedir.²²⁷ Bu durum, dinin siyasetinde tamamen dışlanmadığını, pragmatik şekilde yorumlandığını ve İslâmi değerlere faydacı yaklaşıldığını ortaya koyar. Ancak bu tutumu, onu çıkar temelli siyasetle ilişkilendiren eleştirilere açık hale getirmiştir. Bazı yorumlarda siyaseti Makyavelizm ile özdeşleştirilmiş, amaca ulaşmak için her yolun meşru görüldüğü öne sürülmüştür.²²⁸ Fakat Muâviye'nin siyaseti sadece çıkar odaklı olarak değerlendirilmemelidir. Bu, dönemin toplumsal ve idari koşullarını ihmal eden eksik bir analiz olur. Nitekim yönetimi sırasında iktidar nimetlerinden faydalanmak isteyen yeni bir bürokratik elit ortaya çıkmış, bu süreçte Hristiyan kökenli Sarcunî ailesinin mali alandaki tecrübelerinden yararlanılmıştır.²²⁹ Bu örnek dönemin bürokratik yapısında yaşanan dönüşümün ve Muâviye'nin pratik idari gerekliliklere dayalı yönetim tarzının bir göstergesidir.

Muâviye b. Ebî Süfyan'ın siyaset anlayışı, sahip olduğu yönetsel kabiliyetler ve kişisel özellikler çerçevesinde şekillenmiştir. Hilafeti güç kullanarak ele geçirmesi eleştirilse de dönemin kaynaklarında onun ehliyetli ve liyakatli bir yönetici olduğu vurgulanır. Tarihçi Mes'ûdî, Muâviye'nin günlük yaşamını planlama ve devlet işlerini yürütme biçimini ayrıntılı şekilde aktarır.²³⁰ Bazı kaynaklar ise onun hitabeti, siyasi zekâsı, hoşgörüsü ve cömertliğine dikkat çeker.²³¹ Muâviye, muhaliflerini doğrudan baskıyla değil daha çok

²²⁵ Vecdi Akyüz, "Emevîlerin Kuruluş Devrinde İslâm Amme Hukukunun Gelişmesi", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), 85.

²²⁶ Öz, "Siyasî Muhalif Modeli Olarak Hz. Muhammed", 63.

²²⁷ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 466.

²²⁸ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II:230.

²²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 11; Fahamettin Başar, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), II: 569.

²³⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Daru'l- Ma'rife, 1983), II: 39.

²³¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 238; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 121-123 .

yumuşak ve kapsayıcı yöntemlerle etkisiz hâle getirmiştir.²³² Bilhassa kamu kaynaklarını kullanarak halkın desteğini kazanma yolunu tercih etmiş, bunu “*Bir savaş bundan daha fazlasına mal olur*”²³³ sözüyle gerekçelendirmiştir. Bu anlayış, onun faydacı siyasetinin ve Emevî tarzı yönetimin belirgin bir göstergesi olmuştur. Görüleceği üzere Muâviye, muhaliflerini kazanmak adına siyasetinde öncelikle ılımlı bir politika izlemiştir. Halkla doğrudan iletişim kurarak talepleri dinlemiş, uzlaşma odaklı bir yaklaşım sergilemiştir. “*İnsanlarla aramda asla koparmayacağım bir dostluk bağı vardır. Eğer onlar bu bağı gererlerse ben gevşetirim, gevşettiklerinde ise ben asılırım*”²³⁴ sözü bu yaklaşımını yansıtır. Ayrıca muhalefete karşı hoşgörülü bir sınır çizmiş, “*Mülkümle arama girmedikçe kimin ne söylediği beni ilgilendirmez*”²³⁵ diyerek eleştirilere açık bir tavır sergilemiş, siyasetinde muhalefete müdahale sınırlarını belirlemiştir.²³⁶

Muâviye, reel politiği esas alan bir yönetim anlayışı benimsemiştir. O, değişen şartlara hızla uyum sağlayarak hedeflerine ulaşmayı amaçlamıştır. Katı ve tutucu bir siyaset anlayışından uzak durmuş, siyasi krizleri saplantı hâline getirmeden esnek politikalarla aşmaya çalışmıştır. Ancak bu esnek yaklaşımı siyasetinde çelişkili uygulamalara neden olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Örneğin Horasan’a gönderdiği Vali Ubeydullah b. Ziyâd’a (ö. 67/686) adaletli olmasını tavsiye ederken²³⁷ Vali Ziyâd b. Ebîh’e (ö. 53/673) gerektiğinde sert ve otoriter bir yönetim sergilemesini emretmesi,²³⁸ bu çelişkiye işaret etmektedir. Fakat Muâviye’nin siyasetteki farklı tutumları, dönemin toplumsal ve siyasi koşulları göz önünde bulundurulduğunda bir çelişki değil pragmatik uyum arayışı olarak da değerlendirilebilir. Zira ziyaretine gelen Basra heyetinden Ziyâd hakkında aldığı eleştirel ve olumlu bilgiler üzerine ona yazdığı mektupta tek bir yönetim tarzına bağlı kalınmaması gerektiğini belirtmesi, yönetimde esneklik ilkesini benimsediğini ortaya koymaktadır. “*İktidarın sağladığı nimetlere nankörlük edenler ve bu nimetlerin ellerinden gitmesini isteyenler dışında herkesle anlaşabilir ve onları yönetebilirim*”²³⁹ şeklindeki sözü ise

²³² Osman Nuri Dural, “Muâviye Bin Ebî Süfyan’a Yöneltilen Eleştiriler” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 56.

²³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII: 13.

²³⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I: 9; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, V: 28; İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, V: 112.

²³⁵ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, V: 336.

²³⁶ Başar, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, IX: 519.

²³⁷ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, V: 401.

²³⁸ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, V: 98.

²³⁹ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, V: 99.

faydacı bir siyaset anlayışının ifadesidir. Bununla birlikte her yönetici gibi Muâviye de öncelikle gücü değil ikna ve diyalogu öncelemiş; lâkin devletin bekası söz konusu olduğunda siyasetin hileli yollarına başvurmaktan da çekinmemiştir. “*Dilimle, Ziyâd’ın kılıcıyla kazandığından daha fazlasını elde ettim*” sözü de bu faydacı siyasetin özeti niteliğindedir. Öte yandan izlediği siyaset açısından Muâviye’nin seleflerinden farklı olduğunu ayrıca belirtmek gerekir.²⁴⁰

Muâviye’nin siyaset anlayışına dair çizilen genel çerçeve yukarıdaki gibidir. Ancak onun siyaset anlayışını gereği gibi ortaya koyabilmek için iktidarını koruma ve sağlamlaştırma sürecinde rakip ve muhalif unsurlara karşı izlediği siyasi yöntemlere de değinmek gerekir. Zira Muâviye, izlediği bu yöntemler sebebiyle çeşitli suçlamalara maruz kalmıştır. Bu yöntemlerin başında, devlet otoritesini sağlamlaştırmak amacıyla yetkin bir bürokratik kadro oluşturması gelir.

Muâviye, ehliyetli ve liyakatli yöneticilere önem vererek Amr b. el-As (ö. 43/664), Muğîre b. Şu’be (ö. 50/670), Ziyâd b. Ebîh gibi isimleri görevlendirmiştir. Bu valiler, Hâricîler ve Ali taraftarlarının muhalefetini bastırarak devletin devamlılığını temin etmişlerdir. Kûfe Valisi Muğîre, ılımlı yaklaşımıyla muhalefete sınırlı ifade alanı tanımıştır. Buna karşılık Ziyâd b. Ebîh, baskıcı ve sert yönetimiyle öne çıkmıştır.²⁴¹ Fakat Ziyâd’ın sert politikaları Muâviye’nin bilgisi dâhilindedir;²⁴² çünkü Muâviye, onu bürokratik kadroya alarak sadece siyasi değil asayiş sorunlarını da çözmeyi hedeflemiştir.²⁴³ Muâviye, valilerinin baskıcı politikalarını çoğu zaman görmezden gelmiş, bu nedenle eleştirilmiştir. Özellikle Ziyâd gibi valilerin sert uygulamalarını, otoritesinin zedelenmesini önlemek amacıyla görmezden gelmiştir. Örneğin Ziyâd’ın yönetimi, İslâm’ın bilinen hükümleriyle bağdaşmayan uygulamalar içermektedir. Ziyâd, Basra ve Irak genelinde düzeni sağlamak için yargı sürecini hiçe sayarak doğrudan infazlar gerçekleştirmiş, gece yasağını ihlal eden bir bedeviye öldürtmüş, zan üzerine hareket ederek suç işlemesi muhtemel görülen birçok kişiyi hapsedirmiştir.²⁴⁴ Ancak Ziyâd’ın sert yönetimi halk arasında korkuya yol açsa da kamu düzenini sağlama

²⁴⁰ Dural, “Muâviye Bin Ebî Süfyan’a Yöneltilen Eleştiriler”, 117.

²⁴¹ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, VII: 99.

²⁴² Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, V: 98.

²⁴³ M. Abdullatif Abduşşâfi, *el-Âlemü’l-İslâmî fî’l-Asri’l-Umevî* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2008), 109.

²⁴⁴ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, V: 172; Taberî, *Târihu’t-Taberî*, V: 219-220.

konusundaki başarısı bazı kesimlerce takdir edilmiştir.²⁴⁵ Zira Ziyâd, kamu düzenini sağladığı gibi kamu mallarını halkın yararına kullanmış, Basra'yı adeta bir “erzak şehri” hâline getirmiştir.²⁴⁶ Dikkat edilirse Ziyâd'ın yönetimi, Muâviye'nin siyaset anlayışıyla örtüşmektedir. Muâviye, halk düzeni bozmadıkça özgürlüklerini kısıtlamamış, Ziyâd da itaat edenlere kamu imkânlarını sunarken isyan edenleri sert biçimde cezalandırmıştır. Bununla birlikte Muâviye, valilerine tam yetki vermemiştir. Yönetimde kontrolü elinde tutmak isteyen bir halife olarak gelen şikâyetler doğrultusunda onları sorgulamış, gerekirse görevden almıştır. Bu bağlamda Basra Valisi Semüre b. Cündeb'in (ö. 65/680) görevden alınması dikkat çekici bir örnektir. Semüre, zekâtını ödediği ve namazını kıldığı hâlde muhalif birini öldürdüğü için halkın tepkisini çekmiş ve bu nedenle Muâviye tarafından görevden alınmıştır. Semüre, görevden alınmasına tepki olarak “Allah, Muâviye'ye lanet etsin! Eğer ona itaat ettiğim kadar Allah'a itaat etmiş olsaydım, ebediyen azap görmezdim”²⁴⁷ diyerek onun uğruna meşruiyet dışı uygulamalara karıştığını ima etmiştir. Benzer şekilde Basra Valisi Abdullah b. Gaylân (ö. 55/674), Dabbeoğullarından bir kişiyi yargılamadan cezalandırdığı için Muâviye tarafından görevden alınmıştır. Bu olayda Muâviye, “Tayin ettiğim valilerime kısas uygulamam mümkün değil; ancak adamınızın diyetini beytü'l-mâl'dan ödeyebilirim”²⁴⁸ diyerek cezayı tazminatla telafi etmeyi tercih etmiş, valisine ise yaptırım uygulamamıştır. Bu olayda Muâviye'nin valisini görevden alması olumlu görünse de İslâm hukukunun gereği olan kısasın uygulanmaması siyasi bir tercihle açıklanmış ve bu durum ahlâki açıdan eleştirilmiştir. Zira Hz. Peygamber, en yakınları söz konusu olduğunda bile adaletten taviz vermemiştir.²⁴⁹ Öte yandan Muâviye'nin bazı valileri görevden alırken Ziyâd gibi sert politikalar yürüten valilere dokunmaması,²⁵⁰ siyasi tutumlarında çifte standart uyguladığı yönündeki eleştirileri doğurmuştur.

Muâviye hilafetinde kendisine rakip olabilecek düzeyde tecrübeli yöneticilerin yetkilerini sınırlamış veya görevden almıştır. Çünkü bu kişilerin devlet yönetiminde sahip oldukları deneyim, düzenin sağlanması açısından avantaj olsa da iktidar hırsı gibi zaafaların

²⁴⁵ Abdulkâdir Selman el-Mûâdaydî, *Vâsıt fi'l Asri'l Umevî* (Bağdat, y.y., 1976), 272.

²⁴⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 222.

²⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 448.

²⁴⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 227.

²⁴⁹ Buhârî, “Hudud”, 12.

²⁵⁰ Mûâdaydî, *Vâsıt fi'l Asri'l Umevî*, 272.

doğurabileceği tehlikeler barındırmaktadır. Muâviye'nin kendi iktidara geliş süreci göz önüne alındığında benzer şekilde başka bir yöneticinin de yönetimi ele geçirme ihtimali her zaman var olmuştur.²⁵¹ Muâviye, iktidarını korumak adına en yakın çevresindekileri bile potansiyel tehdit olarak görmüş, bu kişilerin birleşerek kendisine karşı cephe oluşturmalarını önlemek için kamu imkânlarını dengeli biçimde dağıtarak onları susturmuştur. Ayrıca aralarındaki rekabeti kışkırtarak haset duygularını artırmış, böylece doğabilecek birlikteliği engelleyip siyasi avantaj elde etmiştir. Bu stratejiye örnek olarak Mervân b. Hakem (ö. 65/685) ile Saîd b. Âs'ı (ö. 59/678) dönüşümlü olarak Medine'ye vali atayarak aralarındaki rekabeti körüklemesi gösterilebilir.²⁵² Aynı şekilde Muâviye, muhalefetin güçlü olduğu Irak ve Horasan gibi stratejik bölgelere genellikle Taifli Sakîf kabilesinden valiler atarken kendi ailesi ve kabilesinden olanları gelir bakımından zayıf Hicaz bölgesine yönlendirmiştir.²⁵³ Böylece iktidarını dengelemek ve muhalefeti kontrol altında tutmak istemiştir. Ayrıca Muâviye, Hâricîlerin isyanlarını Ali taraftarlarıyla bastırarak muhaliflerini birbirine karşı kullanmış, bundan hem siyasi hem de askerî olarak faydalanmıştır.²⁵⁴

Muâviye, kamu kaynaklarını müttefiklerini güçlendirmek ve muhalefeti bastırmak amacıyla etkin biçimde kullanmıştır.²⁵⁵ Muâviye'nin kamu kaynaklarını siyasi amaçlarla kullanması, muhalefet tarafından “dünyalık menfaatler karşılığında insanları satın almak”²⁵⁶ şeklinde değerlendirilmiştir. Bu durum, siyasetinde ahlâki sorgulamaları da beraberinde getirmiş, mali uygulamalarında dini hassasiyetleri ihmal etmek, kaynakları taraflı ve keyfî kullanmakla suçlanmasına neden olmuştur.²⁵⁷ Şu rivayet onun döneminde menfaatin siyaset ahlakını nasıl etkilediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Rivayete göre Kûfe eşrafından etkili şahsiyetler olan Ahnef b. Kays (ö. 67/686), Cârîye b. Kudâme (ö. 64/683), el-Cevn b. Katâde el-Abşemî (ö. 75/694), el-Hutât b. Yezîd (ö. 60/680) ve Ebû Menâzil el-Mücâşî (ö. 63/682), Muâviye ile görüşmek için yanına gitmişlerdir. Muâviye, kendisine bağlılıklarını kazanmak amacıyla bu kişilerin her birine yüzer dinar hediye

²⁵¹ Melek Gömbeyaz, “Muâviye b. Ebi Süfyân'ın Muhaliflerini Bertaraf Etme Yöntemleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy 1 (2014): 306.

²⁵² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 172; İbn Abdîrabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, I: 251.

²⁵³ Adem Apak, *Ana Hatları ile İslâm Tarihi-3 Emevîler Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 42.

²⁵⁴ İrfân Aycan, “Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri (41-132/661-750)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 148.

²⁵⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 138.

²⁵⁶ Corci Zeydan, *İslâm Uygarlığı Tarihi*, çev. Necdet Gök, 3. bs. (İstanbul: İletişim Yay., 2013), II: 313.

²⁵⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 138.

ederken Hutât b. Yezîd'e yetmiş dinar vermiştir. Dönüş yolunda kendilerine verilen mükâfatları karşılaştıran grup içinde kendisine yetmiş dinar verildiğini gören Hutât, bu durumu kabul edemeyerek geri dönmüş ve Muâviye'ye bunun sebebini sormuştur. Muâviye'nin Hutât'a verdiği yanıt, siyasetinde menfaatin nasıl bir araç olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır: “*Ben bu adamların dinlerini satın aldım, seni ise dininle baş başa bıraktım ve Hz. Osman hakkındaki görüşünden dolayı sana bu şekilde davrandım.*” Bunun üzerine Hutât, “*Benim de dinimi onlardan satın aldığın gibi satın al*” diyerek Muâviye'ye karşılık vermiştir.²⁵⁸ Muâviye'nin muhaliflere yaptığı mali yardımlar, bazılarınca siyaseten onları satın alma girişimi olarak bazılarınca ümmetin maslahatı için yapılan dini destekleyici ve fitneyi önleyici doğru bir uygulama olarak görülmüştür.²⁵⁹ Muâviye'nin bu uygulamalarına meşruiyet zemini kazandırmak için Hz. Peygamber'in müellefe-i kulûba yaptığı bağışlar örnek gösterilmiş, bu bağlamda halkın desteğini kazanmanın dini bir dayanağı olduğu ileri sürülmüştür.²⁶⁰ Muâviye'nin muhaliflerine yaptığı yardımlar bağlamında onun Ehl-i Beyt'e mali destek sağlayarak onlara karşı özel bir strateji izlediği görülür. Hz. Hasan'ın hilafet talebinden vazgeçmesinin ardından ona her yıl hediyeler göndermiş ve maaşa bağlamıştır.²⁶¹ Aynı şekilde Muâviye, Hüseyin b. Ali'ye (ö. 61/680), Abdullah b. Abbâs'a (ö. 68/687) ve Abdullah b. Ca'fer'e (ö. 80/699) de çeşitli hediyeler ve bağışlar yapmıştır.²⁶² Fakat bu destek, hem Ehl-i Beyt'i koruma imajı vermek hem de onları ekonomik açıdan bağımlı hale getirerek siyasi etkilerini sınırlamak amacı taşımıştır. Zira Muâviye, Hz. Hasan'a, hilafeti teslim alması karşılığında yapmış olduğu anlaşmaya binaen borçlarının ödenmesi, Irak beytülmalinin gelirinin teslim edilmesi, ayrıca beş veya altı milyonluk dirhemlik bir meblağın verilmesi, Fars illerindeki Fesâ ve Dârabcerd şehrinin haracının her yıl kendisine bağlanması taahhütlerini yerine getirmeyerek sözünde durmamıştır.²⁶³ Şayet Muâviye anlaşmadaki sözlerini yerine getirse Ehl-i Beyt'e yardımda bulunma ihtiyacına zaten gerek kalmayacaktı. Öte yandan Muâviye, muhaliflerine kamu görevleri olmamasına rağmen mali yardımlarda bulunmuş, bu yardımlar bireylerin şahsi niteliklerinden ziyade onların

²⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 101.

²⁵⁹ Fehmi Abdülcelîl, “el-Emevîyyûn ve'l-Fey”, *Mecelletü Nedvetü't-Târîhi'l-İslâmî* 7, sy 1 (1989): 72.

²⁶⁰ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb, *el-İstihrâc li Ahkâmî'l-Harâc*, thk. Seyyid Abdullah Sıddîk (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 1405/1985), 25.

²⁶¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 68.

²⁶² İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, XV: 25.

²⁶³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 160.

kabile ve toplumsal çevrelerine nüfuz sağlamak amacıyla yapılmıştır.²⁶⁴ Bu strateji, muhalif grupların etkisini azaltmak için dolaylı bir yöntem olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu yardımlar kamu hazinesinden karşılanmasına rağmen alıcılar bunları hediye olarak görmüş ve geri çevirmemiştir.²⁶⁵ Dikkat çekici olan, benzer uygulamaları yapan muhalif liderlerin Muâviye kadar eleştirilmemiş olmasıdır. Örneğin Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) kardeşi Musab b. Zübeyr (ö. 72/691), Irak'tan getirdiği malları Mekke'de dağıtmıştır.²⁶⁶ Bu örnekler, hem iktidarın hem muhalefetin kamu kaynaklarını siyasi amaçlarla kullandığını, bu davranışlarını ümmetin menfaatiyle meşrulaştırdıklarını göstermektedir.

Muâviye'nin kamu mallarını kullanımındaki tercihler, siyaset ahlakı çerçevesinde önemli tartışmalara yol açmıştır. Şairlere yönelik cömert harcamaları bu tartışmaların merkezindedir. Saray meclislerinde şiire ve şairlere geniş yer ayıran Muâviye, onları ödüllendirmiş, hatta muhalif şairleri mali teşviklerle kendi safına çekmeye çalışmıştır.²⁶⁷ “İrfanınızın çoğu şiirden oluşsun”²⁶⁸ diyerek bu politikayı savunmuş, gelen eleştirilere rağmen uygulamayı sürdürmüştür. Örneğin Ali taraftarı olan Ebû't-Tufeyl en-Kinânî'yi (ö. 100/718) Şam'da ağırlamış, hediyeler sunarak gönlünü kazanmaya çalışmıştır.²⁶⁹ Bu bağlamda Emevîler, Hz. Peygamber'in Ka'b b. Zühre'ye (ö. 26/647) hırkasını hediye etmesi ve Hassân b. Sâbit'in (ö. 54/674) şiir yoluyla İslâm'ı savunmasını teşvik etmesini dayanak göstererek bu uygulamaları meşrulaştırmaya çalışmıştır.²⁷⁰ Ancak bu referansların, siyasi bir politikanın meşrulaştırılması amacıyla araçsallaştırılması, dini hassasiyetlerle bağdaşmamaktadır. Dönemin genelinde lüks ve bolluk kültürü egemen olmuş, kamu mallarından şairlere yapılan bağışlar yalnızca Emevîlerce değil valiler, aristokrat kesimler ve muhaliflerce de sürdürülmüştür.²⁷¹ Dolayısıyla Muâviye'nin bu

²⁶⁴ Muhammed Ferîd b. Abdirezzâk b. Muhammed Kürd Ali, *el-İslâm ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye*, 3. bs. (Dimeşk: y.y, 1968), II: 161.

²⁶⁵ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 452.

²⁶⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 150.

²⁶⁷ Ahmed Muhammed Havfi, *Edebü's-Siyâse fi'l-'Asri'l-Emevî* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1975), 232-236.

²⁶⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şir ve's-Su'arâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1958), I: 149-150.

²⁶⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 215.

²⁷⁰ İbn Kuteybe, *eş-Şir ve's-Su'arâ*, I: 154, 158.

²⁷¹ Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî's-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî* (Kahire: Mektebetü Nahdati'l-Mısriyye, 1939), I: 221.

uygulanması dönemin örfi eğilimleriyle örtüşmektedir ve siyaset ahlakı açısından eleştiriyi açığa çıkarır.

Muâviye, Şamlı taraftarlarına maaş ve erzakta öncelik tanırken muhaliflere karşı ekonomik yaptırımlar uygulamıştır. Haricîlerle savaşmayan Ali taraftarlarının maaş ve erzaklarını kesmiş ya da geciktirmiştir.²⁷² Bu politika, muhalefeti zayıflatmayı ve taraftar desteğini pekiştirmeyi amaçlamıştır. Muâviye'nin destekçisi Suriyelilere ekonomik ayrıcalık tanınmasının dine ve hukuka aykırılık teşkil etmediği de öne sürülmüş, seleflerinin de benzer politikalar izlediği iddia edilmiştir.²⁷³ Uygulamayı meşrulaştırmak için Bedir Savaşı'na katılmayan Osman b. Affân ve Talha b. Ubeydullah'a (ö. 36/656) ganimetten pay verilmesi ile Huneyn'de müellefe-i kulûba fazla mal bağışlanması;²⁷⁴ Halife Ömer'in İslâm'a ilk girenlere ve Hz. Peygamber'in akrabalarına öncelik tanınması²⁷⁵ örnek gösterilmiştir. Bu bağlamda Muâviye ve diğer Emevî halifelerinin iktidarlarını destekleyen Şamlıları devlete bağlılıkları ve gösterdikleri fedakârlıklar sebebiyle isyan eden muhaliflerden üstün tutarak kamu imkânlarından öncelikli faydalandırması, dönemin koşulları gereği kaçınılmaz bir uygulama olarak değerlendirilmiştir.²⁷⁶ Fakat bu uygulamanın kamu malının adil kullanımını değil de ayrımcılığı meşrulaştırma çabasını yansıtmaması nedeniyle siyasi etik açısından tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü bu uygulama toplumsal ayrışmayı derinleştirmiş, Emevîler dönemi isyanlarının temel nedenlerinden biri olmuştur.

Muâviye'nin ganimetlerin merkeze gönderilmesini istemesi, iktidar ve servet biriktirme amacı taşıdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.²⁷⁷ Muaviyenin Horasan ganimetlerinin ayıklanarak değerli olanlarının kendisine gönderilmesi emrine karşı çıkan komutan Hakem b. Amr el-Gifârî'nin (ö. 50/670) Allah'a isyan olan yerde mahlûka itaat edilmez diyerek ganimetleri dağıtması, hapsedilmesi ardından vefat etmesi bu eleştirileri güçlendirmiştir.²⁷⁸ Ancak bu tür olayların tekrarlanmaması, sonraki dönemlerde aynı

²⁷² Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.,1987), 444.

²⁷³ Ali Hasenî Harbutlî, *Târîhu'l-Irak fî Zilli'l-Hukmi'l-Emevî* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1959), 417.

²⁷⁴ İbn Receb, *el-İstihrâc li Ahkâmi'l-Harâc*, 26.

²⁷⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 252.

²⁷⁶ Zeydan, *İslâm Uygarlığı Tarihi*, IV: 84-85.

²⁷⁷ Ebû'l'Ala Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilal Yayınları, 1972), 233-36.

²⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, III: 223.

uygulamanın sürmemesi ve başka örneklerin bulunmaması, bu iddiaların Muâviye'yi karalamaya yönelik olabileceğini düşündürmektedir.²⁷⁹

Muâviye'ye yöneltilen en önemli ithamlardan biri, devlete ait toprakların iktidar ailesi ve destekçileri lehine haksız tahsis edilmesidir. Fedek arazisini Mervân b. Hakem'e iktâ etmiş, bu arazi daha sonra diğer Emevî halifelerine miras yoluyla geçmiştir.²⁸⁰ Ayrıca Harre bölgesindeki hurma bahçelerini mülkiyetine kattığı,²⁸¹ ülkenin çeşitli bölgelerindeki savâfi (terk edilmiş) topraklara el koyarak bunları hanedan mensuplarına iktâ ettiği tarihçi Ya'kûbî tarafından aktarılmıştır.²⁸² Bu ithamlara karşılık bazı kaynaklar, Muâviye'nin Fedek arazisini Mervân'a kira (icâre) iktası yoluyla tahsis ettiğini,²⁸³ Şam'daki savâfi toprakların da Arap eşrafına ve bazı Kureyşlilere temlik değil kira yöntemiyle verildiğini belirtmiştir.²⁸⁴ Lehte ve aleyhte rivayetlerin çeşitliliği, kesin bir yargıya varmayı güçleştirse de Muâviye'nin saltanat sistemine geçişle birlikte toprak tasarrufu konusunda öncekilerden farklı bir yol izlediği açıktır. Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler döneminde iktâ sistemi kamu yararı ve İslâm'ın yayılmasını esas alırken Muâviye döneminde öncelik Emevî hanedanı ve destekçilerine verilmiştir.²⁸⁵ Bu anlayış, servetin belirli zümrelerde toplanmasına ve toprakların mülkiyetinin fiilen el değiştirmesine neden olmuştur. Sonraki dönemlerde kiralama süresinin uzamasıyla birlikte bu araziler satılabilir, devredilebilir ve miras bırakılabilir hâle gelmiş; kamu toprakları üzerindeki tasarruflarda suistimallerin önü açılmıştır.²⁸⁶

Muâviye'nin yönetiminde dini unsurları siyasi bir araç olarak kullanması, iktidarını meşrulaştırma stratejisinin temelini oluşturmuştur. Daha önce belirtildiği üzere kader inacını referans alarak hilafetinin meşruluğunu ilahi otoritenin iradesine dayandırmaya

²⁷⁹ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 428.

²⁸⁰ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, çev. Onur Özatağ, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 231.

²⁸¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 277.

²⁸² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. el-Mu'temid Alellah el-Abbâsî (Necef: Murtedaviyya Kütüphanesi, 1358/1939), II: 334.

²⁸³ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bekrî el-Bağdâdî (İbnü'l-Cevzî), *Sîretü ve Menâkıbu Ömer İbni Abdülazîzî'l-Halîfetî'z-Zâhid*, thk. Seyyid Cemîlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 136.

²⁸⁴ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî (İbn Asâkir), *Târihu Medîneti Dimeşk*, thk. Sekîne eş-Şihâbî (Dimeşk: Mecmau'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1986), I: 595.

²⁸⁵ Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII.-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 114.

²⁸⁶ Mustafa Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 59, 103.

çalışması, bu stratejinin en belirgin yönlerinden biridir.²⁸⁷ Hz. Peygamber'in Medine'deki minberini ve asasını Şam'a nakletme girişimi,²⁸⁸ dini sembolleri siyasi otoriteye dönüştürme çabasının somut örneğidir. Ancak bu girişim kamuoyunun tepkisi nedeniyle geri çekilmiştir.²⁸⁹ Aynı şekilde hac emirlerini Ümeyyeoğulları arasından seçmesi, dini bir uygulamanın ötesinde ailesinin itibarını artırma ve Emevîler'in dini hassasiyetlerinin olmadığı şeklindeki eleştirileri bertaraf etme amacı taşımaktadır.²⁹⁰ Muâviye'nin dini hükümler karşısındaki tutumu ise ciddi tartışmalara yol açmıştır. Ziyâd'ı, Hz. Peygamber'in “Çocuk yatak sahibine aittir, zina edene mahrumiyet vardır”²⁹¹ hadisine rağmen kendi nesebine katması, dine aykırı bir tasarruf olarak değerlendirilmiştir. Bu mesele tarih boyunca tartışmalı kalmışsa da hem klasik ulema hem de modern araştırmacılar arasında yaygın kanaat, bu kararın dini hükümlerle çeliştiği yönündedir.²⁹² Öte yandan bu hamlenin, Ziyâd gibi güçlü bir muhalifi etkisizleştirip kendi yönetimine bağlama amacı taşıyan stratejik bir karar olduğu da ileri sürülmüştür.²⁹³

Muâviye'nin yönetim anlayışı, şûra ilkesinin işlevsizleştirilmesi yönündeki eleştirilerle karşılaşmıştır. Gerçekten de bazı kararları tek taraflı almış, bu da şûranın etkisizleştiği izlenimini doğurmuştur. Ancak bu uygulamalar, şûranın tamamen ortadan kaldırıldığı anlamına gelmemektedir. Muâviye, şûrayı önceki halifelerden farklı olarak daha dar bir çerçevede, kendi seçtiği kimselerle istişare etmek üzere yeniden şekillendirmiştir. Bazı konularda halkın temsilcilerinin görüşlerine dolaylı biçimde başvurmuş, bu temsilcilerin talepleri doğrultusunda valilerle ilgili idari tasarruflarda bulunmuştur.²⁹⁴ Oğlu Yezîd'e ve bazı valilere verdiği öğütler, halkın taleplerine kulak verilmesini ve kamu düzeninin

²⁸⁷ Abdulnasır Süt, “İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma'bed el- Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî” (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 77.

²⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 81.

²⁸⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 470.

²⁹⁰ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 151-152; İsa Riyâd, *en-Nizâ Beyne Efrâdi'l-Beyti'l Ümeviyye Devruhu fi Sükûti'l-Hilâfeti'l-Emevîyyeti*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru Hassân, 1985), 56.

²⁹¹ Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (İbn Hacer), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1407/1987), XIII: 172.

²⁹² Muâviye'yi bu konuda eleştirenlerle mazur görenlerin öne sürdüğü deliller için bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Risaletü Benî Ümeyye*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1385/1965), 124; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 135; Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 214-215; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 221, 445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 28; Muhammed Tahir Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan (İstanbul: İklim Yay., 1988), 249.

²⁹³ Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, III: 14-16.

²⁹⁴ Basra valisi Abdullah b. Amir'i azletmesi için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 213.

sağlanmasını hedeflemiştir.²⁹⁵ Ona göre halkın sesine belirli ölçüde kulak vermek, toplumsal gerginliği azaltmanın ve isyanları önlemenin en az maliyetli yoludur. Bu çerçevede, Muâviye döneminde şûra ilkesi tamamen terk edilmemiş; fakat muhalefetin dahil edilmediği, sınırlı ve seçmeci bir yapıya bürünmüştür. Bu durum, istişarenin ruhuna aykırı bir biçimde uygulanmasına yol açmıştır. Sonuç olarak şûra ilkesi Muâviye tarafından korunmuş gibi görünse de işlevselliği kısıtlanmış, siyasi meşruiyetin sadece destekçi çevreler üzerinden tesis edilmeye çalışıldığı bir yapıya dönüşmüştür.

Muâviye'nin muhalefeti etkisizleştirmek için başvurduğu yöntemlerden biri, durmuş fetihleri yeniden başlatarak muhalif gücü cihada yönlendirmek olmuştur. Bu strateji, dış başarılarla içteki adaletsizlikleri örtbas etmekle eleştirilmiştir. Eleştirilere göre Muâviye, fetihleri sadece muhalefeti uzaklaştırmak ve kendi iktidarını güçlendirmek için bir araç olarak kullanmıştır.²⁹⁶ Ancak bazı tarihçiler, bu politikayı dönemin karışık yapısı içinde zorunlu bir istikrar hamlesi olarak değerlendirir. İç savaşların yıpratmış toplumda fetihlerin birleştirici etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğini savunurlar.²⁹⁷ Yine de bu yaklaşım, Muâviye'nin fetihlerden elde ettiği güç ve kaynakları sadece destekçilerine tahsis etmesini ve muhalifleri dışlamasını haklı kılmaz. Bu bağlamda Muâviye, Hz. Peygamber'in zaferlerden iç siyasette yararlanma yöntemine benzer bir çizgi izlemiştir,²⁹⁸ ancak kazanımları adaletle değil ayrımcılıkla dağıtmıştır. Fetihlerde can veren muhaliflerin bu paydan mahrum bırakılması, siyasi etik açısından ciddi bir sorundur. Bu nedenle uygulama, muhalefetin sert tepkisini çekmiş ve toplumsal huzuru zedelemiştir.

²⁹⁵ Yezîd b. Muâviye'ye nasihatı için bkz. "...*Irak halkına dikkat et! Senden her gün bir valiyi azletmelerini isterlerse onu azledip onlardan uzaklaştır. Zira bir valinin azledilmesi yüz bin kılıcın çekilmesinden daha hafiftir...*" İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 129.

²⁹⁶ Zeydan, *İslâm Uygarlığı Tarihi*, IV: 93.

²⁹⁷ Muhammed Ahmed Hilmî, Muâviye'ye yönelik suçlamayı şu gerekçelerle kabul etmemektedir. Muâviye'yi eleştirenler İslâm devletinin sadece Irak ve Horasan coğrafyasından ibaret olmadığı gerçeğini bütüncül bir değerlendirme yapmadan bilinçli/ bilinçsiz bir şekilde atlamaktadırlar. Bu bölge halkları dâhil toplumun genel kesiminin- bazı istisnalar dışında- Muâviye'nin yönetimine fitne ardından, gönüllü veya gönülsüz de olsa istikrar ve düzen adına bağlandıklarını veya en azından karşı olmadıklarını unutmaktadırlar. Muâviye döneminde fetihlere yeniden başlanmasına rağmen Ali taraftarlarıyla Hâricîlerin muhalefet hareketlerine devam ettikleri görmezden gelinmektedir. Şayet iddia ettikleri gibi Muâviye, sırf muhalefetin enerjisini boşaltmak için fetihlere giriştiyse bu isyan hareketlerinin nasıl açıklanacağı merak konusudur. Bu nedenle suçlamalar geçerliliği noktasında sınırlıdır. bkz. Hilmî, *el-Hilâfe ve'd-Devle fi'l-Asri'l-Emevî*, 210-213.

²⁹⁸ Cemîl Abdullah Mısıri, "el-Fütûhât beyne Devâfihâ'l-İslâmiyye ve Deâvî'l-Müsteşrikîn", içinde *Mecelletü el-Menhel*, 50, sy 471 (Mayıs 1989): 7.

Muâviye'ye yöneltilen en ağır suçlamalardan biri, iktidar hırsıyla öldürülmesi haram olan kişilerin gayrimeşru yollarla ortadan kaldırılmasıdır. Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd'in halk nezdindeki itibarı ve Yezîd'e rakip olma ihtimali, Muâviye'yi tedirgin etmiş, bu nedenle onu Humus'taki Zimmî reisine zehirlettiği iddia edilmiştir.²⁹⁹ Benzer şekilde Hasan b. Ali'nin (ö. 50/670), eşi Câ'de bt. Eş'as b. Kays aracılığıyla zehirlendiği ve bu planın arkasında Muâviye'nin olduğu öne sürülmektedir.³⁰⁰ Ancak bu iddialar, sağlam ve tarafsız delillerden yoksundur. İslâm hukukunda delil ve şahitlik esastır. Dolayısıyla isnatlar kesinlik taşımadıkça Muâviye'yi suçlu ilan etmek hukuki değildir. Bu rivayetlerin, iç savaş sonrası zihinsel ayrışmaların sürdüğü bir dönemde ortaya çıkmış olması da dikkatle değerlendirilmelidir.³⁰¹ Ayrıca Muâviye'nin, liyakat sahibi valilerle çalıştığı bilinmektedir. Amr b. el-Âs, Muğîre b. Şû'be ve özellikle ülkenin yarısını yöneten Ziyâd b. Ebîhi³⁰² gibi isimler, Abdurrahman'dan çok daha güçlü siyasi figürlerdi. Eğer Muâviye, güçlü yöneticileri tehdit olarak görseydi, öncelikle bu isimleri hedef alması beklenirdi. Hasan b. Ali'nin öldürülmesiyle ilgili rivayetlere gelince, her ne kadar o dönem koşullarında Muâviye'nin en güçlü siyasi rakibi olarak görülse de Hasan'ın halifeliği barış yoluyla devretmiş ve siyasetten uzak durmayı tercih etmiş olması, onun artık doğrudan bir tehdit oluşturmadığını göstermektedir. Bu nedenle Muâviye'nin onu sadece muhalif bir figür olduğu için öldürttüğü iddiasına temkinli yaklaşmak gerekir. Buna karşılık, Hucr b. Adî'nin idamı doğrudan muhalefeti bastırmaya yönelik bir örnek olarak daha somut ve dikkat çekicidir. Bu olay, ayrıca ele alınması gereken ciddi bir siyasi vaka niteliğindedir.³⁰³

Muâviye'nin kabileler arası çekişmeleri siyasi çıkarları doğrultusunda kullandığı ve bu süreçte tarafsızlık ilkesini ihlal ettiği iddia edilmektedir. Rivayetlere göre onun döneminde Arapların güneyli (Kelbliler) ve kuzeyli (Kaysîler) kolları arasında sürekli bir gerilim yaşanmıştır.³⁰⁴ Tarihçilere göre Muâviye, Kelb kabilesine yakınlık kurmak

²⁹⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 117-118; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 228. (Daha sonra kaynaklarda Urve b. Zübeyr'e atfedilen bir rivayette, "*İbn Usâl'ın babasını öldürdüğünü öğrenen oğlu Hâlid b. Abdurrahman Hums'a gitmiş ve İbn Usâl'ı öldürmüştü. Hâlid b. Abdurrahman yakalanıp Muâviye'ye götürüldüğünde Muâviye onu birkaç gün hapsedmiş, fakat sonra İbn Usâl'ın diyetini ödeterek serbest bırakmıştı*") şeklinde bilgiye yer verilmektedir. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III: 395.

³⁰⁰ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Muhammed Sakr (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1407/1987), 42.

³⁰¹ Şefaettin Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 307.

³⁰² İbn Abdîrabbih, *el-İkdul-Ferîd*, I: 76.

³⁰³ "Hucri b. Adî'nin Muhalefeti" adlı başlığa bkz.

³⁰⁴ Henri Lammens, "Muâviye", içinde *İslâm Ansiklopedisi* c. 8 (İstanbul: MEB Yayınları, 1979.), 441.

amacıyla Kelbli eşi Meysûn bt. Bahdel ile evlenmiş, maaş dağıtımında Yemenli kabilelere öncelik tanımış, Kayslıları ise geri planda bırakmıştır.³⁰⁵ İsfahânî'ye göre Muâviye başlangıçta sadece Yemenîlere maaş vermiş, Adnânîlerin zayıflamasıyla birlikte bu politikayı değiştirerek Kayslılardan dört bin kişiyi maaş sisteme yeniden dâhil etmiştir.³⁰⁶ Ancak bu örnekler incelendiğinde, Muâviye'nin Kelbli eşiyle evliliğinin tarafgirlikten çok kuzeyli bir Emevî olarak kabileler arası dengeyi sağlama amacı taşıdığı anlaşılır.³⁰⁷ İsfahânî'nin rivayeti tutarsızdır; zira maaş divanı Hz. Ömer döneminde kurulmuş olup Kayslıların bu sistemden gelen kazanılmış hakları vardır.³⁰⁸ Üstelik Muâviye'nin Kayslılara yönelik maaş kesintisinin gerekçesi açık değildir. Hz. Ali'ye karşı savaşta destek aldığı bu kabileyi tamamen dışlaması siyaseten tutarsız görünmektedir. Nitekim Büsr b. Ertât el-Âmirî ve Abdullah b. Kays el-Câsî gibi Kayslı komutanların ordu ve donanmadaki etkin rolleri, bu iddiayı zayıflatmaktadır.³⁰⁹ Bu durumda İsfahânî'nin Kayslıların tamamen dışlandığına dair rivayeti temelsiz kalmaktadır. Muâviye, asabiyetin olumsuz sonuçlarını bilen bir lider olarak kabileler arasında sert ayrımlar yapmamış, Hz. Ömer'in denge siyasetini benimsemeye çalışmış, Hz. Osman gibi yönetimi tamamen Emevîlerle doldurmaktan kaçınmıştır.³¹⁰ Ancak Muâviye'nin Ümeyyeoğullarını yönetimde geri planda tutması onların devletle bağına zayıflatmış, Yezîd'i veliaht ilan etmesi ise Süfyânîler ile diğer Emevî kolları arasındaki gerilimi derinleştirmiştir.³¹¹ Sonuç olarak Muâviye'nin belirli bir kabileye ayrıcalık tanımaktan ziyade asabiyeti kendi siyasi çıkarları doğrultusunda sınırlı biçimde kullandığı söylenebilir. Onun için Arap asabiyeti, hem Arapların yönetimdeki ayrıcalığını sürdürme hem de bu ayrıcalığı Emevî hanedanının iktidar hedefleri için araçsallaştırma anlamı taşımıştır.³¹²

Muâviye'ye ve genel olarak Emevî yönetimine yöneltilen eleştirilerden biri, sarayda uygulanan protokoller ve lüks yaşam nedeniyle halktan kopuk bir yönetim tarzı

³⁰⁵ Abdülemir Hüseyin Deksen, *el-Hilâfetü'l-Emevîyye*, 1. bs. (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1977), 143-44.

³⁰⁶ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1429/2008), XV: 149.

³⁰⁷ Abdüşşâfi, *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Umevi*, 189.

³⁰⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, III: 295-296.

³⁰⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, IV: 260-261.

³¹⁰ Dural, "Muâviye Bin Ebî Süfyân'a Yöneltilen Eleştiriler", 41.

³¹¹ Muhammed Tayyib Neccâr, *ed-Devletü'l-Emevîyye fi's-Şark beyne Avâmili'l-Binâ ve Meâvili'l-Fenâ* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1962), 20.

³¹² Süheyl Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, çev. Mücahit Yüksel, 2. bs (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2019), 25.

sergilemeleridir. Lüks ve gösteriş içindeki yaşam tarzları doğrudan haram sayılmasa da dünyevileşmeyi teşvik ettiği ve uhrevi değerleri gölgelediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu yargılar, Muâviye ve Emevîlerin yaşam biçimlerinin sade ve takvalı sahabe nesliyle kıyaslanmasına dayanmaktadır.³¹³ Muâviye'nin protokol uygulamalarını savunanlar, bu tutumu devletin kurumsallaşması ve güvenliği için gerekli görürken³¹⁴ eleştirenler, onu halktan uzaklaşmakla suçlamış ve Râşid Halifeler dönemindeki doğrudan iletişim anlayışını hatırlatmıştır. Özellikle Muâviye'nin Bizans etkisindeki şatafatlı yönetim tarzı, saray törenleri, lüks kıyafetleri ve ihtişamlı karşılamaları bu eleştirilerin odağında yer almıştır.³¹⁵ Hz. Ömer'in "*Arabın Kisrâsı*"³¹⁶ nitelemesi bu anlayışı eleştiren duruşun bir göstergesidir. Bununla birlikte Muâviye, farklı bir yönetim anlayışı benimsediğini açıkça ilan etmiş, halkla bağını koparmadığını vurgulamış ve şikâyetlere kulak verdiğini ifade etmiştir.³¹⁷ Buna rağmen Emevî sarayındaki lüks, siyasi hiyerarşi ve otorite algısı özellikle ulema sınıfı tarafından hoş karşılanmamıştır. Ulema, yöneticilerden siyasi sorumluluk, dini adalet ve geleneksel değerlere bağlılık beklemiş, bu beklenti karşılanmayınca toplumda dini rehberlik beklentisi daha çok ulemaya yönelmiştir.³¹⁸ Asıl kırılma ise hilafetten saltanata geçişle başlamıştır. Halifeliğin veliaht yoluyla devredilmesi, zamanla halifeliğin siyasi yönünü ön plana çıkararak dini yönünün arka planda kalmasına neden olmuş, bu durum mevcut siyasi koşullarda halifede bulunması gereken niteliklerin tartışılmasını beraberinde getirmiştir.³¹⁹ Bu dönüşüm halkın halifeye bakışını değiştirmiş, siyasi bir lider olarak görülmesine neden olmuştur. Muâviye sonrası dönemde bu bağ daha da zayıflamış, Emevî yöneticilerinin dini değerlerden uzaklaştığı algısı giderek güçlenmiştir.³²⁰

Muâviye'ye yöneltile en temel eleştiri, hilafeti saltanata dönüştürerek yönetimi Emevî ailesinin mülkü haline getirmesidir. Bu değişim, yalnızca siyasi bir yönelim değil aynı

³¹³ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 167.

³¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 667-668.

³¹⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 531.

³¹⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 155.

³¹⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 28; İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdul-Ferîd*, V: 112.

³¹⁸ M. Ira Lapidus, "İlk Dönem İslâm Topluluklarında Kurumsallaşma", çev. Ahmet Çakin, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (1) (2010): 309.

³¹⁹ Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi I: Kökenler* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 234.

³²⁰ Muhibul Han, *Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri*, ed. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 157.

zamanda İslâm toplumunda köklü bir yönetim değişikliğidir.³²¹ “*Ben hükümdarların ilki, halifelerin sonuncusuyum*”³²² sözüyle Muâviye, bu dönüşümün farkında olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Oğlu Yezîd’e veliahtlık biatini almasıyla birlikte bu dönüşümü fiilen uygulamaya koymuş, böylece halifelik makamı bir ailenin tasarrufuna bırakılmıştır. Bu durum toplumda ciddi rahatsızlığa yol açmış ve özellikle diğer siyasi grupların iktidar umutlarını ortadan kaldırması nedeniyle güçlü bir muhalefeti beraberinde getirmiştir.³²³

Muâviye’nin hilafeti aile yönetimine dönüştürme girişiminin doğurduğu siyasi tepkilerin tam olarak anlaşılabilmesi için Muâviye’nin bu tercihe yönelmesinde etkili olan dönemin şartlarını ve veliahtlık fikrinin nasıl doğduğunu analiz etmek gerekir. Bu mesele sadece Muâviye’nin kararı değil aynı zamanda iktidarla muhalefetin çıkar çatışmasının merkezidir. Bir görüşe göre Muâviye, ümmetin yeniden fitneye sürüklenmesini önlemek adına bu tercihi yapmış, diğer görüşe göre ise asıl amacı iktidarı Emevî ailesinin elinde tutmak ve bunu meşrulaştırmak için fitne söylemini araçsallaştırmaktır. Kaynaklar her iki görüşü de destekleyen unsurlar içerdiğinden dönemin siyaset anlayışını bütüncül değerlendirmek gerekir.

Kur’an’da devlet başkanının nasıl belirleneceğine dair açık bir hüküm konulmamış, Hz. Peygamber de halef tayin etmeden bu yetkiyi ümmete bırakmıştır.³²⁴ Râşid Halifeler farklı yöntemlerle seçilmiş; ancak ortak bir model oluşmamıştır.³²⁵ Bu belirsizlik ve geçmişte yaşanan sorunlar, Muâviye’yi kendi sonrasında doğabilecek krizi öngörmeye zorlamıştır. Zira onun dönemi, görünürde birlik sağlansa da çatışma ihtimallerini barındıran kırılğan bir siyasi zemin üzerindedir.³²⁶ Bu doğrultuda Muâviye, oğlunu veliaht tayin kararını rastgele almamış, “ehl-i hal ve’l-akd” kavramını yeni koşullara göre yorumlamış ve kendi kontrolündeki bu yapının onayıyla Yezîd’i belirlemiştir. İbn Haldûn, “*Muâviye’yi Yezîd’i vasiyet etmeye yönelten asıl sebep, toplumda gözettiği maslahat ve bunun ehlü’l-hal ve’l-akd meclisindekilerin arzularına uygun olmasıydı. Çünkü o dönemde ehlü’l-hal ve’l-akd meclisi*

³²¹ Ebû Muhammed (Ebû’l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *en-Nizâ ve’t-Tehâsüm Fimâ Beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim*, thk. Hüseyin Münis (Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, 1419/1998), 56.

³²² Ya’kûbî, *Târihu’l-Ya’kûbî*, II: 232; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VIII: 135.

³²³ Sâlim, *Tarihu’d-Devleti’l-Arabiyye*, 615.

³²⁴ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “İslâm Kamu Hukuku ve Siyasi Düşüncesinde Veliahd Tayini ve İstihlaf (Kaynak ve Tarihi Süreç Eleştirisi)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (1997): 246.

³²⁵ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alagon (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 49.

³²⁶ Mustafa Sarıbyık, “İslâm Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşıl原因 Sorunları Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Şarkiyat Mecmuası*, sy 23 (2013): 171.

Emevîlerden oluşmaktaydı. Emevîler, Kureyş'in ve bütün Müslümanların (asabiyet yönünden) en güçlüleriydiler. Dolayısıyla başkasının halifeliğine razı olmazlardı”³²⁷ sözüyle Muâviye'nin kararını maslahatı gözeterek ve Emevîlerin gücünü dikkate alarak aldığını belirtir. Ancak bu noktada Muâviye'nin üstün siyasi pozisyonunu meşruiyet aracı olarak kullandığı, sadece Emevîlerden oluşan bir yapının halkın tüm kesimlerini temsil edemeyeceği açıktır. Ayrıca Muâviye, Ebû Bekir'in Ömer'i halife tayin etmesini örnek gösterse³²⁸ de bu kıyas doğru değildir. Çünkü Ömer, Ebû Bekir'in istişareleri sonucunda ve herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan Medine halkının onayıyla halife olmuştur.³²⁹ Üstelik Ömer, Ebû Bekir'in akrabası da değildir.³³⁰ Fakat Muâviye'nin hilafetinin son dönemine gelindiğinde, sahabe kuşağının büyük ölçüde vefat etmiş olması ve Hz. Ömer'in oluşturduğu şûra sistemine dahil olan isimlerin kalmamış olması, halife belirleme sürecinde ciddi bir boşluk doğurmuştur. Bu durum, ehl-i hal ve'l-akd kavramının içerik ve temsil bakımından değişmesine yol açmış, toplumsal meşruiyeti sağlayacak bir seçim zemini büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Yezîd dışında dikkat çeken adaylar arasında Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Hüseyin b. Ali (ö. 61/680) ve Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) gibi isimler yer almasına rağmen bu şahsiyetler arasında bir uzlaşma oluşmamış, her biri diğerine üstünlüğü kabul etmemiş ve toplumsal zemin başka bir isimde birleşmemiştir.³³¹ Bu çok başlılık, güçlü bir adayın ortaya çıkmasını engellemiş ve siyasi dengeyi belirleyen kabile asabiyetleriyle birlikte süreci daha da karmaşık hale getirmiştir. Böyle bir ortamda yapılacak bir seçim, yeni çatışmalara ve toplumsal bölünmelere kapı aralayacaktı. Özellikle fitne dönemini henüz geride bırakmış bir toplum için bu risk oldukça büyüktü. Bu siyasi karışıklık karşısında, Şam halkı Muâviye döneminde elde ettikleri siyasi ve ekonomik ayrıcalıkları koruma refleksiyle hareket etmiş,³³² Emevîler de iktidarın devamı için mücadeleye hazır olduklarını ortaya koymuştur.³³³ Muâviye de bu tabloyu göz önünde bulundurarak “Benim ve onların evlatlarından başka seçenek kalmadı.

³²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 296.

³²⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 153.

³²⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me'arif*, thk. Servet Ukkâşe, 2. Baskı (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1412/1992), 182.

³³⁰ Mehmet Ali Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 136.

³³¹ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 304.

³³² Yusuf Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-Ahdâsilleti Sebekathâ ve Mehhedet lehâ İbtidâ min Fitneti Osman*, 2. Baskı (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 161.

³³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, II: 253; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII: 79; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 604.

Oğlum bana onların evlatlarından daha sevimlidir”³³⁴ diyerek Yezîd’i tercih ettiğini açıkça ifade etmiştir. Yezîd’in veliahtlığına ilişkin yaptığı istişarelerde Muâviye, bilhassa Şam halkının hilafetin kendi ellerinde kalması konusundaki ısrarına tanıklık etmiştir. Bu tutum, Medine’nin önde gelenlerinin biate yanaşmaması karşısında daha da belirginleşmiş, Şamlılar “*Allah’a yemin olsun ki, insanların gözü önünde ona biat etmedikleri sürece buna razı olmayacağız, yoksa boyunlarını vururuz*”³³⁵ diyerek açık bir baskı ve tehdit dili kullanmışlardır.

Veliahtlık düşüncesinin sosyolojik boyutuna bakıldığında ise hilafetin babadan oğula geçmesi Hicaz için yabancı bir uygulama iken Bizans idaresine alışkın Şam halkı ve Sâsânî etkisindeki Iraklılar için daha kabul edilebilirdi.³³⁶ Iraklıların Ehl-i Beyt’e olan bağlılığı, onların Hz. Hasan’a vasiyetsiz biat etmelerinde de kendini göstermiştir.³³⁷ Dolayısıyla Yezîd’e yönelik itirazlar, siyasi ve toplumsal gerekçelere dayanmaktadır.³³⁸ Bu nedenle fitne endişesiyle başka bir aday etrafında uzlaşamayacağı düşüncesi, Muâviye’nin kararını savunmak için kullanılmıştır. Ancak bu savunma, o dönemde yeterli nitelikte başka adayların bulunduğu gerçeğini görmezden gelmektedir. Oysa o sırada istişare yoluyla bir uzlaşa sağlanabilecekken hem iktidarın hem de muhalefetin siyasi hırsları, bu imkânı ortadan kaldırmıştır.

Muâviye’nin Yezîd’i veliaht tayin etme süreci, yalnızca siyasi bir tercih değil aynı zamanda siyaset ahlakı ve muhalefetle ilişkiler bakımından da tartışmalı bir dönemektir. Veliahtlık düşüncesinin ortaya çıkışıyla ilgili kaynaklarda iki temel görüş öne çıkar. Birinci görüşe göre bu fikir ilk kez Muğîre b. Şu‘be tarafından ortaya atılmıştır. Rivayetlere göre Muğîre, Kûfe valiliğinden azledileceğini öğrenince siyasi geleceğini güvence altına almak amacıyla Şam’a gitmiş, Yezîd’le görüşerek ona veliahtlık fikrini aşlamış, ardından Muâviye’ye ümmetin fitneye sürüklenmesini önlemek amacıyla bu öneriyi sunmuştur. Karşılığında da valilik görevini korumuştur.³³⁹ Tarihçi Ya‘kûbî’nin

³³⁴ Ebû Muhammed Ahmed b. A’sem el-Kûfî el-Ahbârî, *Kitâbü’l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1411/1991), IV: 229.

³³⁵ Suyûtî, *Târihu’l-Hulefâ*, 197; İbnü’l-Arabî, *el-Avâsim mine’l-Kavâsim*, 42.

³³⁶ Hasan, *Târihu’l-İslâmi’s-Siyâsî*, I: 447-48.

³³⁷ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, V: 146-147.

³³⁸ İbrâhim Şuût, *Ebâtî’l-Yecibü en Tümhâ mine’t-Târih* (Cidde: Dâru’s-Şurûk, 1989), 234-35; Erol Efiloğlu, “Emevîlerin Dini Siyaseti” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 59.

³³⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I: 186-187; Taberî, *Târihu’t-Taberî*, V: 302.

aktardığına göre Muğîre, bu öneriyi kabul ettirdikten sonra Muâviye'nin kâtibine, “*Öyle bir iş ortaya attım ki, onu kandan başkası temizlemez*”³⁴⁰ demiştir. Bu ifade, onun bu fikrin ileride ciddi siyasi krizlere yol açabileceğinin farkında olduğunu gösterir.³⁴¹ Akkâd da Muğîre'nin bu hamleyi ya valiliğini korumak ya da Muâviye ile Yezîd arasında ihtilaf çıkararak intikam almak amacıyla yaptığı yorumunu yapar.³⁴² Buna karşılık bazı araştırmacılar, Muğîre gibi tecrübeli bir siyasetçinin bu aşamada böyle bir girişimde bulunmasını mantıklı görmemekte, Muâviye'nin de bu oyunu fark edemeyecek kadar saf olmasını gerçekçi bulmamaktadırlar.³⁴³ Fakat Muğîre'nin Kûfe'ye döndükten sonra ileri gelenleri para ve mal ile Yezîd'in lehine etkilemeye çalıştığı; ancak başarılı olamayınca bir heyeti mali teşviklerle Şam'a gönderdiği rivayet edilmektedir. Buna göre heyettekiler, Muâviye'ye Yezîd'in veliahtlığına destek verdiklerini belirtmiş; ancak Muâviye'nin sorularına verdikleri çelişkili cevaplar nedeniyle asıl fikir sahibinin Muğîre olduğu anlaşılmıştır. Bunun üzerine Muâviye, heyetin lideri Musa b. Muğîre'ye, “*Baban bu adamların dinini kaç para satın aldı?*” diye sormuş, o da “*Otuz bin dirhem veya dört yüz dinara*” şeklinde yanıt vermiştir. Muâviye ise “*Dinlerini bir hayli ucuza satmışlar*” diyerek insanların henüz böyle bir değişime hazır olmadığını anlamış ve süreci aceleye getirmemeleri konusunda onları uyarmıştır.³⁴⁴ Eğer bu rivayetler doğruysa Muğîre'nin niyetinin ümmetin maslahatını değil kendi makamını güvence altına almak olduğunu göstermektedir. Nitekim idari görevlerle ilgili bir soruya verdiği “*Posta ile gelen ve ölümünden beter olan azledilme korkusu*”³⁴⁵ cevabı, bu tutumunu açıklar. Batılı araştırmacıların onu, “*insafsız, şöhret düşkününü, ahdine güvenilmeyen fırsatçı*”,³⁴⁶ “*daima yalan söyleyen emirliğinin sonuna kadar çaldıklarından zevk ile faydalanan*”³⁴⁷ biri olarak tasvir etmeleri bu bakışı desteklese de Hucr b. Adî hadisesinde “*Muâviye için ahiretimi yakamam*”³⁴⁸ diyerek siyasi baskılara karşı ahlâki bir çizgide durduğunu göstermesi, onun tümüyle menfaatçi bir karakter olmadığını da düşündürmektedir. İkinci görüşe göre ise veliahtlık fikri

³⁴⁰ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 220.

³⁴¹ Henri Lammens, “Muğîra b. Şu'ba”, içinde *İslâm Ansiklopedisi* c. 8 (İstanbul: MEB Yay., 1979), 451.

³⁴² Abbas Mahmud Akkâd, *Muâviye b. Ebî Süfyan fi'l-Mizân* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1993), 31.

³⁴³ Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 154.

³⁴⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 303; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 505.

³⁴⁵ İbn Abdîrabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, I: 78.

³⁴⁶ Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 29, 65.

³⁴⁷ Julius Wellhausen, *Târihu'd-Devleti'l-Arabiyye*, çev. Muhammed Abdülhâdî (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve'n-Neşr, 1958), 111.

³⁴⁸ Taberî, *Tarihu't-Taberî*, V/255; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 91.

doğrudan Muâviye'ye aittir.³⁴⁹ Bu görüşü savunanlara göre Muâviye, zaten hilafetin kendi soyunda kalmasını istemekteydi. Muğîre'nin önerisi ise bu düşüncenin pratiğe aktarılmasına vesile olmuştur.³⁵⁰ Bu bağlamda Muâviye'nin, "ümmetin fitneye sürüklenmesini önleme" söylemi kamuoyuna yönelik bir meşrulaştırma aracı olarak değerlendirilmelidir.³⁵¹ Gerçekte ise asıl amaç, iktidarın Emevî hanedanı içinde kalmasını sağlamak olmuştur. Dolayısıyla Muâviye'nin Yezîd için biat alma sürecinde muhalefete karşı izlediği yöntemler, siyaset ahlakı bakımından dikkatle değerlendirilmelidir.

Muâviye, Yezîd'e biat toplama sürecinde karşılaştığı muhalefeti iki stratejiyle aşmaya çalışmıştır. İlk olarak Yezîd'in toplum nezdindeki imajını güçlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda onun eğlenceye, içkiye ve avcılığa düşkün olduğu yönündeki iddialar, hilafete layık olmadığı algısını güçlendirdiğinden³⁵² Muâviye bu durumu düzeltmek için Yezîd'i İstanbul seferine katılmaya teşvik etmiş,³⁵³ hac emiri olarak görevlendirmiştir.³⁵⁴ Böylece ona toplum içinde saygınlık kazandırmaya çalışmıştır.³⁵⁵ İkinci ise kamuoyunu hazırlamak için zamanlamayı ustaca kullanmasıdır. Bu süreçte Yezîd'in hilafete uygun bir aday olduğu fikrini her ortamda işlemeye devam etmiş,³⁵⁶ siyasi baskı ve diplomatik manevralarla süreci lehine çevirmeye çalışmıştır. Bu stratejik zemini güçlendirmek adına Muâviye, öncelikle bürokrat desteğini almayı amaçlamış; lâkin Vali Ziyâd b. Ebîh'in muhalefeti nedeniyle onun vefatına kadar süreci ertelemiştir.³⁵⁷ Muâviye'nin Yezîd'in veliahtlığını Ziyâd b. Ebîh hayatta iken resmileştirmemesi, siyasi dengeleri gözetken stratejik bir tercihtir. Ziyâd'ın sahip olduğu nüfuz ve doğu eyaletlerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda onun desteği olmaksızın böyle bir girişimin ciddi muhalefet doğurabileceği anlaşılmaktadır. Ziyâd'ın bu sürece karşı mesafeli duruşunun arkasında

³⁴⁹ Abdülmün'im Mâcid, *Târîhu's-Siyâsi li'd-Devleti'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Enclu'l-Mısriyye, 1957), II: 62.

³⁵⁰ İbrâhim Sarıçam, *İslâm Öncesinden Abasilere Kadar Emevî-Hâşimî İlişkileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 301.

³⁵¹ Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi* (İstanbul: Beyan Yay., 2014), 121.

³⁵² Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 224.

³⁵³ Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziya Umerî, 1. baskı (Necef: Dâru'l-Kalem, 1387/1967), 159; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 421.

³⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî. *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sekkâ ve İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1357/1938), 27-28; Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1953), 103; Hüseyin Atvan, *er-Rivâyetü't-Târîhiyye fî Bilâdi's-Şâm fî 'Asri'l-Emeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 63.

³⁵⁵ İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 202.

³⁵⁶ Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2013), 27, 53.

³⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, III: 506.

ise iki temel etken bulunmaktadır. İlki, mevcut yetki ve nüfuzunu Yezîd'in yönetimi altında kaybetme ihtimalidir. Bu durum onun siyasi geleceğine dair duyduğu kaygının bir yansımasıdır. İkincisi ise kişisel siyasi emelleridir. Muâviye'ye yazdığı bir mektupta Irak'ı onun adına kontrol altına aldığını belirtmiş; ancak diğer bölgeler için kendisine bir yetki tanınmadığını ima ederek Hicaz valiliğini talep etmiştir.³⁵⁸ Bu talebe karşı Muâviye'nin sessiz kalması, aralarındaki siyasi rekabetin boyutunu ortaya koymaktadır. Nitekim Ya'kûbî'nin aktardığına göre Ziyâd'ın Yezîd'e biat etmeyi reddetmesi üzerine Muâviye'nin “*Biri Ziyâd'a benden sonra emir olacağını söylemiş olmalı*”³⁵⁹ şeklindeki ifadesi, onun bağımsız iktidar arzusu taşıdığı yönündeki algıyı pekiştirmektedir. Bu gelişmeler, halef tayini sürecinin yalnızca bir yönetim tercihi değil aynı zamanda güç ilişkilerinin ve siyasi hesapların yoğun biçimde etkili olduğu bir zemin olduğunu göstermektedir.

Muâviye, halk desteğini sağlama amacıyla valilere heyetler gönderilmesini önererek kendisini istişare zemininde konumlandırmış; ancak bu süreci, halkın görüşlerini yönlendirme aracı olarak kullanmış ve danışma mekanizmasını siyasi bir manipülasyon alanına dönüştürmüştür. Örneğin Şam'daki konuşmasında İslâm'ın emirleri vurgulanmış, ardından Dahhâk b. Kays (ö. 64/684) aracılığıyla “fitne çıkacağı” tehdidi kullanılarak Yezîd'e biat zorunluluğu imâ edilmiştir.³⁶⁰ Muâviye, yürüttüğü siyasi manipülasyonlarla halk temsilcilerine Yezîd'e biat etmemenin fitneye sebep olacağı fikrini sistemli biçimde empoze etmiş, bu yolla alternatif adaylara yönelimin önünü kesmiştir. Halife seçimi gibi toplumsal ve siyasi meşruiyet açısından son derece kritik bir konuda, halkın yöneticilerini belirleme sürecindeki özgür iradesine müdahale edilmesi, siyaset ahlakı bakımından ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Bu yaklaşım, olguların kamuoyu nezdinde serbest tartışma ortamında değerlendirilmesini engelleyerek gerçekliğin yerine algının ikame edilmesine neden olmuştur. Böylece halk iradesi gölgelenmiş, siyasi bir olgu algı yönetimi yoluyla kaçınılmaz ve meşru bir zorunluluk olarak sunulmuştur. Bu bağlamda Muâviye'nin Abdullah b. Ömer'e “*Benden sonra halkın başıboş koyunlar gibi yöneticisiz kalmasından korktuğum için Yezîd'i veliaht tayin ettim*”³⁶¹ sözü oldukça anlamlıdır. Zira bu ifadesi izlediği stratejinin hem iç manipülasyon hem de psikolojik yönlendirme yönünü ortaya koymaktadır. Fakat bu yöntem beklenen etkiyi tam olarak yaratmamıştır. Kamuoyunda

³⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 110.

³⁵⁹ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I: 498.

³⁶⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 189-191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 507-508.

³⁶¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 304.

fitne korkusu yaygın kabul görmemiş, aksine sonraki dönemde tahta geçişteki rekabetleri ve muhalif hareketleri artmıştır. Böylelikle Muâviye'nin bu stratejik imaj çalışmalarının sınırlı etkisi ortaya çıkmıştır.³⁶²

Muâviye, Yezîd'e biat alabilmek için maddiyatı da etkin bir biçimde kullanmıştır. Bu süreçte kabile temsilcilerine mâli teşvikler sunulması, muhalefetin “oy eşittir para” anlayışına karşı ciddi itirazlara yol açmıştır.³⁶³ Bunun çarpıcı örneklerinden biri Yezîd'e biat etmeyen Abdurrahman b. Ebû Bekr (ö. 53/673) ve Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) yüz bin dirhem teklif edilmesine rağmen reddetmiş olmalarıdır.³⁶⁴ Bu tavır, muhalefetin ilkeli duruşunu göstermektedir. Bu örnekler Muâviye'nin siyasi hayatı boyunca muhalefeti bastırmak için maddiyatı etkin bir yöntem olarak kullandığını ortaya koymaktadır. Nitekim bu yöntemi kullanırken izlediği siyaset ahlakını özetleyen şu meşhur sözü oldukça manidardır. “*Paranın iş gördüğü yerde söze, sözün iş gördüğü yerde kırbaça, kırbaçın iş gördüğü yerde ise kılıca gerek kalmaz. Son çare olarak kılıca başvurulur.*”³⁶⁵ Bunun yanı sıra Muâviye'nin muhalif liderler Hüseyin b. Ali (ö. 61/680), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Abdurrahman b. Ebî Bekr ve Abdullah b. Ömer'e, Yezîd'in onlara muhalefet etmeyeceği garantisini sunarak işbirliği teklif etmesi, siyaseti bir denge ve çıkar ilişkisine indirgediğini göstermektedir. Ancak bu liderlerin teklife sıcak bakmamalarına rağmen kabu etmekle reddetmek arasında stratejik sessizlik halinde beliren tavırları hem halk nezdindeki duruşlarını koruma hem de Muâviye'nin olası ithamlarını önleme çabası olarak okunmalıdır.³⁶⁶ Baskı unsuru ise sürecin başka bir boyutunu teşkil etmektedir. Özellikle Ahnef b. Kays'ın “*Doğruyu söylesek sizden, yalan söylesek Allah'tan korkarız*”³⁶⁷ sözleri, ifade özgürlüğünün sınırlandığı bir atmosferi gözler önüne sermektedir. Ahnef'in sözlerine Şamlıların “*Kılıçlarımız Iraklıların üzerine iner*”³⁶⁸ şeklinde tehditkâr bir karşılık vermesi, siyasette korku ikliminin nasıl işlevselleştirildiğine işaret eder. Ahnef'in Muâviye'ye karşı zaman zaman sert bir tutum sergilediği de rivayet edilir. Onun biate zorlanmaları halinde karşılık vereceklerini

³⁶² Aycan, *Saltanat Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, 205.

³⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 507-508.

³⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 138.

³⁶⁵ Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, I: 238; İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, I: 25.

³⁶⁶ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 216-217; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 511.

³⁶⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, IX: 94.

³⁶⁸ İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, I: 56.

belirterek tehditte bulunduğu da aktarılır.³⁶⁹ Benzer şekilde Muâviye'nin Hicazlı muhalif liderler Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer'e de Yezîd'e biat için baskı yaptığı; hatta Mekke'de yaptığı konuşmasında onlarda öldürülme tehdidi ile zorla biat aldığı nakledilmektedir.³⁷⁰ Fakat kimi kaynak bu baskıyı reddetmektedir. Taberî ve Ya'kûbî'ye göre Muâviye doğrudan baskı uygulamamış; farklı görüşler bire bir iletilmiş ve muhalif her bir lider diğerlerinin de biat etmeleri karşılığında kendi şartlarında biat edeceğini söylemişlerdir.³⁷¹ Rivayetlerdeki bu çelişki, baskı ile ikna arasındaki inandırıcılık sınırlarını ortaya koymuştur. Fakat tüm bu rivayetler bir arada değerlendirildiğinde Muâviye'nin öncelikle ikna ve yumuşak güç unsurlarını kullanarak Yezîd'e biat edilmesini sağlama yoluna gittiği; ancak bu süreçte karşılaştığı direniş ve muhalefet karşısında giderek daha sert ve baskıcı yöntemlere başvurduğu görülmektedir. Neticede Muâviye'nin siyaset anlayışı, gönüllülüğe dayalı biat ilkesinden saparak güç odaklı bir meşruiyet inşa etmeye yönelmiş, bu da bireylerin iradi tercihlerini sınırlamış ve siyaset ahlakı açısından tartışmalı bir zemin oluşturmuştur. İşte bu noktada muhalefetin de kendi siyasi gerekçelerini öne sürdüğü bir siyasi tavrı ortaya çıkmıştır.

Muâviye'nin Yezîd'e biat sürecinde karşılaştığı en belirgin direniş, Hicaz bölgesinden, bilhassa Medine merkezli muhalefetten yükselmiştir. Dini ve siyasi merkez olma niteliği taşıyan Medine'deki bu muhalefet, yalnızca yerel bir itirazı değil İslâm coğrafyasının tamamına etki potansiyeli taşıyan bir muhalefet hareketini temsil etmektedir. Bu bağlamda Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas gibi isimlerin yer aldığı grup, hilafetin babadan oğula geçmesini İslâmi yönetim ilkeleriyle bağdaştırmamış, şûraya dayalı meşru yönetim anlayışını zedelediğini savunmuştur.³⁷² Bu muhalefetin bir diğer boyutunu ise Ümeyye ailesi içindeki içsel çekişmeler oluşturmuştur. Özellikle Süfyanîler dışındaki hanedan mensuplarının tepkisi, yalnızca yönetime değil aynı zamanda beklenti ve çıkarların zedelenmesine yöneliktir.³⁷³ Bu kesimin önde gelen isimlerinden Mervân b. Hakem'in Yezîd'in veliahtlığını

³⁶⁹ Ahnef b. Kays'ın tehdit dolu sözleri için bkz. Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1398/1978), II: 186–187

³⁷⁰ Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 511; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 138-142.

³⁷¹ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 228; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 303-304.

³⁷² Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 130; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi-3 Emevîler Dönemi*, 74.

³⁷³ Neccâr, *ed-Devletü'l-Emevîyye fi's-Şark*, 204.

öğrendiğinde gösterdiği sert tepki, sürecin tek taraflı yürütüldüğü ve istişari ilkelerin göz ardı edildiği yönünde ciddi eleştiriler barındırmaktadır.³⁷⁴ Mervân'ın şu sözleri bu rahatsızlığı açıkça ortaya koyar:

*“Ne oluyor da süttten kesme işi bize ait ve süttten kesilenlerin sahibi olduğumuz halde sütt verme işinde bize danışılmıyor? Allah'a yemin ederim ki eğer teyit edilmiş ahitler ve yapılmış akitler olmasaydı, bunlardan sorumlu olanın eğriliğini ben düzeltirim Ebû Süfyan'ın oğlu! Durumu düzelt ve çocukları amir yapmaktan kaçın. Bilesin ki kavmine karşı bir fikrin var onların da sana karşı sığınakları vardır”*³⁷⁵

Bu ifadeler yalnızca danışma mekanizmasının dışlanmasına değil aynı zamanda hanedan içi dengelerin altüst edilmesine bir itiraz niteliğindedir. Zira bu söylemde siyasi katılım talebiyle birlikte liyakat ve temsil sorunu da gündeme gelmektedir. Muâviye, bu iç muhalefeti bastırmak ya da yatıştırmak amacıyla siyaset ahlâkı bakımından sorgulanabilir bazı adımlar atmıştır. Mervân'a hitaben kullandığı ve çeşitli imtiyazlar sunduğu;

*“Ey amcaoğlu! Vallahi seninle bu işlerin eğriliğinin düzelmesini, zorluğunun kolaylaşmasını ve karanlığının aydınlanmasını umuyoruz. Senin sayende büyük küçülsün ve devasa olanların üstesinden gelinsin. Sen müminlerin emirinden sonra onun benzerisin. Her zorlukta gücüsün. Onun veliahdının veliahdısın. Seni kavminin sorumlusu yaptım. Haraçtan da payını büyük yaptık. Seninle gelenlere de ikramda bulunacağız. Maaşını da attırdık...”*³⁷⁶

şeklindeki sözleri, sürecin ahlâki bütünlüğünden ziyade siyasi çıkarların öncelendiğini göstermektedir. Bu tarz ödün ve tavizlerle muhalefetin etkisizleştirilmesi, kamusal fayda ve adalet ilkelerinden sapma anlamına gelmektedir.

Muâviye'nin Yezîd için yürüttüğü biat sürecinde en ciddi engel, Hicazlı liderlerin açık muhalefeti olmuştur. Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Ebû Bekr ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) gibi dönemin önde gelen isimleri, yalnızca bireysel kanaatleriyle değil aynı zamanda temsil ettikleri geniş toplumsal zümreler aracılığıyla da siyasi süreci doğrudan etkilemişlerdir. Bu muhalefetin ahlâki ve siyasi gerekçeleri, bilhassa Abdurrahman b. Ebû Bekr'in “Siz bu işi Heraklius'un ve Kisra'nın biatına döndürdünüz”³⁷⁷ şeklindeki tepkisinde net biçimde görülmektedir. Her

³⁷⁴ bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, III: 513-514.

³⁷⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 142.

³⁷⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 143.

³⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, III: 506-507.

ne kadar bu sözlerin tarihi doğruluğu bazı araştırmacılarca tartışmalı bulunsa³⁷⁸ da ifade ettiği düşünce, muhalefetin genel tutumunu ve endişesini yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu tavır, siyaset ahlakı açısından yönetimin meşruiyetinin halk iradesine ve danışmaya dayanması gerektiğini savunan bir anlayışı temsil etmektedir. Onlar, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemindeki biat uygulamasına atıfla halifeye bağlılığın halkın özgür iradesiyle gerçekleşmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu bağlamda zorla veya yönlendirme yoluyla alınan biatin meşru olmayacağını vurgulamışlardır.³⁷⁹

Muâviye'nin Medine'den Şam'a dönmeden önce son bir hamle ile muhalif liderlerden Yezîd'in veliahtlığına direnmemelerini talep etmesi biat sürecini meşruiyet çerçevesinden çıkaran bir adım olarak değerlendirilmiştir. Bu talebe Hüseyin b. Ali ve Abdullah b. Ömer'in verdikleri yanıtlar dikkat çekicidir. Hüseyin, hilafetin Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu belirterek Muâviye'yi bu hakkı gasbetmekle suçlamış, Abdullah b. Ömer ise halifeliğin babadan oğula geçmeyeceğini, aksi takdirde Hz. Ömer'in kendisini halife tayin etmiş olacağını hatırlatmıştır.³⁸⁰ Muhalefetin tutumunun değişmeyeceğini anlayan Muâviye, bu kez Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. Ebû Bekr ve Abdullah b. Ömer'i fitne çıkarmakla suçlamış ve biati engellemeleri yönünde sert ifadeler kullanmıştır. Buna karşılık İbn Zübeyr'in, "*Eğer hilafetten çekilmeye niyetin varsa o zaman Yezîd'e biat edelim*"³⁸¹ şeklindeki tepkisi, Muâviye'nin aynı anda hem halife kalmaya devam edip hem de oğluna biat almaya çalışmasının siyasi ve ahlâki tutarsızlığını gözler önüne sermektedir. Bu tartışmalar, sürecin siyaset ahlakı açısından ciddi bir meşruiyet krizine yol açtığını ortaya koymaktadır.

Muâviye'nin halef belirleme sürecinde en dikkat çekici tartışmalardan biri halifelik makamının seçimle mi yoksa tayinle mi belirleneceği hususunda yaşanmıştır. Muhalif liderler, bu süreçte özellikle şûra ilkesinin göz ardı edilmesini eleştirmiş, hilafetin tek taraflı bir kararla Yezîd'e devredilmesini siyaset ahlakına aykırı bulmuşlardır.³⁸² Muhalifler bu konuda en güçlü itirazlarını Abdullah b. Zübeyr aracılığıyla dile getirmiştir. Onlar, Muâviye'nin halife tayininde ya Resûlullah (s.a.v) gibi hiç kimseyi tayin etmeden

³⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 512; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 473

³⁷⁹ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 161-164.

³⁸⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 139-141.

³⁸¹ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 217.

³⁸² Hüseyin Atvan, *el-Ümeviyyûn ve'l-Hilâfe* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986), 51-52.

ümmete bırakmasını ya Ebû Bekir gibi ehil gördüğü birine feragat etmesini ya da Ömer gibi şûra oluşturarak istişareye başvurması gerektiğini savunmuştur. Muâviye ise bu önerilere karşılık Ebû Bekir gibi birinin o anda aralarında mevcut olmadığını ve Müslümanların bu konuda ayrılığa düşeceğini söyleyerek teklifi reddetmiştir.³⁸³ Fakat bu öneriler, bir yönüyle danışma geleneğini esas alıyor gibi görünse de belirli grupları dışlayan bir nitelik taşıdığı için kendi içinde çelişkiler barındırmıştır. Zira önerilen yöntemlerden hiçbiri Yezîd'in veya herhangi bir Emevî mensubunun halife olmasına imkân tanımamıştır. Dolayısıyla bu şartlar altında uzlaşmak mümkün değildi. Şayet muhalifler gerçekten şûrayı halkın iradesini temsil eden bir seçim mekanizması olarak kabul ediyorlarsa Yezîd'in de toplumun bir ferdi olarak aday olmasında bir sakınca olmamalıydı. Bu durumda Yezîd'in aday olup olamayacağına karar vermesi gereken merci, halkı temsilen oluşturulacak bir şûra olmalıydı. Dolayısıyla muhaliflerin ileri sürdüğü şûranın sadece belirli kabileleri kapsamayı, halk iradesi iddiasını zedelemekte ve temsil adaletine zarar vermekteydi. Görülen o ki, her iki taraf da bu süreçte siyasi zemini kendi lehine şekillendirme çabası içine girmiştir. Böylece siyasi ahlak, usul tartışmaları içinde ikinci plana itilmiştir. Öte yandan muhalif bu liderler de şûrayı öne sürmelerine rağmen uygulamada Muâviye'ye karşı dayatmacı bir siyaset izleyerek aslında onun izlediği siyasetin bir benzerini ortaya koymuşlardır. Oysa Hz. Peygamber, kendi yönetiminde istişareye önem vererek muhalefeti yumuşatmayı ve olası çatışmaları önlemeyi amaçlamış, bu stratejisiyle farklı kesimlerin kendilerini ifade etmelerine zemin hazırlamıştır.³⁸⁴ Râşid Halifeler de halife seçimi başta olmak üzere önemli meselelerde şûra yöntemine uygun hareket etmişlerdir.³⁸⁵ Ancak Ali ile mücadele ettiği dönemde hilafet işinin şûraya bırakılmasını savunan³⁸⁶ Muâviye, kendi iktidarında oğlunu tek taraflı bir kararla veliaht tayin ederek siyaset ahlakı açısından çelişkili bir tutum sergilemiştir.³⁸⁷ Buna rağmen Muâviye'nin şûraya gitmemesinin haklı olduğunu savunanlar da olmuştur. Onlara göre Râşid Halifeler dönemindeki şûra anlayışı değişen toplumsal ve siyasi koşullar karşısında işlevsiz hâle gelmişti. Bu nedenle Muâviye'nin

³⁸³ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 164; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 511-513.

³⁸⁴ Öz, "Siyasî Muhlif Modeli Olarak Hz. Muhammed", 68.

³⁸⁵ Talip Türkan, "Şûra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde. (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39: 321.

³⁸⁶ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târih*, nşr. Halîl İmrân el-Mansûr (Beirut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1997), I: 235.

³⁸⁷ Akyüz, *Hilafet'in Saltanata Dönüşmesi*, 171.

şûrayı devre dışı bırakarak hilafeti veliahtlık yoluyla bir hanedan rejimine dönüştürmesi, siyasi istikrarı sağlama amacıyla atılmış zorunlu bir adımdı.³⁸⁸

Yezîd'in ahlâki ve siyasi yetersizliği de muhalefetin temel eleştiri noktası olmuştur.³⁸⁹ Ancak bu eleştirilerin çoğu, muhalif liderlerin kendi siyasi hedefleriyle bağlantılıdır. Zira muhalif bu liderler kendilerini Yezîd ile kıyaslayarak hem siyasi hem de dini açıdan ondan üstün olduklarına inanmışlar,³⁹⁰ eğer yönetim saltanata dönüşmüşse Yezîd yerine kendilerinin bu makama daha uygun olduğunu yok eğer seçimle halife belirlenmesi gerekiyorsa bu hususta Yezîd'in gerekli niteliklere sahip olmadığını savunmuşlardır.³⁹¹ Kısacası Yezîd'in kişisel ve ahlâki zaafları, liderlik yarışında siyasi ve dini bir araç olarak kullanılmıştır.³⁹² Hangi adayın daha ehil olduğu konusu ise dönemin koşullarında öznel bir mesele olarak kalmıştır.

Sonuç olarak muhalefetin Yezîd'e karşı çıkışını hem siyasi yetenek ve ahlâk açısından öne sürdükleri iddialar çerçevesinde hem de sürecin meşruiyet zemini bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte Muâviye'nin şûra sistemini görmezden gelen kararı, halifeliğin Kureys'e ait olduğu genel kabulüne bağlı kalarak Emevî hanedanının tekeline indirgemiş ve bu durum saltanat sisteminin önünü açmıştır.³⁹³ Nitekim bu değişim, sonraki iktidar mücadelelerinin de fitilini ateşleyerek İslâm toplumunun siyasi yapısında kalıcı etkiler yaratmıştır.

3.1.2 Yezîd b. Muâviye

Yezîd b. Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ın (ö. 64/683) halife olması, İslâm siyasi tarihinde yalnızca bir iktidar değişimini değil aynı zamanda siyasi meşruiyetin temel ilkeleri açısından bir kırılmayı temsil etmektedir. Muâviye'nin Yezîd'i veliaht tayin ederken izlediği yöntemler siyasetin ahlâki temellerini zedelemiş, rıza ve istişare yerine baskı, maddi teşvikler ve siyasi manevralar ön plana çıkmıştır. Bu durum, ilerleyen yıllarda

³⁸⁸ Muhammed Hudarî, *Muhâdarâtu fî Târihi'l-Umeni'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-Ümeviyye*, nşr. Muhammed el-Osmanî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 120.

³⁸⁹ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 228.

³⁹⁰ Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*, 129.

³⁹¹ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 36.

³⁹² Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 103, 170-172.

³⁹³ Hasan, *Târihu'l-İslâmi's-Siyâsî*, I: 284.

Yezîd'in yönetimine karşı ortaya çıkan hoşnutsuzluğun ve muhalefet hareketlerinin gerekçelerini oluşturmuştur.

Yezîd'in şahsiyetine dair kaynaklarda yer alan rivayetler, onun dini ve ahlâki karakteri bakımından çelişkili portreler sunmaktadır. Bir yandan onun İstanbul seferinde önemli sahabelerin komutası altında yer aldığı ve bu sefer sırasında olumlu ve övgüye değer işler yaptığı,³⁹⁴ hac emirliği görevinde bulunduğu ve çeşitli olumlu nitelikler taşıdığı belirtilirken³⁹⁵ diğer yandan şarap içen,³⁹⁶ eğlenceye düşkün,³⁹⁷ av ve hayvanlarla meşgul olan bir kişiliğe sahip olduğu,³⁹⁸ hatta gayri meşru evlilikler yaptığı,³⁹⁹ namazı ihmal ettiği ve zındıklıkla itham edildiği,⁴⁰⁰ yönündeki ağır eleştiriler öne çıkarılmıştır. Bu olumsuz tasvirler, çoğu zaman onun şahsi zaaflarının ötesine taşarak Emevî siyasetinin genel ahlâki yapısına yönelik bir eleştiri aracına dönüşmüştür. Özellikle muhalif çevreler, Yezîd'in bireysel kusurlarını yönetim ehliyeti açısından bir eksiklik olarak sunmuş, bu eksiklikler de onun hilafetine karşı geliştirilen itirazların ve isyanların temel gerekçelerinden biri olmuştur.⁴⁰¹

Yezîd'in lüks ve gösterişe dayalı yaşam tarzı,⁴⁰² halk nezdinde dini sorumluluklarını ihmal eden bir yönetici⁴⁰³ algısının oluşmasına neden olmuş, bu da siyasi muhalefeti güçlendirmiştir. Onun döneminde hilafet makamının meşruiyeti, hem ahlâki hem de dini temeller açısından sorgulanmış, bu da İslâm tarihinde derin krizlerin ve siyasi istikrarsızlıkların yaşandığı bir sürecin başlamasına yol açmıştır. Bu çalkantılı dönemde muhalefet, yalnızca siyasi değil aynı zamanda ahlâki bir duruşun da temsilcisi haline gelmiş, Yezîd'in yönetim biçimi ise İslâm siyasetinde adalet, liyakat ve istişare gibi temel değerlerden uzaklaşmanın sembolü olarak değerlendirilmiştir. Muâviye'nin oğluna bıraktığı siyasi vasiyetler, bu kaygıların farkında olduğunu göstermektedir. Ona, halkla istişare içinde olması, öfke ve kibirden uzak durması, özellikle Mekke ve Medine halkının

³⁹⁴ Ünal Kılıç, "Yezid b. Muaviye" (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 49.

³⁹⁵ Cahşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, 103.

³⁹⁶ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 160.

³⁹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 317-318.

³⁹⁸ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, III: 77.

³⁹⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 65.

⁴⁰⁰ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 209.

⁴⁰¹ bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 65; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, III: 77.

⁴⁰² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 232.

⁴⁰³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 210.

onurunu gözetmesi, halka ihsanda bulunması, dini değerlere bağlı kalması ve valileriyle sürekli iletişim hâlinde olması gibi siyaset ahlakına uygun tavsiyelerde bulunmuştur.⁴⁰⁴ Ancak Yezîd, bu ilkeleri hayata geçirmek yerine devletin askerî ve siyasi gücüne yaslanarak baskıcı bir yönetim anlayışını benimsemiş, muhalefeti uzlaşî ve meşveretle değil sindirme ve tahakkümle kontrol altına alma yoluna gitmiştir.

Yezîd b. Muâviye döneminde, İslâm toplumunu derinden etkileyen ve uzun vadeli siyasi-dini sonuçlar doğuran üç önemli olay yaşanmıştır. Bunlardan en dikkat çeken, Hz. Hüseyin ve ailesinin Kerbelâ'da şehit edilmesidir. Bu trajik olayda Yezîd ve valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın (ö. 66/685) sorumluluk derecesi, tarih boyunca tartışmalı bir mesele olmuştur. Rivayetlerin çoğu Yezîd ve İbn Ziyâd'ı doğrudan sorumlu tutarken bazı anlatımlar ise bu sorumluluğu hafifletme eğilimindedir. Kerbelâ Olayını sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için İbn Ziyâd'ın rolü, Kûfe halkının tutumu ve Yezîd'in genel siyasi yaklaşımını ele almak gerekir. Ayrıca olayın toplumda uyandırdığı yankıları anlayabilmek adına hem iktidarın hem de muhalefetin verdiği tepkiler analiz edilmelidir. Bu bağlamda Hz. Hüseyin'in duruşu ve sergilediği muhalif çizgi, "Muhalefet Ahlakı" bölümünde olayın genel çerçevesini kavramak adına ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir.⁴⁰⁵

İlk dönem kaynaklara göre Hz. Hüseyin ve ailesinin Yezîd'in Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın doğrudan emirleriyle Kerbelâ'da kuşatılıp şehit edilmesi, siyaset ahlakı açısından telafisi güç bir kırılmaya yol açmıştır. Hz. Hüseyin'in çatışmayı önlemek için sunduğu üç barışçıl teklifin reddedilmesi,⁴⁰⁶ İbn Ziyâd'ın yalnızca halifenin emrine değil aynı zamanda düşmanca niyetlerine hizmet ettiğini göstermektedir. Onun Hüseyin için "Şimdi pençelerime düşmüşken kurtulmayı mı umuyorsun?"⁴⁰⁷ ve "O, beni öldürmek için geldi; ben ondan önce davrandım ve onu öldürdüm"⁴⁰⁸ şeklindeki ifadeleri bu sürecin başından itibaren uzlaşîdan uzak zorba bir yönetim anlayışını benimsediğini ortaya koyar. İbn Ziyâd'ın bu eylemi Yezîd'e sadakat adına gerçekleştirdiği iddiası bazı kaynaklarca dile

⁴⁰⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 108-109, 154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 6; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 374.

⁴⁰⁵ "Hüseyin b. Ali" adlı başlığının içeriğine bakınız.

⁴⁰⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 389; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 57.

⁴⁰⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 55.

⁴⁰⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 411, 423.

getirilmiştir.⁴⁰⁹ Fakat bu yaklaşım onun siyasi hırslarını ve düşmanca tutumunu perdelemeye yetmemiştir. Zira İbn Ziyâd'ın daha sonra Ömer b. Sa'd'a gönderdiği Hüseyin ve beraberindekilerin teslim olmamaları hâlinde öldürülmelerini emreden mektubunu⁴¹⁰ geri istemesi, bu katliamda onun birinci dereceden sorumlu olduğunu göstermektedir. Öte yandan İbn Ziyâd'ın Hüseyin'in yakınları huzuruna getirildiğinde Ali b. Hüseyin'e, "*Allah, babanı ve yakınlarını öldürmemi istedi*"⁴¹¹ şeklinde hitap etmesi, suçu ilahi iradeye yükleyerek meşruiyet zemini oluşturmaya çalıştığını göstermektedir.⁴¹² İbn Ziyâd bu anlayışını Hüseyin'in şehit edilmesi ardından yaptığı konuşmasında "*Allah'a hamd olsun ki, hakkı ve hak ehlini ortaya çıkarmış, Müminlerin Emiri Yezîd'i ve taraftarlarını galip getirmiş, yalancı oğlu yalancı Hüseyin b. Ali'yi ve taraftarlarını öldürmüştür*"⁴¹³ ifadeleriyle açıkça ortaya koymuştur. Neticede İbn Ziyâd, siyasi kariyerini korumak ve Yezîd'e olan sadakatini göstermek amacıyla bu trajik kararı almış,⁴¹⁴ otoritesini pekiştirmek için dini ve siyasi meşruiyeti aynı zeminde harmanlayarak kullanmaya çalışmıştır.

Kerbelâ'da yaşananlar yalnızca merkezi yönetimin değil halkın da siyaset ahlakı açısından sorgulanmasına neden olmuştur. Çoğu tarihçi, Hz. Hüseyin'in davet edilip ardından yalnız bırakılmasında Kûfelilerin İbn Ziyâd'dan sonra en büyük sorumluluğa sahip olduğunu belirtir.⁴¹⁵ Zira Hz. Hüseyin'e gönderilen çok sayıdaki mektup ve elçi, yalnızca bir çağrı değil, imam olarak ona biat edildiğinin ve tam destek verileceğinin açık bir beyanıydı.⁴¹⁶ Ancak bu sözde bağlılık İbn Ziyâd'ın sert yönetimi karşısında hızla çözüldü. Kûfe eşrafı ve halkı, siyasi ve ekonomik çıkarlarını koruma kaygısıyla Hz. Hüseyin'e sırt çevirmiş,⁴¹⁷ pasif kalmakla yetinmeyip bir kısmı doğrudan Emevî yönetimine destek vermiştir.⁴¹⁸ Bu ihanetin ardından gelen pişmanlık beyanları ise

⁴⁰⁹ Muhammed İzzet Derveze, *Târîhu'l-Arab fi'l-İslâm: Tahte Râyeti'l-Hulefâi'l-Ümeviyyîn* (Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 1984), 383-84.

⁴¹⁰ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 242-243; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, XIV: 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 58.

⁴¹¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, III: 412; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 458; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV: 83.

⁴¹² Şaban Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 105.

⁴¹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 84; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII:588.

⁴¹⁴ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 147.

⁴¹⁵ Süleyman Ömer el-Ukayli, "Vakatü Kerbelâ", içinde *Mecelletü'l Küllyetü'l-Adâb* XIII, sy 2 (Riyad, 1986): 478.

⁴¹⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, III: 369.

⁴¹⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, III: 370.

⁴¹⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 436; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 551.

samimi bir özeleştiriden çok sorumluluktan kaçma çabası olarak görülmüştür.⁴¹⁹ Şebes b. Rib'î'nin (ö. 70/689) önce Hüseyin'i davet edip sonra ona karşı savaşıran ordunun saflarına katılması, bu ahlâki kırılmanın en açık örneklerinden biridir. Daha sonra pişmanlıkla “*Bu şehirde biz Hüseyin'e karşı savaştık, bu apaçık bir sapkınlıktır*”⁴²⁰ demesi, sorumluluğun boyutunu ortaya koymaktadır. Öte yandan bazı tarihçiler, Kûfelilerin güçlü bir otorite karşısında çaresiz kaldığını veya sosyal yapının karmaşıklığı nedeniyle pasif kaldıklarını ileri sürerek bu tavrı mazur göstermeye çalışmışlardır.⁴²¹ Ancak bu açıklamalar, Kûfe halkının ilkesiz, güce meyilli ve siyasi çıkarı önceleyen tavrının üzerini örtmeye yetmemektedir. Nitekim Kûfeliler, ilkesel bir muhalefet geliştirememiş, zulme karşı direnmek yerine boyun eğmeyi tercih ederek⁴²² Hüseyin'in ve ailesinin acımasız bir şekilde şehit edilmesinde doğrudan veya dolaylı biçimde sorumluluk üstlenmişlerdir.

Kerbelâ Olayı'nda Yezîd b. Mu'âviye'nin siyasi sorumluluğu da İslâm tarihi boyunca yoğun tartışmalara konu olmuş ve farklı yaklaşımlarla değerlendirilmiştir. Bazı tarihçiler Yezîd'i doğrudan suçlayarak her ne kadar Hz. Hüseyin'in öldürülmesini açıkça emretmediğini iddia etmiş olsa da bu vahim hadisenin önüne geçmek için hiçbir girişimde bulunmamasının onu ahlâken sorumlu kıldığını savunmuştur.⁴²³ Bu bakış açısına göre Kûfe Valisi İbn Ziyâd'ın Hz. Hüseyin ve yakınlarını şehit etmesi, Yezîd'in bilgisi ve siyasi onayı doğrultusunda gerçekleşmiş, bu olay Yezîd'in iktidarını sağlamlaştıran bir gelişme olarak değerlendirilmiştir.⁴²⁴ Nitekim bazı rivayetlere göre Yezîd, başlangıçta bu gelişmelerden hoşnut olmuş; ancak kamuoyunun tepkisini fark edince İbn Ziyâd'a öfke göstermiş ve ona lanet ederek suçu valisine yüklemeye çalışmıştır.⁴²⁵ Bu tutum klasik siyaset geleneğinde yöneticilerin ağır sorumlulukları astlarına yükleyerek meşruiyetlerini koruma refleksine uygun düşmektedir. Yezîd'in Hüseyin'in ailesine göstermelik iyiliklerde bulunması ve yardım etmesi de bu siyasi manevranın bir parçası olarak yorumlanmıştır.⁴²⁶ Özellikle İbn Ziyâd'ı görevden almayı cezalandırmaması, onun

⁴¹⁹ M. A. Köksal, *İslâm Tarihi: Hazret-i Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası*, c. 4 (Ankara: Akçağ Yay., 1984), 22.

⁴²⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 437.

⁴²¹ Mâcid, *Târîhu's-Siyâsi li'd-Devleti'l-Arabiyye*, II: 79.

⁴²² Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 88-89.

⁴²³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II: 225-226; III: 550, 557-558.

⁴²⁴ Julius Wellhausen, *el-Havaric ve's-Şiâ*, çev. Abdurrahman Bedevî, 2. bs. (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbaati'l-Kuveyt, 1976), 186.

⁴²⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 393, 460.

⁴²⁶ Julius Wellhausen, *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dini Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, 2. bs. (Ankara: Tarih Kurumu Yayınları, 1996), 114-115.

“öldürülmesini istemedim” şeklindeki savunusunun inandırıcılığını zayıflatmıştır.⁴²⁷ Buna karşılık bazı tarihçiler, Yezîd’in doğrudan emir verdiğine dair kesin bir delilin bulunmadığını öne sürerek onu mazur göstermeye çalışmıştır. Bu görüşe göre tüm sorumluluk, kendi başına hareket eden Vali İbn Ziyâd’a aittir.⁴²⁸ Daha uç bir yaklaşım ise ne Yezîd’in ne de valisinin suçlu olduğunu; çünkü Hüseyin’in mevcut halifeye başkaldırısının isyan sayıldığını ve devletin bekası için bu müdahalenin gerekli olduğunu iddia etmiştir.⁴²⁹ Ancak bu tür savunular, olayın ahlâki boyutunu göz ardı eden ve siyasi gücü meşruiyetin tek ölçütü sayan bir anlayışın ürünüdür. Yezîd’in tutumuna dair nakledilen farklı rivayetler, onun bu trajik hadiseye nasıl yaklaştığını net biçimde ortaya koymaktan uzaktır. Bir rivayette, Hüseyin’in başı getirildiğinde “*Bunu yapmadan da bana itaat edebilirdi*”⁴³⁰ diyerek gereksiz bir kan döküldüğünü ifade ettiği aktarılır. Başka rivayetlerde ise kamuoyu baskısını hafifletmek için İbn Ziyâd’a lanet ettiği;⁴³¹ hatta olaydan duyduğu memnuniyeti gizleyemeyerek cahiliye dönemine ait bir şiiri okuyarak sevincini dile getirdiği ve sonradan pişman olduğu bildirilmiştir.⁴³² İbn Kesîr’in aktardığı “*Yezîd bu durumdan hoşlanmadığını da memnun olmadığını da açıkça beyan etmedi*”⁴³³ ifadesi ise onun tutumundaki belirsizliği teyit etmektedir. Fakat bu belirsizlik kamuoyunun gözünde Yezîd’i sorumluluktan kurtaramamış ve tarihi yönden suçun baş aktörü olarak anılmasına engel olmamıştır.

Yezîd’in Hz. Hüseyin’e bakışında kişisel dini faziletiyle siyasi muhalefeti birbirinden ayıran bir anlayış dikkat çeker. Hüseyin’in Ehl-i Beyt’ten biri olarak üstünlüğünü inkâr etmeyen Yezîd, onun hilafete dair iddialarını ise meşru görmemiştir. Nitekim şehadet sonrası yaptığı bir konuşmada Hüseyin’in soyundan övgüyle bahsetmiş; ancak siyasi iddiasını ilahi takdire aykırı bulduğunu ifade etmiştir.⁴³⁴ Bu yaklaşım, Muâviye’nin “*Haşimoğulları bizden daha hayırlı, biz ise onlardan daha iyi siyasetçiyiz*”⁴³⁵ şeklindeki

⁴²⁷ Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi- Emevîler Abbâsîler-* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1968), 41.

⁴²⁸ Ahmet Ağırakça, *Emevîler Döneminde Kıyamalar (Saltanata Karşı Hilafet Mücadeleleri)*, (İstanbul: Şafak Yayınları, 1994), 113-14.

⁴²⁹ Derveze, *Târihu'l-Arab fi'l-İslâm: Tahte Râyeti'l-Hulefâi'l-Ümeviyyîn*, 385.

⁴³⁰ İbn Sa’d, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 458; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, thk. Ömer Ferruh et-Tabbah (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, trz.), 329.

⁴³¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 393, 460.

⁴³² *Keşke Bedir'deki efendilerim görseydi, Hazreç Sazlık olayından ürktü*” İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, IV: 390.

⁴³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 333.

⁴³⁴ Konuşmanın tam metni için bkz. İbn Sa’d, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 464; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* IV: 86.

⁴³⁵ İbn Sa’d, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 307.

anlayışıyla örtüşmektedir. Yezîd, bu siyaset tarzıyla Hüseyin'in ahlâki meşruiyetini tanımış; fakat onun siyasi meşruiyetini reddetmiştir. Bu noktada tarafların siyaset anlayışları arasında belirgin bir fark gözlenir. Hz. Hüseyin, siyasi adalet, hakkaniyet ve meşveret ilkeleri doğrultusunda muhalif bir çizgi izlemiş, Yezîd ise iktidarı koruma ve muhalefeti bastırma temelinde hareket etmiştir.⁴³⁶ Hüseyin'in öldürülmesine doğrudan emir vermemiş olsa bile bu süreci engellememesi ve olaydan siyasi çıkar elde etmesi, onu ahlâki ve tarihi anlamda sorumlu kılmıştır.

Emevî yönetimi içerisinde de Kerbelâ'ya yönelik farklı tutumlar sergilenmiştir. Bir kesim, Yezîd'in otoritesini korumak adına olayın zorunlu bir siyasi tercih olduğunu savunmuş, diğer kesim ise hem dini hem de ahlâki açıdan bu olayı ciddi bir yanlış olarak değerlendirmiştir. Bu çelişkili tutumların somut örneklerinden biri Mervân b. Hakem'in tavrılarında gözlemlenmektedir. Rivayetlere göre Muâviye'nin vefatından sonra halife olan Yezîd'in Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr'den zorla biat alınmasını emretmesi üzerine Medine Valisi Velîd b. Utbe (ö. 64/684), bu emri Mervân ile istişare etmiş, Mervân, Muâviye'nin ölüm haberi yayılmadan önce bu iki isimden biat alınmasını, aksi hâlde öldürülmelerini önermiştir.⁴³⁷ Bu öneri onun Yezîd'in iktidarını pekiştirmek amacıyla sert bir siyasi çizgi izlenmesi gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Ancak aynı Mervân, Hüseyin'in Kûfe'ye hareket ettiği dönemde Vali İbn Ziyâd'a gönderdiği bir mektupla Hüseyin'e zarar verilmemesi konusunda uyarıda bulunmuştur.⁴³⁸ Olay gerçekleşikten sonraki tutumu ise rivayetlerde belirsizlik arz etmektedir. Şam'a getirilen Hz. Hüseyin'in kesik başı karşısında sessiz kalmış, doğrudan bir yorum yapmaksızın oradan ayrılmıştır. Buna karşın kardeşi Yahya b. Hakem, olaya sert tepki göstererek Yezîd'i eleştirmiş, "*Kıyamet günü artık Muhammed'i göremeyeceksiniz*"⁴³⁹ sözleriyle bu katliama karşı duruşunu açıkça ortaya koymuştur. Ne var ki bu tür anlatımların çelişkili olması, bu rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira bu çelişkili nakiller Mervân'ın olay karşısındaki gerçek niyet ve tavrını belirlemeyi güçleştirmektedir. Öte yandan Hüseyin'in şehit edilmesi Emevî sarayında da hoş karşılanmamış, Yezîd'in hanımı Kûfelilerin tepkilerini duyduğunda eşine Hüseyin için

⁴³⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 448.

⁴³⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 339-340.

⁴³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 561.

⁴³⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 469.

yas tutmasını önermiş ve İbn Ziyâd'ı suçlamıştır.⁴⁴⁰ Medine'de ise farklı tavırlar ortaya çıkmıştır. Hüseyin'in ölüm haberinin duyurulmasıyla birlikte Haşimoğulları'nın kadınları ağıtlar yakarken Vali Amr b. Saîd bu tepkilere kayıtsız kalmış, rivayete göre Hüseyin'in şehit edilmesini Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile kıyaslayarak kötü bir tavır takınmıştır.⁴⁴¹ Mescitte yaptığı konuşmada ise Hüseyin'i överken aynı zamanda onun yönetime karşı ağır ithamlarda bulunduğunu belirterek yönetiminin yaptığı bu zulmü meşrulaştırma çabasında bulunmuştur.⁴⁴² Tüm bu gelişmeler Emevîler arasında Kerbelâ Olayı'na dair homojen bir tutumun olmadığını göstermektedir. Bu durum Kerbelâ'nın Emevîler içinde de ciddi bir kırılmaya neden olduğunu ve bu trajedinin iktidarın meşruiyetini zedeleyen önemli bir gelişme olarak algılandığını ortaya koymuştur.

Kerbelâ Olayı, sadece bir trajedi olarak değil aynı zamanda İslâm siyaset tarihinde muhalefet ahlakını belirginleştiren bir dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir. Bu olayın hemen ardından Haşimîler başta olmak üzere Ehl-i Beyt mensupları, Emevî iktidarına karşı derin bir öfke geliştirmiştir. Ya'kûbî'nin aktardığına göre Hz. Hüseyin'in şehadetinin ardından Abdullah b. Abbas, Yezîd'e gönderdiği mektubunda onu Hüseyin'e zulmetmekle Mekke'den ayrılmaya zorlamakla ve nihayetinde katline sebep olmakla suçlamıştır.⁴⁴³ Bu mektup, yalnızca bireysel bir tepki değil Haşimîlerin Emevî yönetimiyle bağlarını kopardıklarını ve siyasi meşruiyetini sorguladıklarını gösteren bir belge niteliğindedir. Haşimîlerin tepkisi sadece Emevîlere yönelik olmamış, aynı zamanda Hüseyin'i Irak'a gitmeye teşvik ettiği gerekçesiyle Abdullah b. Zübeyr'i de hedef almıştır. İbn Abbas, Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra taziyyeye gelen İbn Zübeyr hakkındaki *"Doğrusu İbn Zübeyr'in sevinci bana Hüseyin'in öldürülmesinden daha acı geldi"* şeklindeki sözü, dönemin önde gelen şahsiyetleri arasındaki derin görüş ayrılıklarını ve karşılıklı sorumluluk tartışmalarını gözler önüne sermektedir. İbn Zübeyr'in *"Onun yola çıkmasını teşvik ettim, ama ölmesini istemedim"*⁴⁴⁴ şeklindeki savunusu ise bu tartışmanın yalnızca siyasi değil ahlâki bir boyut taşıdığını da göstermektedir.

⁴⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 85.

⁴⁴¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 466.

⁴⁴² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 450.

⁴⁴³ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 179.

⁴⁴⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 451.

Kerbelâ Olayı'nın yankıları, sadece dönemin bireysel ve siyasi ilişkileriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Emevî yönetimine karşı gelişen muhalefet hareketlerine meşruiyet kazandıran bir gerekçe olarak uzun vadede etkili olmuştur.⁴⁴⁵ Olay, özellikle Şîîlik düşüncesi içerisinde derin bir kırılma yaratmış, bu mezhebi nazârî bir itikattan daha fazlası haline gelmiştir. Şîî gelenekte Kerbelâ, sadece bir yas değil aynı zamanda bir siyasi bilinç ve muhalefet ahlakı üretme aracına dönüşmüştür.⁴⁴⁶ Zamanla bu trajedi, Şîî kimliğinin merkezî referansı olmuş, kuşaktan kuşağa aktarılarak Emevî yönetiminin gayrimeşruluğunu vurgulayan sembolik bir hafızaya dönüşmüştür.⁴⁴⁷ Ancak bu aktarım süreci zamanla mistik ve efsanevi boyutlar kazanmış, Kerbelâ anlatısı tarihi bir olaydan çok metafizik bir anlatı haline gelmiştir. Bu durum olayın siyasi bağlamının yer yer geri planda kalmasına neden olsa da Kerbelâ'nın Emevî siyaset ahlakı karşısında şekillenen muhalefet düşüncesinde merkezi yerini koruduğu açıktır. Böylece Kerbelâ sadece bir tarihi kırılma değil aynı zamanda ahlâkî ve siyasi meşruiyetin sınırlarının sorgulandığı bir temel olay haline gelmiştir.

Yezîd b. Mu'âviye döneminin önemli siyasi hadiselerinden biri, Abdullah b. Zübeyr'in isyanıdır. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesinin ardından adaleti sağlama ve intikam alma iddiasıyla ortaya çıkan İbn Zübeyr, kısa sürede Emevî yönetiminden rahatsızlık duyan halk tabakalarının desteğini kazanmış ve meşruiyet iddiasında bulunmuştur. Bu gelişme, Yezîd açısından yalnızca siyasi değil aynı zamanda meşruiyet ve otoriteye karşı bir tehdit olarak algılanmış ve bu tehdidi bertaraf etmek için izlenen yöntemler, siyaset ahlakı bağlamında dikkatle değerlendirilmelidir.

Yezîd, isyanın ilk anlarından itibaren uzlaşıcıdan çok baskıya dayalı bir yaklaşımı benimsemiştir. Medine valisine gönderdiği emirle İbn Zübeyr'in zincire vurularak huzuruna getirilmesini istemiştir.⁴⁴⁸ Bu tavır, muhalefeti kamusal alanda küçük düşürme ve sindirme amacı taşımaktadır. Ancak valinin bu emri uygulamaktan çekinmesi, toplumsal tepkiyi gözetme gerekliliğinin farkında olduğunu göstermektedir. Yezîd daha sonra strateji değiştirerek İbn Zübeyr'e rüşvet niteliğinde bazı ayrıcalıklar ve Hicaz

⁴⁴⁵ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 116.

⁴⁴⁶ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 245.

⁴⁴⁷ Bkz. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 176; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 599-600.

⁴⁴⁸ Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 193; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 99.

valiliği teklif etmiş; fakat bu girişimler de reddedilmiştir.⁴⁴⁹ Uzlaşma çabalarının başarısızlığı, Yezîd'i askerî müdahaleye yöneltmiştir. Bu doğrultuda Vali Amr b. Saîd'e gönderdiği mektupla maaş divanına kayıtlı askerlerden bir ordu kurulmasını emretmiştir.⁴⁵⁰ Ancak halkın bu savaşa gönüllü katılmak istememesi, meşruiyeti sorgulanan bir savaşın kamuoyunda karşılık bulmadığını ortaya koymuştur. Yezîd bu tepkiye savaşmayı reddedenlerin maaşlarını kesmekle tehdit ederek yanıt vermiş; böylece insanları baskıyla taraf olmaya zorlamış ve muhalefeti pasifleştirmeyi hedeflemiştir.⁴⁵¹ Bu süreçte, kardeşi Amr b. Zübeyr komutasında bir orduyu Mekke'ye göndererek kutsal şehre karşı da askerî bir müdahale başlatmıştır. Bu karar, siyasetin artık kutsal mekânlara saygı sınırını aştığını göstermektedir. Amr'ın, “*Kâbe'nin içinde olsa bile Abdullah ile savaşıcağız*”⁴⁵² şeklindeki sözü, siyaset ahlakının yerini siyasi tahakküme bıraktığının açık göstergesidir. Mervân b. Hakem'in bu söze memnuniyetle karşılık verdiği rivayet edilse de savaştan kaçınılması gerektiğini ifade ettiği başka rivayetler de mevcuttur.⁴⁵³ Bu çelişkili tavırlar, Emevî yönetimi içinde dahi siyasetle ahlak arasında yaşanan gerilimleri ortaya koymaktadır. Döneme dair dikkat çekici bir başka rivayet ise sefere katılmak istemeyen bazı kişilerin yerlerine para karşılığı asker kiralamalarıdır. Haris b. Mâlik'in “*Sana annesiyle bile evlenmekten çekinmeyecek kadar çıkarıcı bir adam getirdim*”⁴⁵⁴ diyerek sunduğu kişi, savaşın ahlâki meşruiyetini değil maddi karşılığını temsil eden bir unsur haline gelmiştir. Bu örnek, toplumsal düzeyde siyasetin ve savaşa katılımın ne derece yozlaştığını gözler önüne sermektedir. Neticede Yezîd'in Abdullah b. Zübeyr isyanına karşı geliştirdiği siyaset, uzlaşmaya dayalı bir yönetim ahlakından ziyade baskı, tehdit, rüşvet ve kutsal değerlere saygısızlık gibi uygulamaları içeren bir zorbalık stratejisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu tavır, siyaset ahlakının iktidar lehine askıya alındığı ve muhalefetin bastırılmasında meşruiyet ilkelerinin büyük ölçüde ihlal edildiği bir süreci yansıtmaktadır.

Yezîd b. Mu'âviye döneminde yaşanan en çarpıcı hadiselerden biri de Medine halkının Abdullah b. Hanzale (ö. 63/683) önderliğinde gerçekleştirdiği isyandır. Harre Vakası

⁴⁴⁹ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 194.

⁴⁵⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 185, 238; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 327.

⁴⁵¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 181.

⁴⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 18; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 545.

⁴⁵³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 329; Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 344-346.

⁴⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 181.

olarak bilinen bu olay, Yezîd'in muhalefete yönelik siyaset anlayışının ve güç merkezli yönetim tarzının vahim sonuçlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Olay, Yezîd'in baskı, rüşvet ve şiddet yoluyla muhalefeti bastırmaya yönelik politikalarının siyasi ve ahlâki sınırlarını belirginleştirmiştir.

İsyan öncesinde Yezîd, görünüşte yumuşak bir strateji izlemiş ve Medine halkının hoşnutsuzluğunu gidermek amacıyla sert tutumlarıyla bilinen Medine Valisi Velîd b. Utbe'yi görevden alarak yerine daha ılımlı biri olan Osman b. Muhammed b. Ebû Süfyân'ı atamıştır.⁴⁵⁵ Aynı zamanda muhalefeti bastırmak için ekonomik teşviklere başvurmuş, Medine eşrafından bir heyeti Şam'a davet ederek onları büyük hediyelerle etkilemeye çalışmıştır. Heyet lideri Abdullah b. Hanzale'ye yüz bin dirhem, oğullarına onar bin dirhem verilmiş,⁴⁵⁶ bu da iktidarın meşruiyet üretme çabasının rıza yerine maddi çıkar üzerinden kurgulandığını göstermiştir. Ancak bu girişim ters etki doğurmuş, dönüşlerinde heyet üyeleri Yezîd'i ahlâki yozlaşma ile suçlamış ve halkı isyana teşvik etmiştir.⁴⁵⁷

Yezîd, çatışmayı önlemek için görünürde bazı uzlaşi çabaları sergilemiş, Nu'mân b. Beşîr'i (ö. 65/684) elçi olarak göndererek Medinelilerle müzakere yolunu denemiştir.⁴⁵⁸ Ardından isyandan vazgeçmeleri durumunda tüm ayrıcalıkların tanınacağına dair Abdullah b. Ca'fer (ö. 80/699) aracılığıyla yeni tekliflerde bulunmuştur.⁴⁵⁹ Ancak bu girişimler başarısız olmuş ve Yezîd nihayetinde askerî çözüm yolunu seçmiştir.⁴⁶⁰ Müslim b. Ukbe el-Murrî (ö. 63/683) komutasında gönderilen Şam ordusu, Medine'ye ulaştıktan sonra üç kez itaate çağrıda bulunmuş, halk teslim olmayı reddedince kanlı bir çatışma yaşanmıştır.⁴⁶¹ Harre Vakasında, Emevî ordusu kutsal şehirde büyük bir katliama, yağmaya ve haysiyet kırıcı uygulamalara imza atmıştır. Bu süreçte Yezîd'in gerçek niyeti kaynaklarda çelişkili biçimde aktarılmıştır. Bazı rivayetlerde yaşananlardan

⁴⁵⁵ Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 195.

⁴⁵⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 337-338.

⁴⁵⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 70.

⁴⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 218-219, 224.

⁴⁵⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 145.

⁴⁶⁰ Rivayete göre Yezîd, Medinelilerin Ümeyyeoğullarını Medine'de kuşatıp zorla sürgün etme kararı aldıklarını ve bu nedenle Ümeyyeoğullarının acil yardım isteğini haber alınca "Benim karakterim olan tahammülü değiştirdiler. Ben de onlara karşı yumuşaklığımı sertlikle değiştirdim" demiştir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 109.

⁴⁶¹ Bkz. Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 196; Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 482-485.

dolayı üzüntü duyduğu, halkın gönlünü almak için Medine'ye yardım gönderdiği⁴⁶² belirtilse de diğer rivayetlerde Yezîd'in isyanın bastırılmasından memnun olduğu ve zafer duygusuyla Uhud Savaşı'nda müşriklerin Müslümanlardan aldığı intikamı öven şiirler okuduğu nakledilmektedir. Şair Abdullah b. Zibâra'ya atfedilen ve “*Keşke Bedir'deki atalarım görseydi...*”⁴⁶³ diye başlayan şiiri okuduğu rivayeti, Yezîd'in bu olaya nasıl baktığına dair ağır bir suçlama içermektedir. İbn Kesîr, bu rivayetin doğru olması durumunda Yezîd'e lanet okunmasını savunmuş, bu tür söylemlerin vahametini vurgulamıştır.⁴⁶⁴

Yezîd'in en çok eleştirildiği hususlardan biri, Müslim b. Ukbe'ye Medine'nin üç gün boyunca yağmalanması için izin vermesidir. Bu karar, şehirde yaşanan tahribatı ve halk nezdinde Emevî otoritesinin ağır şekilde sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Harre Vakası sonrasında bazı âlimler Yezîd'i açıkça lanetlemiş,⁴⁶⁵ bazıları ise onun o sırada meşru bir halife olduğunu söyleyerek “*Düzeniniz sağlanmış ve ittifakınız kurulmuşken, bir kimse sizi bölüp parçalamak için size geldiğinde, kim olursa olsun onu öldürün*”⁴⁶⁶ şeklindeki hadisini delil göstererek isyana karşı müdahalesinin meşru sayılabileceğini ileri sürmüştür.⁴⁶⁷ Bu görüşler, dönemin siyaset ahlakına ilişkin yaklaşımların ne denli farklılaştığını göstermektedir. Sonuç olarak Yezîd'in yönetim anlayışı siyaset ahlakından uzak, güce dayalı, muhalefeti tahakkümle bastıran bir yapı sergilemiştir. Kerbelâ ile başlayan bu ahlâki ve siyasi çözülme, Harre Vakası ile derinleşmiş, halkla yönetim arasındaki bağları koparmış ve Emevî iktidarını tarihi olarak sarsan bir süreci tetiklemiştir.

3.1.3. Muâviye b. Yezîd

Yezîd b. Mu'âviye'nin ölümünün ardından halifelik makamına oğlu Muâviye b. Yezîd (ö. 64/684) geçmiş,⁴⁶⁸ onun yönetimi Emevîler döneminde siyaset ahlakı bakımından dikkat çeken kısa fakat anlamlı bir kesit olarak İslâm siyasi tarihinde yerini almıştır. İç

⁴⁶² Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tûlûn, *Kaydû's-Şerîd fî Ahbârî Yezîd*, thk. Fâtima Âmir (Beyrut: Dâru'l-Ulûm li't-Tibâa, 1398/1978), 40-41.

⁴⁶³ Şiir için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, IV: 110; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 355.

⁴⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 356.

⁴⁶⁵ Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bekrî el-Bağdâdî (İbnü'l Cevzî), *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), II: 28.

⁴⁶⁶ Müslim, “İmâre”, 59.

⁴⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, 234.

⁴⁶⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 379.

isyanların yoğunlaştığı, toplumsal huzursuzluğun arttığı bir dönemde hilafete geçen Muâviye b. Yezîd'in siyasi hayata doğrudan müdahil olduğuna dair yeterli bilgi bulunmamakla birlikte halifelik meselesine dair ortaya koyduğu yaklaşım, döneminin siyaset ahlakı anlayışından belirgin şekilde ayrılmaktadır. Onun en dikkat çekici tutumu, kendisinden sonra bir halife tayin etmeyerek bu yetkiyi yeniden ümmete ve şûraya bırakmasıdır. Halkı muhatap alan hitabında, Râşid Halifeler döneminde uygulanan yöntemlere işaret etmiş, benzer yollarla yeni bir halifenin belirlenmesini teklif etmiştir.⁴⁶⁹ Çevresindeki Emevî yöneticilerinin bu yaklaşımı hoş karşılamamış olması,⁴⁷⁰ bu kararın mevcut iktidar yapısı içinde ne denli aykırı ve rahatsız edici bulunduğunu göstermektedir. Zira bu çağrı, Emevîlerin hanedan sistemi temelinde inşa ettiği yönetim modeline açık bir eleştiriydi.

Muâviye b. Yezîd'in şûra ilkesini yeniden gündeme getirmesi ve hilafeti kendi iradesiyle terk etmesi, onun siyasi bilinç düzeyinin ve ahlâki duruşunun bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Bu davranışı, bireysel çıkar veya ailevi saltanat uğruna ümmetin iradesini göz ardı eden bir yönetim anlayışına karşı ahlâki bir itiraz niteliği taşımaktadır. Halifelik makamını bir emanet olarak gören bu yaklaşım, tarihte “ısırıcı saltanat” olarak eleştirilen otoriter yönetim biçimlerine karşılık şûra temelli siyasi adalet anlayışını önceleyen bir tavidir.⁴⁷¹ Ne var ki Muâviye b. Yezîd'in bu ilkeli tutumu, dönemin etkin siyasi güç odakları tarafından desteklenmemiştir. Emevî elitleri, kazanımlarını kaybetme endişesiyle şûra temelli bir seçim sürecine karşı çıkmış, böylece teorik olarak meşruiyeti savunulan istişare ilkesinin pratikte uygulanamadığı bir kez daha ortaya çıkmıştır. Neticede bu erdemli duruş kısa ömürlü olmuş, Emevî hanedanı içinde ve diğer siyasi çevrelerde başlayan iktidar mücadelesi, bu ahlâki çıkışı sonuçsuz bırakmıştır.

3.1.4. Mervân b. Hakem

Muâviye b. Yezîd'in halef bırakmadan vefat etmesi, Şam merkezli Emevî iktidarında ciddi bir boşluk doğurmuştur. Bu boşluk, yalnızca bir liderlik meselesi değil aynı zamanda İslâm siyasetinde meşruiyet, istikrar ve ahlak ilkeleri açısından yeni bir krizi tetiklemiştir. Dönemin valisi Dahhâk b. Kays, bu krizi aşmak için Abdullah b. Zübeyr'e

⁴⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 130.

⁴⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 637.

⁴⁷¹ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 314.

gizlice biat etmiş, ardından halkı da aynı yönde teşvik etmiştir.⁴⁷² Ancak bu tutum, Emevî yanlısı Yemenî kabilelerin tepkisini çekmiş, Şam'daki kabile asabiyeti temelli ayrışmaları daha da keskinleştirmiştir. Kaysîler, İbn Zübeyr üzerinden nüfuz kazanmak isterken Yemenîler Emevî iktidarının devamını savunmuştur.⁴⁷³ Dahhâk'ın amacı Kaysîlerin siyasi gücünü yeniden canlandırmaktı; fakat halkın Emevîlerin sağladığı istikrara duyduğu alışkanlık, bu çağrıya tam bir karşılık bulamamıştır.⁴⁷⁴ Bu karmaşık denklemde Mervân b. Hakem (ö. 65/685), başlangıçta İbn Zübeyr'e biat etmeye yönelse de bu tercih stratejik bir zorunluluktan ibaretti.⁴⁷⁵ Etrafındaki Emevî bürokratlar ve askerî seçkinler, özellikle Ubeydullah b. Ziyâd ve Amr b. Saîd, onu hilafet için teşvik etmişlerdir. “*Sen Kureyş'in büyüğüsün*”⁴⁷⁶ diyerek desteklerini göstermiş ve böylece Mervân'ın iktidar hırsını açıkça ortaya çıkarmışlardır. Mervân'ın, Muâviye b. Yezîd'in mezarı başında Eznam el-Fezârî'nin fitne ve hâkimiyet içerikli beyitlerini okuması, yaklaşan güç mücadelesinde aktif bir rol üstleneceğini ilan etmesi anlamına gelir.⁴⁷⁷

Emevîler içinde iktidar mücadelesinin yaşandığı bu dönemde Şam'da üç grup ortaya çıkmıştır. İlki, Dahhâk b. Kays liderliğinde İbn Zübeyr'i destekleyen Kaysî grubudur. İkincisi, Hassân b. Mâlik'in yönlendirmesiyle o sırada küçük yaşta Hâlid b. Yezîd'i (ö. 85/704) halife adayı olarak öne süren Yemenîlerdir.⁴⁷⁸ Üçüncüsü ise Mervân'ın çevresinde toplanan, sayıca az fakat siyasi ve askerî deneyim açısından güçlü Emevî seçkinleridir. Bu gruplar arasındaki rekabet, halkın halife seçiminde büyük bir belirsizlik ve fitne ortamına sürüklenmesine neden olmuştur. Bu karmaşa üzerine taraflar Câbiye'de bir toplantı yapma kararı almıştır. Bu toplantı, görünüşte şûra işleyişini canlandırmakla birlikte gerçekte sadece Şam'daki güç odaklarının kendi çıkarlarını uzlaştırma zeminiydi. Dahhâk toplantıya katılmayı kabul etmiş; fakat Ma'an b. Sevr'in ağır eleştirisi sonrası bu kararından vazgeçerek yeniden İbn Zübeyr'e yönelmiştir.⁴⁷⁹ Câbiye'de her grup kendi adayını öne sürmüştür. Mâlik b. Hübeyre, Hâlid b. Yezîd'i savunmuş; ancak Husayn b.

⁴⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, VIII: 672.

⁴⁷³ İbrâhim Beydûn, *Melâmihi't-Teyyârâtı's-Siyâsiyye fi'l Karni'l-Evvel'i-Hicriyyi* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1979), 19; Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 79.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 142.

⁴⁷⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtı'l-Kebîr*, VI: 545.

⁴⁷⁶ Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III: 94; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 145.

⁴⁷⁷ “*Ben kazanları kaynatan fitneler görüyorum./ Ebû Leyla'dan sonra mülk galip gelenidir*” İbn Sa'd, VII: 44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 127.

⁴⁷⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, XII: 448-449.

⁴⁷⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 266; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 146-147.

Nümeyr yaşını gerekçe göstererek bu talebi reddetmiştir.⁴⁸⁰ Husayn, Mervân'ı desteklemiş, bunun karşılığında Kinde kabilesi için Belkâ bölgesinde iskân hakkı almıştır.⁴⁸¹ Bu örnek, kararların ne derece çıkar ilişkilerine dayandığını ve kabile asabiyetinin ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir. Çünkü Yemenî kabilelerin Emevî iktidarının devam etmesini sağlamak ve elde edilen imtiyazları korumak için Câbiye'de bir araya geldikleri görülmektedir.⁴⁸²

Toplantıda farklı halife adayları da sunulmuştur. Abdullah b. Ömer ismi gündeme gelmiş ama ümmeti temsil edecek vasıflardan yoksun olduğu gerekçesiyle kabul edilmemiştir. İbn Zübeyr'in dini fazileti kabul edilmiş ama muhalif kimliği nedeniyle reddedilmiştir. Hâlid b. Yezîd, yaşının küçüklüğü nedeniyle uygun görülmemiştir. Sonuçta Ravh b. Zinbâ'nın (ö. 84/702) önerisi doğrultusunda⁴⁸³ Mervân b. Hakem halife ilan edilmiş, ardından Hâlid b. Yezîd ve Amr b. Saîd sırayla veliaht olarak belirlenmiştir.⁴⁸⁴ Alınan bu karar, farklı çıkar gruplarının taleplerini gözetken ve siyasi dengeleri koruyan bir çözüm olarak değerlendirilmiştir.⁴⁸⁵ Fakat dönemin şartları göz önüne alındığında, Câbiye toplantısı bazı yönleriyle şûra ilkesini hatırlatsa da İslâm'ın öngördüğü farklı kesimlerin temsil edildiği şûrâ anlayışından uzaktır. Zira toplantıya yalnızca Şam'daki kabile ve siyaset elitleri katılmış, muhalif kesimler dışlanmıştır. Bu nedenle Rayyis'in "anayasal kongre"⁴⁸⁶ yorumu her ne kadar siyasi organizasyon açısından anlamlı olsa da ümmetin bütününe temsil etmeyen bu toplantı gerçek bir şûra olarak değerlendirilemez.⁴⁸⁷ Câbiye, daha çok Emevî iktidarını yeniden yapılandırma ve mevcut asabiyet sistemini koruma çabasıdır. Bu yönüyle toplantıda alınan karar, şûranın değil siyasi pazarlıkların sonucudur.

Mervân b. Hakem'in hilafete yükselişinde belirleyici iki aktör, Ubeydullah b. Ziyâd ve Amr b. Saîd el-Eşdak'tır. Her ikisi de Yezîd'in vefatıyla ortaya çıkan siyasi boşlukta

⁴⁸⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 536; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 148.

⁴⁸¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 544.

⁴⁸² Hugh Kennedy, "The Origins of the Qays-Yaman Dispute in Bilad al-Sham", ed. Muhammed Adnan Bekhit (The IV th International Conference on Bilad al-Sham, Amman, 1987), I: 173, 174.

⁴⁸³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 537.

⁴⁸⁴ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 148.

⁴⁸⁵ Mustafa Fayda, "Câbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6: 538.

⁴⁸⁶ Ziyaüddin Rayyis, *Abdülmelik b. Mervân ve 'd-Devletü'l-Emevîyye* (Mısır: Sicillü'l-Arab, 1969), 39.

⁴⁸⁷ Abdülkerim Özeydin, "Eşdak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2001), 11: 460.

kendi iktidar hesaplarını yapmış, süreci Emevî hâkimiyetinin devamı lehine şekillendirmiştir. Bu bağlamda Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyâd, Halife Yezîd'in ölümü sonrasında Basra'da yaptığı konuşmasında, her ne kadar halka yönetime dair serbestiyet tanıdığını söylese de amacı onları kendi liderliği etrafında toplamaktı.⁴⁸⁸ Fakat geçmişteki zalimce yönetimi sebebiyle kamuoyunda güven kaybına uğramış,⁴⁸⁹ halk tarafından şehirden çıkarılmıştır. Ardından Şam'a yönelmiş ve yolda, eğer halk birlik sağlayamazsa onları "koyun gibi" güdeceğini ima etmiştir.⁴⁹⁰ Bu ifade, onun siyaset anlayışının fırsatçılık, baskı ve zorbalık, halkı amaçları doğrultusunda yönlendirme üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.

Ubeydullah b. Ziyâd Şam'a ulaştığında hâlâ halife belirlenememişti. Bu durumu kendi lehine kullanan İbn Ziyâd, Mervân'ı İbn Zübeyr'e biat etmekten vazgeçirmiş ve hilafet iddiasına yönlendirmiştir.⁴⁹¹ Hâlid b. Yezîd'in küçük yaşına ve Kelb kabilesinin çıkarlarına hizmet edebileceği ihtimaline dikkat çekerek Ümeyye ailesini Mervân'ın etrafında toplanmaya çağırmıştır.⁴⁹² Zira onun için hilafetin meşruiyetinden ziyade kim tarafından kontrol edileceği önemliydi. Hâlid'in Kelbîlerin desteğiyle iktidara gelmesi, bu kabileyi devlette etkili kılabilir ve Ümeyye mensuplarının nüfuzunu zayıflatabilirdi. Bu nedenle İbn Ziyâd, böyle bir senaryoyu kendi siyasi geleceği açısından tehdit olarak görmüştür. Aynı şekilde İbn Ziyâd, Mervân'ın iktidara giden yolunu açmak için siyasetin hileli yollarına başvurarak Dahhâk b. Kays'a da tuzak kurmuş, kendi adına biat almasını sağlayarak kamuoyu önünde itibarını zedelemiştir.⁴⁹³ Sonraki yıllarda Dahhâk'ın gerçekten kendisi için mi yoksa İbn Zübeyr adına mı hareket ettiği tartışmalı kalmıştır.⁴⁹⁴

⁴⁸⁸ Basralılara isterlerse güçlü bir liderin etrafında birleşerek bağımsız hareket edebilecekleri yönünde dolaylı bir mesaj vermiştir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 29-30; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII: 674.

⁴⁸⁹ *İbn Ziyâd'ın azatlısı Mihran'ın onun başa geçme isteği üzerine okuduğu şu beyitler dikkat çekicidir. "Korkuttun insanların kalacak mısın başında, Uzaktır bu doğru görüş, aklın varsa başında!"* Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 259.

⁴⁹⁰ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, IV: 134-139.

⁴⁹¹ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 262.

⁴⁹² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 278.

⁴⁹³ İbn Ziyâd, Dahhâk'ı İbn Zübeyr'e biat etmek yerine kendisi adına halife olarak biat almasını, güçlü desteği olduğunu hatırlatarak askerlerini toplamasını ve Şam dışında hâkimiyet kurmasını söyleyerek onu tuzağa çekmiştir. Bu nedenle Dahhâk, Merc-i Rahit'e çıkmış, amacına ulaşan İbn Ziyâd, Mervân'a, Dahhâk'ı çöle saldırdığını, Amr b. Saîd'in yerine Şam'a gideceğini söylemiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Iber fî Haberi men Gaber*, thk. Muhammed Saîd Beysun (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), I: 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 640.

⁴⁹⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 548.

Amr b. Saîd el-Eşdak da benzer şekilde Mervân'a destek verirken gelecekte hilafeti elde etme niyetindeydi. Câbiye toplantısında üçüncü veliaht olarak belirlenmesi onun için hilafet yolunda bir adımdı. Mervân ile seferlere katıldı, başarılar elde etti.⁴⁹⁵ Fakat siyasi entrikalar ve güç mücadelesi, Amr'ın hilafet yolundaki ilerleyişini sekteye uğratmıştır. Amr, “İş Mervân'dan sonra benimdir. Beni veliahd kıldı”⁴⁹⁶ dediği vakit Mervân'ın onun halife olmasına karşı olan Hassân b. Mâlik'in desteğiyle oğulları Abdülmelik ve Abdülazîz'e biat alması, tüm gayretlerini boşa çıkarmıştır.⁴⁹⁷ Bu gelişme, Emevî siyasetinde şûra ilkesinin nasıl şeklen işletildiğini, fiiliyatta kişisel ve hanedan çıkarlarının belirleyici olduğunu açıkça ortaya koyar. Mervân, Muâviye'yi hilafeti veraset sistemine dönüştürmekle eleştirmişken iktidarı ele geçirdiğinde aynı yöntemi benimseyerek önceki görüşleriyle çelişen bir tutum sergilemiştir.⁴⁹⁸ Böylece Câbiye'de şûraya göre belirlenen haleflerini devre dışı bırakmış, oğullarını veliaht yapmıştır. Bu durum, İslâm'ın öngördüğü yönetim ahlakında temel ilkeler olan adalet, ahde vefa ve şûra prensiplerinin yerini; fırsatçılığa, güç temelli ittifaklara ve siyasi manevralara bırakmasına neden olmuştur. Sonuç olarak hilafet makamı, halkın ortak iradesini yansıtan bir yapı olmaktan çıkarak, entrikalarla şekillenen hanedan mirasına dönüşmüştür.

Mervân b. Hakem, hilafeti ele geçirdikten sonra muhalefete karşı uzlaşmadan çok şiddeti esas alan bir siyaset izlemiştir. Her ne kadar Merc-i Rahit Savaşı'ndan sonra Dahhâk b. Kays'ın başı getirildiğinde “Yaşım ilerledi, insanlar birbirini boğazlıyor, ben de bunu seyrediyorum”⁴⁹⁹ demişe de uygulamaları bu sözlerle çelişmiştir. İç istikrarı sağlamak adına muhalefeti tamamen bastırmayı tercih etmiş, dahası bu tutumu bir mecburiyet olarak meşrulaştırmıştır. Savaşta Dahhâk'ın ölümüyle Kaysîler ağır darbe almış,⁵⁰⁰ Şam'da Emevî iktidarı yeniden sağlamlaşmış, İbn Zübeyr'in bölgedeki etkisi sarsılmıştır.⁵⁰¹ Ancak bu zafer, yalnızca geçici bir istikrar getirmiştir. Savaşın ardından veraset anlayışı daha yaygın kabul görmüş, güçlü ve kararlı bir liderin ümmet adına en

⁴⁹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 174.

⁴⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 189.

⁴⁹⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 57, 287.

⁴⁹⁸ Fuad S. Seyyid, *Mu'cemü'l-Evâ'il fi Târîhi'l-'Arab ve'l-Müslimîn* (Beyrut: Dâru'l Menâhil, 1985), 29.

⁴⁹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavud (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), III: 245.

⁵⁰⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 547; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 534, 546.

⁵⁰¹ Ali Hasenî Harbutlî, *Abdullah b. ez-Zübeyr* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, t.y.), 141.

uygun tercih olduğu görüşü hâkim olmuştur.⁵⁰² Ne var ki bu eğilim, İslâm siyaset ahlâkında bir yöneticide bulunması gereken başta liyakat ve ehliyet gibi temel ilkeleri gölgede bırakmaya başlamıştır. Ancak takvanın bireysel bir alan olup Allah ile kul arasındaki bir bağa dayanması, Mervân dahil diğer Emevî yöneticilerin genel olarak ehliyetsiz ve liyakatsiz olduğu yönündeki değerlendirmenin doğru bir yaklaşım olup olmadığının sorgulanmasına neden olmaktadır. Bu nedenle Emevî yöneticilerinin siyaset ahlakını değerlendirmeyi takva üzerinden değil de dönemin mevcut siyasetinde izlediği siyaset ahlakı bağlamında değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda Mervân b. Hakem'in siyasi parçalanmanın ve güç mücadelelerinin yoğunlaştığı bir dönemde hilafeti ele geçirmesi, devleti yeniden istikrara kavuşturması ve muhalefeti kontrol altına alması, en azından onun yönetme ehliyetine sahip olduğunu göstermektedir. Öte yandan Merc-i Rahit, Yemenî-Kaysî ayrımını kalıcı hâle getirmiştir. Emevî yönetimi, kabileleri ödüllendirerek iktidarını pekiştirmeye çalışmış, bu durum siyasi ahlâkı zedelemiş, iktidarı adalet değil sadakat belirlemiştir. Amr b. Kays'ın “*Sizin elleriniz mendil gibi oldu, her gelen onunla temizleniyor*”⁵⁰³ sözü, bu yozlaşmanın halkta nasıl bir farkındalık oluşturduğunu göstermektedir.

Mervân'ın en önemli yapısal değişikliği, ardışık veliaht tayini olmuştur. Ancak bu uygulama, hanedan içi çekişmeleri artırmış, muhalefeti derinleştirmiştir.⁵⁰⁴ Aile içi hizipler zamanla iktidar için birbirine karşı entrikalara başvurmuştur.⁵⁰⁵ Mervân, iktidarının başlangıcında siyasi dengeyi sağlamak için Hâlid b. Yezîd'e çeşitli idarî görevler vermiş⁵⁰⁶ fakat gücü tekeline aldığı Hâlid'in hilafet üzerindeki olası iddiasını ortadan kaldırmak amacıyla onun annesi Fahite bt. Hâşim ile evlenmiş ve bu yolla Hâlid'in siyasi meşruiyetini zayıflatmayı hedeflemiştir.⁵⁰⁷ Bununla yetinmeyen Mervân, Hâlid'i toplum nezdinde itibarsızlaştırmak için hakaret edip onu küçük düşüren ifadeler kullanmıştır.⁵⁰⁸ Rivayetlere göre bu hakaretler, eşinin onu öldürmesine neden olmuştur.⁵⁰⁹

⁵⁰² Hilmi, *el-Hilâfe ve'd-Devle fi'l-Asri'l-Emevî*, 113.

⁵⁰³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 335.

⁵⁰⁴ Neccâr, *ed-Devletü'l-Emevîyye fi's-Şark*, 204.

⁵⁰⁵ Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemleri*, 67.

⁵⁰⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 335-338; İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, II: 318.

⁵⁰⁷ Mesûdî, *Murûc*, III: 98; Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ (İbn Tiktakâ), *el-Fahrî fi'l-Adâbi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 345/1927), 88.

⁵⁰⁸ Mervân'ın Hâlid'e “*Allah'a yemin ederim ki sen ahmaksın! Gel buraya, ey pis kadının oğlu!*” dediği rivayet edilir. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 680.

⁵⁰⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 42-43; Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 610-611.

Bu hadise saray içindeki entrika siyasetinin ne kadar yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir.

3.1.5. Abdülmelik b. Mervân

Mervân b. Hakem'in'in vefatının ardından halife olan⁵¹⁰ Abdülmelik b. Mervân'ın siyaset anlayışı, erken dönem kaynaklarında genellikle otoriter ve merkezîyetçi bir yapı olarak tasvir edilmiştir. Onun halkın eleştiri ve ifade özgürlüğünü sınırlandırdığı, istişareyi sadece kendi tayin ettiği bürokratlarla yürüttüğü ve yönetimde baskı ile şiddeti temel yöntem olarak benimsediği belirtilir. Câhiz onu, *“halka hitabı yasaklayan ilk Emevî halifesi”* olarak tanımlar; ancak ne tür konuşmaları yasakladığını belirtmez.⁵¹¹ Bu eleştirilerin odağında, Abdülmelik'in İbn Zübeyr isyanı sonrasında Medine'de yaptığı sert konuşma yer alır. Halife bu konuşmasında, Hz. Osman, Muâviye ve Yezîd'e göndermede bulunarak kendisini şu sözlerle tanımlar: *“Ben zayıf halife değilim... dalkavuk da değilim... ahmak da değilim... Bana itaat düzelinceye kadar ümmetin hastalıklarını kılıçla tedavi edeceğim... Allah'a yemin olsun ki, bu oturuşumdan sonra kimse bana Allah'tan korkmamı söylemesin, yoksa boynunu vururum.”*⁵¹²

Abdülmelik'in bu konuşması, otoritesini pekiştirme çabasındaki bir liderin sert ve tehditkâr dili olarak yorumlanmış ve özellikle adalet, şûrâ ve iyiliği emretme ilkeleri açısından eleştirilmiştir. Eleştirenlere göre Abdülmelik, muhalefeti bastırmak adına sözle ve güçle korkutma yöntemine başvurmuş, böylece siyaset ahlakında olması gereken açıklık ve muhasebe edilme ilkelerini gölgelemiştir.⁵¹³ Öte yandan onu savunanlar, bu sözlerin isyan ve fitne zamanlarında yönetim istikrarını sağlamak için sarf edildiğini belirtir. Onlara göre Abdülmelik bütün Medine halkını değil sadece devlete başkaldıran unsurları hedef almıştır. Bu bakışa göre onun konuşması muhalefeti kontrol altına alma stratejisinin bir parçasıdır.⁵¹⁴ Görüleceği üzere Abdülmelik'in siyaseti hakkındaki değerlendirmeler, onun otoriterliğini eleştirenlerle bu otoritenin zor bir dönemde gerekli olduğunu savunanlar arasında ikiye ayrılmıştır. Ancak her iki bakış da halifenin adalet ile

⁵¹⁰ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 269; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 241.

⁵¹¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Hasan Sendûbî (Kahire: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1350/1932), II: 192.

⁵¹² Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 218-19.

⁵¹³ Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 223.

⁵¹⁴ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 367.

otorite arasında kurduğu dengenin İslâm siyaset ahlakı bağlamında tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Abdülmelik'in tavrı, yalnızca siyasi başarılarıyla değil aynı zamanda bu başarıların hangi etik ilkelerle elde edildiği yönüyle de analiz edilmelidir.

Abdülmelik'i zorba bir yönetici olarak tasvir edenlere göre onun siyaset anlayışı, İslâm siyaset ahlakının temel ilkeleri açısından tartışmalı bir profil çizmektedir. Özellikle adalet, merhamet, halkla istişare ve zulme karşı duruş gibi esaslar bağlamında eleştirilen halife, birçok rivayete göre otoriter bir yönetime yönelmiş ve muhalefete karşı oldukça sert bir tavır sergilemiştir. Bu çerçevede zikredilen örneklerden biri, sahabî Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) Medine kuşatmasının kaldırılması için yaptığı talebin, halife tarafından sert sözlerle reddedilmesi ve aşağılanarak huzurdan kovulmasıdır. Veziri Kâbisa b. Züeyb'in (ö. 86/705) bu durumu "*Artık bu insanlar kral olmuşlardır*"⁵¹⁵ şeklinde yorumlaması, yönetiminin halk iradesiyle bağının zayıfladığına işaret etmektedir. Bir diğer olay da Yemeni kökenli bir kişinin vali Haccâc'ın zulmünden şikâyet etmesi üzerine Abdülmelik'in onu ölümle tehdit ettiği hadisedir. Bu şahıs, yönetimin önce nübüvvet, sonra hilafet, ardından zorbalığa dönüştüğünü ifade ederek⁵¹⁶ iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevini yerine getirmiştir. Ancak halifenin buna verdiği sert karşılık, hem eleştiriye kapalı bir anlayışı hem de halkın söz hakkını tanımayan bir yönetimi yansıtmaktadır. Abdülmelik'in yönetimde neden şiddeti tercih ettiğine dair yaptığı açıklama ise dikkat çekicidir. Halife, Hz. Osman'ın yumuşak huyluluğunun felaketle sonuçlandığını, Hz. Ömer'in sertliğinin ise düzeni koruduğunu savunarak "*Yönetici, halkın durumuna göre değişmelidir*"⁵¹⁷ demektedir. Bu yaklaşım, dönemin şartlarını gözetme açısından pragmatik görünse de adalet ve ölçülülük ilkesini ikinci plana itmesi nedeniyle problemli görülmüştür. Bu noktada modern araştırmacılardan Zeydan'ın değerlendirmesi önemlidir. Zeydan, Abdülmelik'i güç ve şiddeti onaylayan, hilafet öncesinde dindarlığıyla bilinen; ancak halife olduktan sonra iktidarın cazibesine kapılarak dini hassasiyetlerini geri plana atan zalim bir yönetici olarak tanımlar. Ona göre Abdülmelik'in yönetim anlayışı, siyaset ahlakı açısından tutarsızdır.⁵¹⁸

⁵¹⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 228.

⁵¹⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 223.

⁵¹⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 229.

⁵¹⁸ Zeydan, *İslâm Uygurluğu Tarihi*, IV: 90.

Abdûlmelik b. Mervân'ın siyaset anlayışı, kişisel takvâsı ve ahlâki duyarlılığına rağmen zamanla otoriterliğe evrilmiş, bu değişimin farkında olan halife, yönetim sürecinde geçirdiği dönüşümü bizzat dile getirmiştir. Halife olmadan önce kalbinin yumuşak olduğunu; fakat insanların tutumları sebebiyle zamanla katılaştığını belirtmiş,⁵¹⁹ bu beyanı, iktidarın insan ruhu üzerindeki yıpratıcı etkisini açıkça göstermektedir. Ölüm döşğinde iken yaptığı en büyük iyiliğin gazveye katılmak olduğunu belirtmiş⁵²⁰ ve çıkar amacıyla yöneticilerin kapısını aşındıran insanları uyarmış ve siyasetten uzak durmaları gerektiğini söylemiştir.⁵²¹ Abdûlmelik'in bu tür açıklamaları, takvâ, iç muhasebe ve nefis murakabesi gibi siyaset ahlâkının özsel boyutlarıyla ilişkilendirilebilir. Zira iyi niyetle göreve gelen bir yöneticinin bile zamanla halk baskısı, siyasi krizler ve otoriteyi koruma kaygısıyla sertleşebileceği hususu insan fıtratının zayıflığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Abdûlmelik'e yöneltilen bazı eleştirilerin tarihi adalet ilkesi açısından tartışmalı olduğu görülmektedir. Bilhassa eman verip sonrasında öldürttüğü Amr b. Saîd olayı, onun "ahde vefa göstermeyen ilk halife" olarak tanınmasına yol açmıştır.⁵²² Fakat aynı dönemde Mus'ab b. Zübeyr'in benzer şekilde eman verdiği halde Muhtâr'ın adamlarını öldürmesi,⁵²³ tarih yazımında ölçsüz eleştirilerin her zaman eşit dağılmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Abdûlmelik'in uygulamalarını değerlendirirken dönemin siyasi koşulları mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Her ne kadar onun iktidar anlayışı otoriter özellikler taşısa da bu yaklaşım dönemin derin iç karışıklıkları ve istikrarsızlık ortamı bağlamında okunmalıdır. Aksi takdirde yapılacak tek yönlü değerlendirmeler, siyaset ahlâkı açısından eksik ve indirgemeci yorumlara neden olacaktır.

Abdûlmelik b. Mervân hakkındaki tarihi değerlendirmeler, sadece baskıcı bir yönetici olduğu yönünde değildir. Bazı kaynaklar onun İslâmi geleneklere bağlı, adaletli ve istişareye önem veren bir halife olduğunu belirtir.⁵²⁴ Bu çerçevede Mısır'a vali tayin ettiği oğlu Muhammed'e yaptığı nasihatlerde, idarede dostları ve ulemayla istişare etmesini, çözüme kavuşmayan konularda kendisine danışmasını, hakları sahiplerine vermesini ve doğru söze sadık kalmasını tavsiye etmiştir.⁵²⁵ Ayrıca devlet işlerinde ulemaya danıştığı,

⁵¹⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 220.

⁵²⁰ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 211.

⁵²¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 467.

⁵²² Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 244-45.

⁵²³ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 107.

⁵²⁴ Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 223; Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 178.

⁵²⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 194, 269.

veziri İbn Zer‘a ile yaptığı bir konuşmada Kur‘an‘a referansla⁵²⁶ adaletli yönetim konusunda uyarıldığı aktarılmaktadır.⁵²⁷ Abdülmelik‘in her Cuma halkın şikâyetlerini dinlemek için meclis kurduğu, doğrudan davaları ele aldığı; ancak bu görüşmeleri protokol gereği muhafızlarla yaptığı rivayet edilir.⁵²⁸ Bu durum, onun halkla arasına mesafe koyduğu⁵²⁹ izlenimini doğursa da büyük bir imparatorluğu yöneten bir devlet başkanı olarak bu protokol anlayışının kurumsallaşma gereği olduğu ifade edilmiştir.⁵³⁰ Halifenin hem halka hem de bürokratlarına karşı ciddi ve resmi bir idare anlayışı benimsediği belirtilmiştir.⁵³¹ Bu yönüyle sadece muhalefete baskı uygulayan bir yönetici olarak tanımlanması yetersizdir. Nitekim bazı rivayetler onu adaleti gözetken, Kitap ve Sünnet‘e bağlı, dindar bir lider olarak tasvir eder.⁵³² Kureyş ve Şam halkının genel olarak onun hilafetine itiraz etmemesi de bu olumlu algıyı destekler.⁵³³ Bununla birlikte Abdülmelik‘i dini hassasiyetlerden uzaklaşmakla suçlayan eleştiriler de bulunmaktadır.⁵³⁴ Ne var ki Abdülmelik‘e yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı, Emevîlerin yıkılmasının ardından iktidara gelen Abbâsîler döneminde kaleme alınan kaynaklar aracılığıyla yayılmıştır. Bu kaynaklardaki çelişkili rivayetlerin varlığı, onun yönetim anlayışının siyaset ahlâkı açısından daha temkinli, eleştirel ve çok boyutlu bir yaklaşımla değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

İlk dönem kaynaklarında Abdülmelik b. Mervân, iktidarına bağlı valilerin baskıcı uygulamalarına sessiz kalmak, kavmiyetçi bir siyaset izleyerek belirli gruplara imtiyaz tanımak ve dini değerleri siyasi amaçlar doğrultusunda araçsallaştırmakla eleştirilmiştir. Kubbetü’s-Sahrâ’yı inşa ettirip Hac ibadetini engellediği yönündeki iddialar, Mekke ve Medine’nin haremliğini ihlal etmesi ve kamu mallarını yandaşlarına tahsis etmesi gibi uygulamalar, adalet, kamu hakkı ve kutsal değerlere saygı ilkeleri açısından ciddi eleştirilere zemin hazırlamıştır. Bu tür tasarruflar, Abdülmelik’in yönetim anlayışının

⁵²⁶ Sâd 38/26.

⁵²⁷ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VII: 266.

⁵²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, IX: 109-110.

⁵²⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, nşr. Abdurrezzâk G. el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Beşîr, 1997), 183-184.

⁵³⁰ Kürd Ali, *el-İslâm ve’l-Hadâratü’l-Arabiyye*, II: 166.

⁵³¹ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 104.

⁵³² Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Kitâb-u Târih-i Medineti’s-Selâm (Târih-u Bağdat)*, thk. Beşşar Avvâd Marûf (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 2001), X: 388.

⁵³³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, II. 24, 34.

⁵³⁴ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, IV: 466.

yalnızca siyasi değil, aynı zamanda ahlaki yönleriyle de derinlemesine incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Abdûlmelik b. Mervân'ın yönetiminde öncelik siyasi istikrar ve iktidarın korunmasıdır. İslâm siyaset ahlakının “adalet” ve “denetim” ilkeleri gereği yöneticilerin halkı gözetmesi ve idarecilerini kontrol etmesi beklenirken Abdûlmelik valilerinin sert uygulamalarına çoğu zaman sessiz kalmış, bu tutumuyla özellikle Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) gibi yöneticilerin zulmüne dolaylı meşruiyet sağlamıştır.⁵³⁵ Ancak valiler, halk nezdinde tehlikeli bir noktaya ulaştığında müdahale ettiği de olmuştur. Haccâc'ın Hicaz'dan alınıp Irak'a gönderilmesi⁵³⁶ ve İbnü'l-Eş'as isyanı sırasında görevden alınmasının gündeme gelmesi,⁵³⁷ Abdûlmelik'in sadakat ile kamu düzeni arasında pragmatik bir denge kurmaya çalıştığını göstermektedir. Bu yaklaşım, siyaset ahlakında denge ve sorumluluğun yeterince içselleştirilmediğine işaret etmektedir.

Abdûlmelik b. Mervân, iktidarını koruma ve devlet bütünlüğünü sağlama adına zaman zaman kabile asabiyyetine dayalı bir siyaset izlemiş ve bu yönüyle eleştirilmiştir. Kelb kabilesine tanıdığı ayrıcalıklar, muhalif Kaysîlere karşı bir denge unsuru olarak değerlendirilmiş,⁵³⁸ bu da adalet ve eşitlik ilkelerinin gölgelenmesine yol açmıştır. Bununla birlikte Abdûlmelik'in bu politikayı sadece destekçilerini kayırmak amacıyla değil iç savaşlar ve Haricî isyanları gibi tehditler karşısında siyasi istikrarı sağlamak amacıyla yürüttüğü de söylenmiştir.⁵³⁹ Öte yandan Kays-Kelb mücadelesinin Abdûlmelik döneminde başlamayıp tarihi bir miras olarak devralındığı, bu nedenle onun Keblilerden yana bir tutum takınmasının tamamen doğal bir durum olup şahsi bir tercih olmadığı,⁵⁴⁰ bunun dönemi siyasi zorunluluğundan kaynaklandığı ifade edilmiştir.⁵⁴¹ Tüm eleştirilere rağmen Abdûlmelik'in Kelblilere ayrıcalık tanıdığı halde onların tüm taleplerini karşılamaması,⁵⁴² hatta İbn Zübeyr'e karşı hareket eden ve yönetimine düşman kesilen Kaysîlerle uzlaşma yoluna gitmesi, kabileler arasında tam bir tarafgirlik izlemediğine

⁵³⁵ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, II:141; İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, IV: 45-46.

⁵³⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 204-209, 211 vdğ.

⁵³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 423.

⁵³⁸ Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 135; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 237.

⁵³⁹ Muhammed Abdulhayy Shaban, *Islamic History, A.D. 600-750* (New York: Cambridge University Press, 1971), 124.

⁵⁴⁰ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 205.

⁵⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 321.

⁵⁴² Kelbli bazı liderlerin onu eleştiren şiirleri için bkz. Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *Dîvânü'l-Hamâse bi Şerhit-Tebrîzî* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1913), I: 212, 216.

işaret etmektedir. Örneğin, Kaysî lider Züfer b. Hâris el-Kilâbî ile geçici bir mutabakata varması,⁵⁴³ Abdülmelik'in barış ve toplumsal birliği sağlama adına zaman zaman esnek bir siyaset izleyebildiğini göstermektedir. Bununla birlikte kamu görevlerine atamalarda kabile dengesini gözetip gözetmediği tartışmalı kalmıştır.⁵⁴⁴ Bazı çağdaş araştırmalarda, kuzeylilerin valilikte, güneylilerin ise bürokraside tercih edildiği ileri sürülmüş;⁵⁴⁵ ancak bu konuda sistematik bir ayırım yapıldığına dair kesin kanıt bulunmamaktadır.⁵⁴⁶ Öte yandan Abdülmelik'in Horasan Valiliği karşılığında Bükeyr b. Vişâh'a Abdullah b. Hâzim'i (ö. 72/691) öldürtmesi⁵⁴⁷ gibi örnekler, onun zaman zaman siyasi çıkarı, ahlâki ilkelere tercih ettiğini ortaya koyar. Neticede Abdülmelik'in kabileler arası denge siyaseti, yer yer pragmatik bir zemine otursa bile genel olarak devletin bekası ve iç barışın korunması gibi meşru amaçlarla temellendirilmiştir. Ancak bazı örneklerde siyaset ahlakı ilkeleri ikinci plana itilmiş, bu durum onun yönetiminin adil mi yoksa çıkarıcı mı olduğu sorusunu tartışmalı kılmıştır.

Abdülmelik b. Mervân'a yöneltilen önemli eleştirilerden biri, Kâbe'ye alternatif olarak Kudüs'te Kubbetü's-Sahra'yı inşa ettirip Şam halkını oraya yönlendirmesi ve bu suretle dini siyasi amaçlarla araçsallaştırmasıdır.⁵⁴⁸ Rivayetlere göre bu uygulamasını, İbn Şihab ez-Zührî'nin fetvasına dayandırmıştır.⁵⁴⁹ Ancak bazı tarihçiler, bu fetvanın ve dayanak hadisin⁵⁵⁰ uydurma olduğunu savunmuş,⁵⁵¹ Zührî'nin yaşı ve konumu itibarıyla böyle bir

⁵⁴³ Karkisya'yı kuşatmasına rağmen alamayınca "Allah, Mudar'ın adamlarını kahretsin. Onların öldürülmesi züldür; bırakılmaları ise üzüntü ve pişmanlıktır" diyerek Kayslî lider Züfer b. Hâris ile anlaşmak zorunda kalmıştır. Bkz. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1396/1976), XXI: 130.

⁵⁴⁴ Muhammed Abdulhayy Shaban, *Islamic History, A.D. 600–750* (New York: Cambridge University Press, 1971), 124.

⁵⁴⁵ Deksen, *el-Hilâfetü'l-Emevîyye*, 178; Abd al-Ameer Dixon, *The Umayyad Caliphate Abd al-Malik Ibn Marwan (65-86/684-705): A Political Study* (London: Luzac and Company, 1971), 118, 119.

⁵⁴⁶ Patricia Crone, "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?" *Der Islam* LXX, no. 1, (1994): 11-12.

⁵⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV: 345; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr (İbn Hallikân), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-ekâfe, 1398/1978) III: 72.

⁵⁴⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 94; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, III, 74.

⁵⁴⁹ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 261; Kürd Ali, *el-İslâm ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye*, I: 149.

⁵⁵⁰ "Yalnızca üç mescide yolculuğa çıkabilirsiniz: Mescid-i Haram (Mekke), Benim Mescidim (Medine) ve Aksa Mescidi (Kudüs)." Buharî, *Câmiu's-Sahîh*, "Fadlu's-Salât", 212.

⁵⁵¹ Hafize Yazıcı, "Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur" Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri", içinde *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (Isparta: İLEM, 2016), 17.

yetkiye sahip olmadığını belirtmişler,⁵⁵² o dönemde Suriye bölgesinde çok sayıda fakih ve âlim bulunmasına rağmen dine aykırı bir uygulamaya karşı herhangi bir itirazın gelmemesinin mümkün olamayacağı ifade edilerek Abdülmelik'e yönelik bu eleştiriye şüpheyile yaklaşmışlardır.⁵⁵³ Eleştirilerde öne çıkan görüş, Abdülmelik'in, İbn Zübeyr'in hac sırasındaki propagandasını engellemek amacıyla Kudüs'ü alternatif bir merkez hâline getirdiği yönündedir. İbn Kesîr'in naklettiği rivayet bu uygulamaya değinmektedir.⁵⁵⁴ Bu rivayet ise tartışmalıdır. Öte yandan bu rivayetin sıhhati konusu tartışmalı da olsa Abdülmelik'in aldığı bu karar, bir yönüyle dini sembollerin korunması, ibadet özgürlüğü ve kutsallara saygı gibi temel ahlâki ilkelerle çelişmiş; diğer yönüyle de Abdülmelik'in siyasi hedefleri doğrultusunda dini sembolleri ve ibadet mekânlarını araçsallaştırdığı algısını güçlendirmiştir.⁵⁵⁵

Abdülmelik b. Mervân'a yönelik ciddi suçlamalardan biri de İbn Zübeyr'e karşı gönderdiği Şam ordusunun Mekke ve Medine'ye zarar vermesine göz yummasıdır. Özellikle Mekke kuşatması sırasında Kâbe'nin taşlanması ve yanması, siyaset ahlakı bağlamında en çok eleştirilen hadiselerden biridir. Ancak kaynaklardaki rivayetler çelişkilidir; bazılarına göre Kâbe'ye doğrudan saldırı yapılmış,⁵⁵⁶ bazılarına göre ise Kâbe'nin yanması İbn Zübeyr'in adamlarının hatasından kaynaklanmıştır.⁵⁵⁷ Bu karışıklık, savaş ortamında failin tespitinin güçlüğü ile açıklanmaktadır.⁵⁵⁸ Her şeye rağmen kutsal mekânların tahribi, ister kasıtlı ister hata ile olsun, İslâm siyaset ahlakının kutsallara saygı, kamu düzeninin korunması ve zararın önlenmesi ilkeleriyle çelişmiştir.

⁵⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 558-565; Deksen, *el-Hilâfetü'l-Emevîyye*, 40-41; Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, translated by C. R. Barber ve S. M. Stern (Londra: GeorgeAllen & Unwin, Albany: State University of New York Press, 1971), I: 101.

⁵⁵³ Mahmud Şâkir, *Hiz. Âdemden Bugüne İslâm Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993), II: 455.

⁵⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII: 681.

⁵⁵⁵ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 225.

⁵⁵⁶ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 181; İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, IV: 276.

⁵⁵⁷ Vâkıdî'den aktardığı bir rivayette "Abdullah b. Zübeyr, Kâbe'ye tik ağacından yapılma tahtalar dayamıştı. Üstteki tahtaların üzerine kadife kumaşlar ve kilimler koymuştu. Üzerine taş düşerse Beytullah'a isabet etmeyip yere düşerdi. Bu tahtalar altında tavaf yapıyorlardı. Taş, kilim ve kadifelerin üzerine düşünce sesi işittiklerinde tekbir getirirlerdi. Abdullah b. Zübeyr, Mescid-i Harâm'ın bir köşesinde bir çadır kurmuştu. Arkadaşlarından her kim yaralanırsa o çadıra alınırdı. Mızrağının ucunda ateş olan bir adam geldi. Çadırdaki ateşi kızıştırdı ateş Kâbe'ye sıçradı. Ahşap kısmı yandı, Rûkn-ü Yemânî çatladı ve Kâbe'nin örtüleri yanıp yere düştü" denilmektedir. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 498.

⁵⁵⁸ Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II:14-18, 167; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 190; İbn Abdîrabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, IV: 392; İbrâhim Beydûn, *ed-Devletü'l-Emevîyye ve'l-Muârade*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1405), 340-41.

Ancak Abdülmelik'in Haccâc'a gönderdiği eman mektubunda, halkı koruma ve zarar vermekten sakınma talimatı verdiği belirtilmektedir.⁵⁵⁹ Bu durum, onun doğrudan kutsal mekânlara zarar verme niyetinin olmadığını göstermektedir. Ayrıca diplomatik yolları denediği, fakat netice alamayınca zorunlu olarak güç kullandığı da ifade edilmiştir.⁵⁶⁰ Öte yandan Kâbe'yi savunma hattı hâline getiren İbn Zübeyr'in de bu zarardan sorumlu olduğu yönünde eleştiriler vardır.⁵⁶¹ Sonuç olarak iki taraf arasındaki iktidar mücadelesi, kutsal şehirlerin zarar görmesine yol açmış; bu olay siyaset ahlakı açısından her iki tarafın da sorumluluğunu gündeme getirmiştir.

Abdülmelik b. Mervân, kamu malı kullanımına dair uygulamaları nedeniyle yoğun biçimde eleştirilmiştir. Özellikle devlete ait sâhipsiz (savâfi) ve ölü toprakları (arzu'l-mevât) şahsî mülk haline getirmesi, emanete riayet ve kamu malında adalet ilkeleriyle çelişmiştir. Güney Irak'taki Batiha arazisinin bir kısmını kendi adına tescil ettirmesi⁵⁶² ve ilerleyen dönemde harac arazilerini iktâ edilecek savâfi arazisi kalmayınca iktidarını destekleyen kabilelerin baskıları sonucunda iktâ etmesi,⁵⁶³ bu uygulamanın somut örneklerindendir. Ayrıca Abdülmelik, iktidar propagandası amacıyla şairlere yaptığı cömert bağışlar sebebiyle israfla suçlanmıştır. Onlara kamu kaynaklarından ödüller vermesi, kamu malının ölçsüz harcanması yönünde eleştirilmiş, bu uygulama kamu kaynaklarının kişisel ve siyasi çıkar için kullanılması bağlamında değerlendirilmiştir. Abdülmelik'in "*Şairlere vermek israftandır, fakat yayılacak eleştirilere karşı bu gerekli olabilir*"⁵⁶⁴ sözü, bu harcamaları meşrulaştırma çabasını göstermektedir.

Abdülmelik b. Mervân'ın Emevî ailesi içindeki muhalefete karşı izlediği siyaset ahlakına gelince muhalefeti ile öne çıkan iki figür dikkati çeker. Bunlar, Emevîler içinde lider konumunda bulunan Amr b. Saîd el-Eşdâk (ö. 70/689) ve Hâlid b. Yezîd'dir (ö. 90/708). Bu bağlamda en dikkat çekici olay, halifelik hakkı olduğunu düşünen ve siyasi bir tehdit oluşturan Amr b. Saîd el-Eşdâk'ın öldürülmesidir. Amr, Câbiye toplantısında Mervân

⁵⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 349; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 744.

⁵⁶⁰ Deksen, *el-Hilâfetü'l-Emevîyye*, 38.

⁵⁶¹ İşş, *ed-Devletü'l-Ümevîyye*, 206.

⁵⁶² Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 275-278; Abdülazîz Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 40.

⁵⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 123; Demirci, "Emevîler Devrinde Aşağı Irak (Sevad)'ta Büyük Çiftliklerin Doğuşu ve Gelişmesi", 67.

⁵⁶⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 206.

sonrası halife olması kararlaştırılan kişiler arasında yer almış;⁵⁶⁵ ancak Mervân'ın oğulları için aldığı biatla bu hak fiilen ortadan kaldırılmıştır.⁵⁶⁶ Amr, bu durumu kabullenmemiş, Şam'da iktidarı geçici olarak ele geçirerek muhalefetini sürdürmüştür.⁵⁶⁷ Abdülmelik onunla yaptığı anlaşma çerçevesinde eman vererek Şam'a girmiş; fakat kısa süre sonra düzenlediği bir planla Amr'ı öldürmüştür.⁵⁶⁸ Bu olay, “eman” ve “ahde vefa” ilkelerinin ihlali anlamına gelmiş, kaynaklarda Abdülmelik'in İslâm tarihinde eman verdikten sonra sözünü tutmayarak muhalifini öldüren ilk halife olduğu ifade edilmiştir.⁵⁶⁹ Amr'ın siyasi nüfuzu ve Abdülmelik'in otoritesini sarsacak biçimde davranmaya devam etmesi,⁵⁷⁰ Abdülmelik açısından bu durumu bir tehdit hâline getirmiştir. Abdülmelik'in onu öldürmeden önce “Allah'a yemin ederim ki sana bundan daha fazla bir şey yapmadığım takdirde bunu yanıma bırakacağına ve Kureyş'in durumunu düzelterek inansaydım seni serbest bırakırdım. Fakat herhangi bir belde ikimizin durumunda iki kişi bir araya gelmişse kesinlikle biri diğerini çıkarmıştır”⁵⁷¹ şeklindeki sözleri öldürme kararını siyasi zorunlulukla gerekçelendirdiğini gösterir. Bu ifade, meşruiyeti değil güç dengesini koruma saikiyle hareket ettiğine işaret eder. Amr'ın öldürülmesine tepkiler ise sert olmuştur. Abdullah b. Zübeyr bu olayı “zalimlerin birbirine musallat edilmesi” olarak tanımlarken⁵⁷² Muhammed b. Hanefiyye emanı bozmayı büyük günah saymış ve ilgili ayetler⁵⁷³ ve hadislerle⁵⁷⁴ Abdülmelik'i eleştirmiştir.⁵⁷⁵ En dramatik tepki ise Amr'ın eşine aittir. Abdülmelik ondan eman mektubunu isteyince kadın, mektubu Amr'ın mezarına gömdüğünü ve kıyamet günü Amr'ın bu mektubu Allah'a delil olarak sunacağını belirtmiştir.⁵⁷⁶ Abdülmelik'in bu olaydan sonra pişmanlık duyduğu da nakledilmiştir. Bir gün birine “Yaşamıyor muyum?” diye sorduğunda aldığı “Ahde vefasız kişi yaşamıyor sayılır” cevabına karşı “Bunu daha önce duysaydım, Amr'ı öldürmezdim” dediği rivayet edilir⁵⁷⁷ Bu da onun iç dünyasında

⁵⁶⁵ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 148.

⁵⁶⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 287; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV:189.

⁵⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 303.

⁵⁶⁸ Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III: 110; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 492.

⁵⁶⁹ İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, XLVI: 40; Rayyis, *Abdülmelik b. Mervân*, 205.

⁵⁷⁰ Abdülmelik'in insanlara ait malları ve maaşları hazineye vermesini emretmesi üzerine Amr'ın “Bu paralar senin değildir, bu şehir de senin değildir. Buradan çek git” diyerek halife gibi davrandığı nakledilmiştir. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 142; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 488.

⁵⁷¹ Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 286.

⁵⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 276.

⁵⁷³ “Her kim sözünden cayarsa, kendi aleyhine caymış olur” Fetih 48/10.

⁵⁷⁴ “Kıyamet günü, yapılmış olan gadr ölçüsünde ona bir sancak dikilecektir” Müslim, “Cihâd”, 17.

⁵⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 276; Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 204.

⁵⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 278; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 493-494.

⁵⁷⁷ İbn Abdîrabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, II: 73.

bu olayın bir vicdan yükü hâline geldiğini göstermektedir. Neticede Abdülmelik'in bu olayda sergilediği tutum, “*Ahde vefasızlık etmeyin*”⁵⁷⁸ ayetinde dikkat çekilen ve İslâm siyaset ahlakı esaslarından biri olarak kabul edilen ahde vefa göstermek ilkesine aykırıdır. Her ne kadar siyasi gerçeklikler bu kararı zorunlu kılmış gibi görünse de ahlâki açıdan bu eylem meşrulaştırılamamış ve güvenilirliğe zarar veren bir davranış olarak İslâm düşüncesinde olumsuz bir örnek olarak yer bulmuştur.

Abdülmelik b. Mervân, halifeliğini sağlamlaştırma sürecinde Süfyânî muhalefetine karşı hem temkinli hem baskıcı bir siyaset izlemiştir. Mervân'ın ardından halife olması beklenen Hâlid b. Yezîd, biat hakkını kaybedince Abdülmelik'e karşı bir tür iç muhalefet haline gelmiştir.⁵⁷⁹ Abdülmelik ise bu muhalefeti tamamen bastırmak yerine iktidar dengesini koruyacak biçimde Süfyânîleri yönetimde tutmuş, boyun eğmeyen Süfyânîleri ise ekonomik baskılarla sindirmiştir. Bu süreçte Abdülmelik muhalefetle karşılaştığı vakit Hâlid ve diğer Süfyânîleri tehdit ederek kendilerine tahsis edilen mal ve erzakı kesmiş, Amr b. Utbe'nin araya girmesiyle bu kararından vazgeçmiştir. Bununla birlikte onlara olan desteğini açıkça başa kakarak “*Benim atıyyemi ancak onu almayı arzu edenler hak eder*”⁵⁸⁰ şeklinde küçümseyici bir tavır takınmıştır. Yine de Abdülmelik, Süfyânîlerle açık çatışmaya girmekten kaçınmış ama onları tehdit ederek itaate zorlamıştır. Oğulları Velîd ve Süleyman'a biat ettirdikten sonra Hâlid ve kardeşini çağırarak, bir kılıç çıkararak “*Aksi bir söz söyleseydiniz boynunuzu vuracaktım*”⁵⁸¹ demiştir. Bu tutum, yöneticinin halkına karşı ikna yerine korkuya dayalı bir yönetimi tercih ettiğini gösterir. Bu gerilim sadece tehditlerle değil psikolojik tahkirle de sürmüştür. Abdülmelik onları aşağılamak için geçmişteki ailevi zayıflıklarını ve kişisel eksikliklerini toplum önünde dile getirmiştir. Bu bağlamda Abdülmelik, Hâlid'in babası Yezîd'in Harre olayındaki tavrına atıfla onun soyunu küçümsemiş, “*Hükümdarlar bir şehre girdiklerinde orayı bozar, onurluları alçaltırlar*”⁵⁸² ayetini okuyarak bunu ima etmiştir. Hâlid ise buna karşılık “*Bir şehri yok etmek istediğimizde, oranın şımarıklarına emir veririz, onlar yoldan çıkınca da o şehir yok olur*”⁵⁸³ ayetini okuyarak zulme dayalı yönetimin çöküşü yol açacağını ifade etmiştir.

⁵⁷⁸ Nahl 16/95.

⁵⁷⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 224.

⁵⁸⁰ İbn Abdirabbih, *el-İkdul-Ferîd*, II: 26.

⁵⁸¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 183.

⁵⁸² Neml 27/34.

⁵⁸³ İsrâ 17/16.

Velîd'in Hâlid'e yönelik “*Sen ne kervancı ne de hac yol göstericisisin*” şeklindeki sözüne karşı Hâlid, kendi ailesinin Hz. Peygamber döneminde toplumda oynadığı sorumluluk rollerini hatırlatmıştır. Aynı zamanda Mervân'ın geçmişte koyun otlatan ve Tâîf'e sürgün edilen bir kişi olduğunu anımsatarak liyakat ve soyluluğun değil güç ve zorbalığın öne çıkarıldığını vurgulamıştır.⁵⁸⁴

Abdûlmelik b. Mervân'ın hilafeti süresince karşılaştığı en güçlü muhalefet, Abdullah b. Zübeyr'in oluşturduğu siyasi yapılanmadır. İbn Zübeyr, Emevîlerin zayıfladığı bir dönemde halk desteğini arkasına alarak Hicaz'da bağımsız bir yönetim kurmuş ve Abdûlmelik'in yeniden bütünlük sağlama çabasına ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Abdûlmelik, öncelikle iç muhalefeti bertaraf etmiş, ardından valilelerinin hataları⁵⁸⁵ nedeniyle nüfuzu ve halk desteğini yitirmiş İbn Zübeyr'in içinde bulunduğu durumu siyaseten bir fırsat bilmiş, İbn Zübeyr'den beklediğini bulamayan ve siyasetinden dolayı ondan soğuyan Iraklı eşraf ve komutanlara mal ve makam vaadiyle mektuplar göndererek onları tarafına çekmiştir.⁵⁸⁶ Bu strateji sonucunda Deyrû'l-Cesâlik Savaşı'nda (72/691) Musab b. Zübeyr'e karşı zafer kazanmış ve Irak'a hakim olmuştur.⁵⁸⁷ Savaş sonrasında söylediği “*Ben ve Musab eski dostuz. O, insanlar arasında en çok sevdiğim kişidir; fakat şu hükümdarlık ve saltanat ne kadar uğursuzdur. Kadınlar artık Musab gibisini kim bilir ne zaman doğururlar?*”⁵⁸⁸ ifadesi, iktidar için yapılan mücadelelerin insani bedelini fark ettiğini gösterir. Bu söz, merhamet duygusunun ve dünyevi ihtirasların yol açtığı yıkımın farkında olduğunu ima eder. Dönemin siyaset ahlakı, Abdûlmelik b. Umeyr'in her gelen yöneticinin bir öncekini öldürüp başını taht önüne getirttiği çarpıcı gözlemiyle özetlenebilir.⁵⁸⁹ Kûfe'de yaptığı konuşmasında ise Abdûlmelik, “*Amr b. Saîd'in boynuna takılmış bulunan pranga hâlâ yanımdadır. Allah'a yemin ederim ki onu kimin boynuna takarsam, göğsünün üzerine çıkmadıkça almam, normal olarak onu çözüp çıkarmam. O bakımdan herkes kendisini kollasın, kanını başkasına içirtmesin*”⁵⁹⁰ diyerek muhalefete karşı yönetimini korku

⁵⁸⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihaye*, VIII: 155.

⁵⁸⁵ Musab b. Zübeyr'in Basra'ya düzenlenen akınlarda Emevîlere destek veren Basralılara hakaret etmesi, Basra şurtasının ileri gelenini öldürüp bazı Basralıların evlerini yaktırması için bkz. Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III: 112; Rayyis, *Abdûlmelik b. Mervân*, 207.

⁵⁸⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 81; VII: 85, 89; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 311.

⁵⁸⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 91-98; Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III: 113-118.

⁵⁸⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 96, 100.

⁵⁸⁹ Abdûlmelik b. Umeyr'in, “*...Kûfe'deki hükümet konağına gittim. Bu defa da Musab'ın kesik başının bir kalkan içinde Abdûlmelik b. Mervân'ın önünde durduğunu gördüm. Abdûlmelik b. Mervân tahtta oturuyordu*” şeklindeki sözlerinin tamamı için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihaye*, VIII: 513.

⁵⁹⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 109; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 298.

ve cezalandırma üzerine kurduğunu açıkça beyan etmiştir. Bu doğrultuda Irak eşrafına verdiği vaatlerin çoğunu yerine getirmemiş, bazılarını “*Şam’ı ifsat eden fasıklar*”⁵⁹¹ olarak nitelendirip idam ettirmiştir. Bu durum, ahde vefa ve doğruluk ilkelerinin ihlali olarak değerlendirilebilir.

Abdûlmelik, Hicaz üzerine gönderdiği Haccâc komutasındaki orduyla Mekke’yi kuşatmış, şehre ambargo uygulamış ve halkı kıtlıkla karşı karşıya bırakmıştır.⁵⁹² Bu esnada İbn Zübeyr’e eman vermiş, mal ve makam önererek teslim olmasını istemiş;⁵⁹³ fakat İbn Zübeyr bu teklifi reddederek savaşta ölmeyi seçmiştir.⁵⁹⁴ Bu tutum, İbn Zübeyr’in şahsî onurunu ve inançlarını siyasi çıkarlara feda etmediğini göstermektedir. Ne var ki Abdûlmelik’in daha önce Yezîd’in Mekke kuşatmasını “*Keşke gök yerin üstüne inseydi!*”⁵⁹⁵ diyerek eleştirmişken benzer bir saldırıyı kendisinin gerçekleştirmesi, siyaset ahlâki açısından tutarlı olmamıştır.

Abdûlmelik b. Mervân, İbn Zübeyr’i ortadan kaldırarak Emevî otoritesini yeniden tesis ettikten sonra Irak ve Horasan gibi muhalefetin güçlü olduğu bölgelerde hâkimiyetini pekiştirmeye yönelmiştir. Bu amaçla önce kardeşi Bişr b. Mervân’ı vali tayin etmiş;⁵⁹⁶ lâkin onun başarısız yönetimi üzerine kamu düzenini sağlamak için Haccâc b. Yusuf’u Irak ve Horasan valisi yapmıştır.⁵⁹⁷ Haccâc, vali Ziyâd b. Ebîh gibi “demir yumruk” anlayışıyla yönetime başlamış,⁵⁹⁸ Irak halkına hitabında “*olgunlaşmış kelleleri sarıklarla birlikte kanlar içinde görüyorum...*”⁵⁹⁹ şeklindeki tehditkâr sözleriyle baskı ve korku yoluyla asayiş sağlamayı hedeflediğini açıkça beyan etmiştir. Bu yaklaşım, İslâm siyasetinde esas olan hak ve hukuk ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Haccâc’ın uygulamaları sadece toplumsal huzuru zedelememiş, aynı zamanda siyasi meşruiyeti de tartışmalı hâle getirmiştir. Sürekli zulme uğrayan halkın feryatlarına rağmen Abdûlmelik’in müdahale etmemesi, yöneticinin kamu hakkına riayet etme sorumluluğunu yerine getirmediğini göstermektedir. Nitekim İbn Abdirabbih, kötü idarecilerin görevde tutulmasının

⁵⁹¹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, IV: 310.

⁵⁹² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, IV: 349.

⁵⁹³ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VII: 127.

⁵⁹⁴ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VII: 128-130.

⁵⁹⁵ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, V: 111-113.

⁵⁹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n Nihaye*, VIII : 617.

⁵⁹⁷ İbn Kuteybe, *el-Me’arif*, 397; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VII: 273.

⁵⁹⁸ Salih Dırâr, *Haccâc b. Yusuf es-Sekâfi* (Beyrut: Daru’n-Nadha, 1390), 10.

⁵⁹⁹ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VII: 274.

yönetime yönelik halk eleştirilerini meşrulaştırdığını ifade etmiştir.⁶⁰⁰ Bu baskıcı uygulamalar, muhalefetin isyanlarını haklı gösterme aracı hâline gelmiş, Abdullah b. Carûd'un başlattığı gibi birçok ayaklanmaya zemin hazırlamıştır.⁶⁰¹ Dahası Haccâc'ın şiddet politikaları Emevî hanedanı içinde de tepki çekmiştir. Hâlid b. Yezîd ve Ömer b. Abdülazîz gibi isimler onun bu tutumuna karşı çıkmıştır. Hâlid'in "Kaç kişiyi öldürdün?" sorusuna Haccâc'ın "Baban Yezîd'in içkici olduğunu söyleyen kalmayınca kadar"⁶⁰² şeklindeki cevabı, şiddeti siyasi intikam aracı olarak kullandığını göstermektedir.

Haccâc b. Yusuf'un siyaset anlayışı, baskı ve şiddeti, ahlâki bozulmaya uğramış bir toplumu düzene sokmak için zorunlu bir yöntem olarak görmesine dayanır. Siyasi istikrarsızlığın hâkim olduğu bu dönemde, iyi niyetli yöneticiler çoğu zaman suistimale uğramış, bu da otorite temelli yönetim anlayışını beslemiştir. Ancak bu yaklaşımın sürekli hâle gelmesi, adalet ve hukukun üstünlüğü ilkelerine aykırıdır. Haccâc özelinde, şiddetin kalıcı bir yöntem hâline gelmesi ve meşru sınırların aşılması, onu İslâm tarihinde zalim bir figür olarak öne çıkarmıştır.⁶⁰³ Bununla birlikte rivayetlerde Haccâc, yalnızca bir zorba değil aynı zamanda dilde ve hitabette yetkin, alim ve hatip bir kişi olarak da tanıtılmıştır.⁶⁰⁴ Arap gramerine katkıları,⁶⁰⁵ onun çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ancak bu çok yönlülük, çelişkili bir siyasi duruş da doğurmuştur. Bir konuşmasında Irak halkını "facirlikten sonra küfre sapanlar"⁶⁰⁶ diyerek sert şekilde itham eden Haccâc, başka bir konuşmasında ise "Sabır, Allah'ın azabına katlanmaktan daha kolaydır"⁶⁰⁷ diyerek dindar bir dil kullanmıştır. Bu tutarsızlık onun hem baskıcı hem de dini referanslarla meşruiyet arayan bir yönetici profili sergilediğini göstermektedir. Haccâc'a karşı halkın tepkisi de bu ikiyüzlülüğü hedef almıştır. Mecliste bir kişinin ayağa kalkarak "Ne kadar da utanmazsın! Yaptıkların ortada, hâlâ nasihat ediyorsun!"⁶⁰⁸ demesi buna örnektir. Haccâc'ın bu kişiye ceza vermemesi ise onun zorbalıkla dini söylemi dengelemeye çalışan pragmatik bir tutum benimsediğini gösterir. Bu çelişkili duruş,

⁶⁰⁰ İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, I:42.

⁶⁰¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 207.

⁶⁰² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 216.

⁶⁰³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihaye*, VII: 718; IX: 220.

⁶⁰⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *Kitâbu'l-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1361/1942), 475. Ahmet Lütfi Kazancı, "Haccâc b. Yusuf es-Sekafi (95/714)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 4 (1992): 118.

⁶⁰⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, II: 23.

⁶⁰⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 255.

⁶⁰⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihaye*, IX: 207.

⁶⁰⁸ İbn Kesîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IX: 208.

siyaset ahlakı açısından istikrar, kamuya karşı dürüstlük ve adalet ilkelerinden uzak bir yönetimi işaret etmektedir.

Haccâc'ın Emevî yönetimindeki konumu ve uygulamaları, siyaset ahlakı açısından ciddi tartışmalara yol açmıştır. Onun kişiliği hakkında yapılan değerlendirmeler tarihi bağlamda farklı yorumlarla ele alınmış, bazıları onu zalim ve gaddar bir yönetici olarak tanımlarken bazıları da dönemin siyasi şartlarının onu bu tutuma zorladığını savunmuştur.⁶⁰⁹ Haccâc ise muhalifleri “isyan eden asiler” olarak görmüş,⁶¹⁰ kendisini devletin hukukunu koruyan bir yönetici olarak kabul etmiştir. Buna karşılık muhalefet cephesi, Haccâc'ın uygulamalarını zulüm olarak görmüş, onun gibi zalim yöneticilere karşı direnmenin dini bir zorunluluk olduğunu öne sürmüştür.⁶¹¹ Nitekim onun uyguladığı sert yönetim, yalnızca muhalif asker ve yöneticileri değil sahabe ve âlimleri de hedef almıştır. Enes b. Mâlik gibi sahabelerin ellerine mühür vurdurması,⁶¹² Saîd b. Cübeyr gibi âlimleri öldürtmesi,⁶¹³ dini ve hukuki sınırların aşıldığını göstermektedir. Bu uygulamalar sebebiyle onun ölümü pek çok kişi tarafından memnuniyetle karşılanmış, Hasan-ı Basrî'nin “*Allahım, onu ortadan kaldırdığın gibi sünnetini de kaldır*”⁶¹⁴ duası, dönemin dini çevrelerinde Haccâc'a duyulan tepkinin yoğunluğunu ortaya koymuştur. Abdülmelik b. Mervân'ın bu süreçteki sorumluluğu ise Haccâc'a tanıdığı sınırsız yetkiler bağlamında değerlendirilmiştir. Her ne kadar amaç devlette düzeni sağlamak olsa da zulümle düzen sağlamak siyaset ahlakı açısından meşru görülmemektedir. Nitekim İbnü'l-Esîr Abdülmelik hakkında, “*Kötülüklerinden sadece biri Haccâc olan bir kişi, kendisini nelerin beklediğini iyi bilir*”⁶¹⁵ derken Suyûtî daha ileri giderek “*Allah onu affetmesin ve ona merhamet etmesin*”⁶¹⁶ ifadelerini kullanmıştır. Bu tür yorumlar, Abdülmelik'in yönetimde kamu ahlakına ve hukukuna siyasi çıkarları kadar riayet ettiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Abdülmelik'in o dönem şartlarında kamu görevlilerini belirlerken aslında siyaseten ehliyet sahibi kimseleri görevlendirdiğini ama bununla dini kaygılardan çok

⁶⁰⁹ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 120.

⁶¹⁰ Mes'ûdî, *Mürûcî'z-Zeheb*, III: 185.

⁶¹¹ İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdul-Ferîd*, II: 199.

⁶¹² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 135.

⁶¹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 466.

⁶¹⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1393/1974), 224; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, IX: 139.

⁶¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 468.

⁶¹⁶ Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 247.

siyasi kaygıları öncelediğini, devlete ve halifeye sadakati esas aldığını söylemek mümkündür.

Abdûlmelik b. Mervân'ın Hâricî muhalefetine karşı yürüttüğü siyaset, baskı ve şiddete dayalı bir yaklaşımı esas almıştır. Bilhassa Haccâc gibi valileri aracılığıyla uygulanan bu katı siyaseti, toplumsal ıslahı sağlamak adına meşru gibi gösterilse de zaman zaman temel hak ve özgürlüklerin ihlaliyle sonuçlanmıştır. Nitekim Haccâc'ın Kûfelileri Mühelleb'in Hâricîlerle yürüttüğü savaşa zorla sürmek için maaş ve erzaklarını kesmek ve öldürmekle tehdit etmesi,⁶¹⁷ irade hürriyetinin göz ardı edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Abdûlmelik sadece zor kullanmakla yetinmemiş, muhalefeti bölme stratejisi kapsamında mali teklifleri de kullanmıştır. Necde b. Âmir'e (ö. 73/692) valilik ve af vaadinde bulunarak biat teklif etmiş, bu girişim reddedilmiş olsa da Haricîler içinde bölünmelere neden olmuş ve Necde taraftarlarınca öldürülmüştür.⁶¹⁸ Benzer şekilde İbâdî lider Câbir b. Zeyd'e (ö. 93/711-12) ilminden dolayı kadılık teklif edilmiş, kabul etmese de ona maaş bağlanmıştır.⁶¹⁹ Bu durum Abdûlmelik'in zorbalıkla birlikte maddiyatı siyasi araç olarak kullandığını ve muhalefete yaklaşımda ilke ve değerleri değil mevcut duruma uygun çözümleri öncelediğini gösterir.

Ehl-i Beyt'e karşı tutumu ise görece daha ılımlıdır. Siyasi iddiada bulunmayan Ehl-i Beyt mensuplarına maddi destek sağlamış, onları korumuş ve onlara karşı kamu önünde itibarsızlaştırıcı girişimlere izin vermemiştir. Özellikle Muhammed b. Hanefiyye'ye yönelik uygulamalarında temkinli bir politika izleyerek onun halk nezdindeki etkisini gözetmiştir. Şam'a çağırdığı halde şehir içine sokmaması,⁶²⁰ bir yandan destek sağlamak isterken diğer yandan kontrolü elden bırakmak istemediğini göstermektedir. Haccâc'ın bu kişiye uyguladığı baskıya karşılık Abdûlmelik'in müdahalede bulunarak onu koruması,⁶²¹ dini saygınlığı olan şahsiyetlere karşı ihtiyatlı davranma çabasına işaret eder. Benzer şekilde Haccâc'ın Hz. Peygamber ailesinden bir kadınla yaptığı evlilik üzerinden dini sembolleri araçsallaştırma çabası da Abdûlmelik tarafından engellenmiştir. Hâlid b.

⁶¹⁷ Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 181.

⁶¹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 186; Dixon, *Abd al-Malik Ibn Marwan*, 174.

⁶¹⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saïd ed- Dercînî, *Kitabu Tabakâti'l-meşâyih bi'l-Mağrib*, (Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1992), II: 211; Roberto Rubinacci, "al-İbâdiyya," *Califfo 'Abd el-Melik b. Mervân egli Ibâditi*, cilt III, no. II (Napoli: Accademia Italiana per l'Organizzazione delle Nazioni (AIUON), 1954), 105.

⁶²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 230.

⁶²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 232; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihaye*, VIII: 724.

Yezîd'in uyarısıyla Haccâc'a baskı yapılmış ve bu evlilik sonlandırılmıştır.⁶²² Bu örnek, Abdülmelik'in siyasi sertliğe rağmen dini değerlere ve Ehl-i Beyt'in toplumsal haysiyetine zarar verecek adımlara izin vermediğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Abdülmelik'in muhalefete karşı siyaset anlayışı; Haricîler söz konusu olduğunda sertlik ve en işe yarar ve sonuç getiren çözümler, Ehl-i Beyt söz konusu olduğunda ise itibar ve dini saygı ile birlikte temkinli siyaset dengesinde şekillenmiş; fakat bu süreçte ahlâki ilkeler zaman zaman siyasi amaçlara feda edilmiştir.

3.1.6. Velîd b. Abdülmelik

Velîd b. Abdülmelik'in siyaset anlayışı, babası Abdülmelik b. Mervân'dan devraldığı⁶²³ otoriter ve kurumsallaşmış devlet düzeninin muhafazası ekseninde şekillenmiştir. Halife olduktan sonra halka hitaben yaptığı konuşmasında, toplumsal bütünlüğü “cemaat” vurgusuyla öne çıkararak itaatin zorunlu, muhalefetin ise cezalandırılması gereken bir durum olduğunu belirtmiştir: “*Kim bize karşı çıkarsa onun gözlerinin yer aldığı yeri vururuz.*”⁶²⁴ Bu tür tehditkâr dil, yöneticinin iktidarını koruma refleksini ortaya koysa da ifade özgürlüğü ve eleştirel muhalefetin tanınması gibi temel siyaset ahlakı ilkeleriyle açık bir çelişki sergilemektedir. Velid konuşmasında, muhalefeti bastırmada şiddeti meşru gören otoriter tavır benimsediğini, itaatin korunmasını esas aldığını göstermektedir. Öte yandan Velîd'in muhalif söylem ile fiili isyanı ayırmaya çalışarak “fitne” söylemiyle müdahalelerini meşrulaştırma çabası da dikkat çekicidir. Ne var ki Cuma hutbesini uzattığı için uyarıda bulunan bir kişinin cezalandırılması⁶²⁵ gibi örnekler, onun teoride vadettiği sınırlı hoşgörüyü fiiliyatta uygulamadığını göstermektedir. Bu da tahammül ve hakkı söyleme özgürlüğü gibi ilkeler bakımından sorunlu bir tutumdur.

Velîd b. Abdülmelik'in yönetiminde dikkat çeken hususlardan biri, otoriterlik ile adalet arasında kurmaya çalıştığı denge arayışıdır. Dönemin önde gelen isimlerinden Ömer b. Abdülazîz'in “*Irak'ta Haccâc, Şam'da Velîd, Medine'de Osman ve Mekke'de Hâlid... Allah'ım! Dünya zulüm ve haksızlıkla dolup taşıtı; artık sen bu insanlara rahat yüzü göster*”⁶²⁶ şeklindeki

⁶²² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihaye*, IX: 60, 136.

⁶²³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 225.

⁶²⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 424; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 464.

⁶²⁵ İbn Abdirabbih, *el-İkdul-Ferîd*, II: 151.

⁶²⁶ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 251; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 525.

sözleri hem Velîd'in hem de tayin ettiği valilerin sert uygulamalarının toplumda bıraktığı olumsuz izlenimi yansıtmaktadır. Bununla birlikte Velîd'in adalet ve sorumluluk ilkesine dikkat ettiği bazı örnekler de kaynaklarda yer alır. Halkla doğrudan ilişki kurmaya çalışarak minberde söylediği, “*Size konuştuğumda yalan söylersem, sözümü tutmazsam... bana itaat gerekmez*”⁶²⁷ ifadesi, onun meşruiyeti sadece güce değil doğruluk ve emanete riayet gibi ahlâki temellere dayandırma çabasını yansıtmaktadır. Benzer şekilde Medine valisi Hişâm b. İsmail'i görevden alıp halkın onunla hesaplaşmasına imkân tanınması,⁶²⁸ halkın hakkını gözetmek ve zulmün hesabını sormak yönünde atılmış olumlu bir adım olarak değerlendirilebilir. Ancak aynı dönemde Haccâc ve Hâlid b. Abdullah el-Kasrî gibi zalim valilerin görevde kalmasına ses çıkarmaması⁶²⁹ istikrarı sağlama uğruna adalet ilkesinden ödün verdiğini, valilerinin otoriteyi sağlamaya yönelik baskıcı ve sert politikalarını desteklediğini göstermektedir. Velîd'in yönetimi bu yönüyle yer yer siyaset ahlakının bazı ilkelerini gözetken örnekler barındırsa da genelde otoriterlik ile denge siyaseti arasında pragmatik bir çizgi izlemekte, muhalefete karşı ise güce dayalı bir meşruiyet anlayışını sürdürmektedir.

Velîd'in yönetim anlayışında dikkat çeken bir diğer yön, halkla doğrudan iletişim kurması ve gerektiğinde sahip olduğu güç ve yetkiye rağmen kamuoyu karşısında hesap vermeyi göze almasıdır. Nitekim Şam Camii'nin inşası sırasında beytülmal kaynaklarını israf ettiği iddiasıyla karşı karşıya kaldığında, bu suçlamaları baskı ya da şiddetle bastırmak yerine doğrudan halkın karşısına çıkarak kendisini savunmuştur. Camide halkı toplayarak hazine mallarını sergilemiş ve ithamların asılsız olduğunu bizzat göstermiştir.⁶³⁰ Bu bağlamda eğer Velîd salt otoriter bir yönetime sahip olsaydı, bu tür suçlamalara karşı tepkisini şiddete başvurarak gösterebilirdi. Dolayısıyla bu yaklaşım, onun yönetiminde sadece zorlayıcı unsurların değil ikna edici ve halkla uzlaşmacı yöntemlerin de yer aldığını ortaya koymaktadır.

Velîd b. Abdülmelik'in yönetiminde şûrâ ilkesine teorik olarak yer verildiği; fakat bu ilkenin uygulamada sınırlı kaldığı görülmektedir. İstişare süreçleri çoğunlukla iktidara yakın ve sadakatiyle bilinen isimlerle yürütülmüş, muhalif unsurların görüşlerine alan

⁶²⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II: 165.

⁶²⁸ İbn Abdірabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, IV: 428-429; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 472.

⁶²⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 428.

⁶³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihaye*, IX: 148.

açılmamıştır. Velîd'in en çok danıştığı figürlerden biri Haccâc b. Yusuf'tur. Haccâc'tan talep ettiği yönetime dair tavsiyeler, baskı ve ödül esasına dayanan otoriter bir anlayışı yansıtmaktadır.⁶³¹ Abbad b. Ziyâd'la yapılan bir başka danışmada ise Ziyâd b. Ebîh'in daha ölçülü ve halk desteğini önceleyen yönetimi ile Haccâc'ın toplumu bölen baskıcı tarzı karşılaştırılmıştır.⁶³² Bu örnekler, Velîd döneminde danışmanın kurumsal olarak var olduğunu ama tamamen siyasi temsili sağlayacak kapsayıcı bir yapı gibi işletilmediğini ortaya koymaktadır.

Velîd b. Abdülmelik, babasından devraldığı kurumsal yönetimi sürdürmüş, istikrarı korumak adına yöneticileri büyük ölçüde yerlerinde bırakmıştır.⁶³³ Dış politikaya ağırlık vererek⁶³⁴ fetihlerle prestij kazanmış;⁶³⁵ fakat bu başarılar, kamu refahı ve adalet ilkeleriyle tam örtüşmemiştir.⁶³⁶ Zira artan ekonomik imkânlar, Şam merkezli elitler ile yönetimi destekleyenlere aktarılmış, muhalif bölgelere yeterince yansımamış, bu durum adalet ve eşitlik ilkelerinin gölgelenmesine, buna bağlı olarak muhalefetin güçlenmesine yol açmıştır. Kabilecilik zayıflamış gibi görünse de bu durum yapısal çözümden ziyade fetihlerle sağlanan geçici bir yönlendirme olmuştur.⁶³⁷ Velîd'in yönetimi bu yönüyle güçlü bir iktidar meşruiyetine rağmen ahlâki temsilde bölgesel ayrımcılık ve adaletsizlik eleştirilerine açık bir zemin bırakmıştır.

Velîd b. Abdülmelik'in muhalefete yaklaşımı, babası Abdülmelik'in “*İnsanları biate davet et! Kim yüz çevirirse kılıcını indir*”⁶³⁸ vasiyetinden ilhamla şekillenmiş, bu da onun sert ve otoriter bir yönetim tarzını benimsemesine yol açmıştır. Ancak bu sertlik, mutlak bir katılık değil gerektiğinde stratejik yumuşamalarla dengelenen bir siyaset anlayışına dönüşmüştür. Nitekim Medine örneği, bu pragmatik siyasetin en dikkat çekici yansımasıdır. Halkla barışmak ve muhalefeti yumuşatmak için adaleti ve dindarlığı ile bilinen Ömer b. Abdülazîz'i vali olarak ataması, adalet ve kamu rızası gibi siyaset ahlakı

⁶³¹ Haccac b. Yusuf'un mektubunda verdiği cevap için ayrıca bkz. İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, II: 23.

⁶³² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 74.

⁶³³ Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 105.

⁶³⁴ Adem Apak, “Emevîlerin Irak Siyaseti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 1 (2009): 118.

⁶³⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 72.

⁶³⁶ Bkz. Yusuf Şanverdi, “Emevî Halifelerinin Günlük Hayatları” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 73.

⁶³⁷ İsmail Şahin, “Emevîler Döneminde Kaysî ve Yemenî Kabileler Arasındaki Mücadeleler” (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 42.

⁶³⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 225.

ilkelerine uygun bir hamle olarak değerlendirilmiştir. Ömer'in idareyi ulema ile istişare içinde yürütmesi, yönetime olan güveni artırmıştır.⁶³⁹ Bu adım aynı zamanda halka zulmeden Vali Hişâm b. İsmail'in cezalandırılmasıyla desteklenmiş,⁶⁴⁰ böylece zulüm karşısında adaletin tesisi yönünde bir mesaj verilmiştir. Abdülmelik döneminde halifeye yaranmak için şiddete başvuran ve dalkavukluk eden Vali Hişâm, Velîd'in halk nezdinde güven kazanma siyasetinin gereği olarak kolayca harcanmıştır.⁶⁴¹ Fakat Medine'deki bu olumlu hava Mescid-i Nebî'nin genişletilmesi kararıyla gölgelenmiş ama Hz. Âişe'nin odasının dışarıda bırakılıp Hz. Peygamber'in kabrinin muhafaza edilmesiyle uzlaşa sağlanmıştır.⁶⁴² Bu örnek Velîd'in baskıcı yönüne rağmen halkın kutsal değerlerine karşı duyarsız kalmadığını göstermektedir.

Velîd b. Abdülmelik döneminde Medine'de uygulanan adalet temelli ve ılımlı yönetim anlayışı, Ömer b. Abdülazîz'in valiliğiyle somut bir örnek teşkil etmiştir. Onun yönetimi kısa sürede şehirde güvenlik ve toplumsal huzuru sağlamış, yönetime muhalif farklı mezhep ve siyasi eğilimlere sahip grupların Medine'ye yönelmesine yol açmıştır.⁶⁴³ Ancak bu gelişme, merkezi otorite açısından potansiyel bir tehdit olarak değerlendirilmiş ve zamanla Velîd ile Ömer arasındaki güven ilişkisi bozulmuştur.⁶⁴⁴ Bu sürecin arka planında Haccâc b. Yusuf'un belirleyici bir rolü olmuştur. Medine ziyareti sırasında halkın Ömer'e duyduğu sevgiyi bizzat gözlemleyen Haccâc, Irak'a döndükten sonra halifeye yazdığı mektupta, "*Halk yalnızca onu tanıyor ve onunla hareket ediyor*"⁶⁴⁵ diyerek Ömer'in etkisinin halife otoritesini gölgelediğini ima etmiştir. Bu söylem, Velîd'in zihninde bir kuşku oluşturmuş ve onu Ömer'i görevden almaya sevk etmiştir. Oysa Ömer b. Abdülazîz, Velîd'e yazdığı mektubunda Medine'ye sığınan muhaliflerin asıl sebebinin Haccâc'ın baskıcı yönetimi olduğunu ifade etmiş, bu insanları himaye etmesinin devlet düzenine zarar vermediğini, güvenlik ve istikrarı korumayı amaçladığını vurgulamıştır. Buna rağmen Haccâc, Ömer'in ılımlı siyasetini "kararsızlık" olarak yorumlamış ve

⁶³⁹ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 2.

⁶⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 472.

⁶⁴¹ Adnan Demircan, *İtaat ve İsyan Arasında Dört Âlim* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 110.

⁶⁴² Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 435; Ahmed b. Ömer İbn Rüste, *A'lâku'n-Nefise*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992), VIII: 68; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 477-78.

⁶⁴³ Beydûn, *Melâmihu't-Teyyârâti's-Siyâsiyye*, 323-24.

⁶⁴⁴ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 157.

⁶⁴⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 77.

halifeyi ikna ederek görevden alınmasını sağlamıştır.⁶⁴⁶ Nihayetinde Velîd'in Ömer b. Abdülazîz'i görevden alma kararı, sadece idari bir tasarruf değil aynı zamanda siyaset ahlakı açısından ciddi bir zafiyetin göstergesidir. Adil ve halkın teveccühünü kazanmış bir yöneticinin, kıskançlık ve tahakküm arzusu taşıyan bir figürün yönlendirmesiyle görevden alınması, yönetimde basiretin kaybolduğunu göstermektedir.

Velîd b. Abdülmelik döneminde valiler arasındaki kıskançlık ve rekabet, yönetim kararlarını doğrudan etkilemiştir. Bu bağlamda en dikkat çekici örneklerden biri, Horasan Valisi Yezîd b. Mühelleb'in görevden alınmasıdır. Onun azledilmesi, Haccâc b. Yusuf'un kişisel husumetinin sonucu olarak gelişmiş, bu da kamu görevlerinin bireysel çıkarlarla şekillendiğini göstermiştir. Haccâc, Mühelleb ailesini önce ihanetle⁶⁴⁷ ardından Zübeyrî eğilimle suçlamış,⁶⁴⁸ onların artan nüfuzunu kendisi için tehdit görmüş⁶⁴⁹ ve bu nedenle Yezîd b. Mühelleb'in kendisine ve halifeye itaatten uzaklaştığını söyleyerek ısrarlı girişimler sonucunda Abdülmelik devrinde görevinden azlettirmiş,⁶⁵⁰ Velîd döneminde halifenin iznini alarak Yezîd'i hapse attırmış ve cezalandırmıştır.⁶⁵¹ Yezîd'in hapisten kaçarak Süleyman b. Abdülmelik'e sığınması,⁶⁵² Emevî ailesi içinde de iktidar dengelerinin ne kadar kırılgan olduğunu göstermiştir. Bu olaylar adil bir yönetimin tesisinde gerekli olan siyaset ahlakı ilkelerinin kişisel hırslar ve rekabetten kaynaklı kıskançlık ve düşmanlık gibi siyasi zaaflar nedeniyle yer yer ihmal edildiğini gözler önüne sermektedir. Nitekim bu gelişmeler, Haccâc'ın sistematik tasfiye politikalarını ve Velîd'in valileri arasındaki rekabeti dengelemek zorunda kalan bir yönetici olduğunu da ortaya koymaktadır.

Velîd b. Abdülmelik'in oğlu Abdülazîz'i veliaht tayin etme teşebbüsü, Emevîler içinde şûrâ ve ahde vefa ilkeleri açısından önemli bir kriz doğurmuştur. Zira halefin Süleyman b. Abdülmelik olacağı daha önce yazılı bir taahhülle belirlenmişti.⁶⁵³ Velîd bu düzenlemeyi kendi soyunun lehine değiştirmek istemiş; lâkin bu girişimi yalnızca bazı

⁶⁴⁶ Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 129; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 518-19.

⁶⁴⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 292.

⁶⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 451.

⁶⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 452; Fatih Erkoçoğlu, "Yezîd b. Mühelleb İsyanı", içinde *İslâm Tarihi ve Medeniyeti-3-Emevîler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 200-201.

⁶⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 452, 469.

⁶⁵¹ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 327.

⁶⁵² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 448-453; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 488-490.

⁶⁵³ İsmet Kayaoğlu, "Halifelik", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4, sy 4 (1980): 142.

güçlü bürokratlardan (örneğin Haccâc ve Kuteybe) destek görmüş,⁶⁵⁴ Süleyman ise Velîd'in kendisini ikna etmek adına teklif ettiği servet ve malı reddetmiş ve halifelik hakkından vazgeçmemiştir.⁶⁵⁵ Bu olay güç aktarımında meşruiyetin istişareyle sağlanması ilkesinin hanedan çıkarlarına feda edilmek istendiğini; ancak iç muhalefet nedeniyle bu teşebbüsün sonuçsuz kaldığını göstermektedir. Öte yandan Velîd'in Ehl-i Beyt'e yönelik siyaseti, adalet ile siyasi denge arayışı arasında şekillenmiştir. Ali taraftarlarına karşı sert ve bastırıcı bir politika izlenirken Ehl-i Beyt mensuplarına karşı görece temkinli ve zaman zaman koruyucu bir tutum benimsenmiştir. Ali b. Hüseyin'e yönelik "*İnsanlar içinde ondan daha değerli biri yoktur*"⁶⁵⁶ sözü, bu hassasiyetin bir ifadesidir. Lâkin aynı dönemde Hz. Ali'ye hakaret geleneğinin devam ettirilmesi,⁶⁵⁷ ahlâki tutarlılık açısından büyük bir çelişki doğurmuştur. Buna karşın Ali b. Hüseyin'in, sabır ve itidal çağrısıyla doğrudan bir muhalefete yönelmemesi,⁶⁵⁸ Velîd'in Ehl-i Beyt'in kamuda yer eden dini saygınlığına önem vererek potansiyel bir isyanı önlemeyi başardığını göstermektedir. Velîd'in Hişâm b. İsmail'i cezalandırması da bu çerçevede yalnızca bir adalet uygulaması değil aynı zamanda siyasi krizleri önleme ve toplumsal barışı koruma amacı güden stratejik bir hamledir.⁶⁵⁹ Böylece Velîd, Ehl-i Beyt'e yönelik politikada zorbalıkla meşruiyeti değil dengeli ve itidalli bir yönetimi tercih etmiş görünmektedir.

3.1.7. Süleymân b. Abdülmelik

Süleyman b. Abdülmelik'in (ö. 99/717) yönetimi, selefi Velîd'in otoriter siyasetinden farklı olarak halkla devleti kaynaştırmaya yönelik daha ılımlı ve şûraya dayalı bir çizgiye yönelmiştir. Halifeliği devraldıktan sonra yaptığı konuşmasında "*Allah'ın kitabını kendinize rehber edinin*"⁶⁶⁰ ifadesiyle Kur'an'a bağlılık vurgusu yapması, onun meşruiyet arayışını açıkça ortaya koymuş, danışmanları Ömer b. Abdülazîz ve Recâ b. Hayve (ö. 112/730) gibi isimlerle istişare ederek karar alması ise istişare ilkesine bağlılığını göstermiştir.⁶⁶¹ Bu bağlamda Süleyman'ın adalet ve merhamet odaklı uygulamaları dikkat

⁶⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 17.

⁶⁵⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 68, 87.

⁶⁵⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 218.

⁶⁵⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 121-123.

⁶⁵⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 214.

⁶⁵⁹ Huhg Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Routledge, 2004), 108-111.

⁶⁶⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 290.

⁶⁶¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 99.

çekicidir. Haccâc'ın atadığı zalim memurları görevden alması,⁶⁶² mahkûmları affetmesi⁶⁶³ ve özellikle namaz vakitlerini zamanında kılma emriyle dini hassasiyetleri öne çıkarması,⁶⁶⁴ onun kamu sorumluluk bilincine sahip olduğunu göstermektedir. Ulema çevrelerinden gelen olumlu tepkiler, örneğin Muhammed b. Sîrîn'in "*Allah, Süleyman'a rahmet etsin. Halifeliğine namazın vaktinde kılınması emriyle başladı, Ömer b. Abdülazîz'i halife atayarak bitirdi*"⁶⁶⁵ ifadesi, bu yaklaşımın halkta ve âlimler nezdinde karşılık bulduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Süleyman da yönetiminde uygulamaya aldığı bazı siyasi kararları nedeniyle çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) ve Musa b. Nusayr (ö. 97/716) gibi başarılı komutanları şahsi nedenlerle görevden alarak öldürtmesi, kabile rekabetini körüklemesi ve muhalif gördüğü Ebû Hâşim'i (ö. 98/717) zehirlettiği yönündeki iddialar, keyfi yönetim ve intikamcı siyaset izlediği eleştirilerine yol açmıştır.⁶⁶⁶ Ayrıca bu kararların fetihlerin durmasına ve devletin zayıflamasına neden olduğu ileri sürülmüştür.⁶⁶⁷ Bu eleştiriler nedeniyle Süleyman, kişisel hırslarını kontrol edemeyen sert mizaçlı, sinirli ve intikamcı bir halife olarak tasvir edilmiştir.⁶⁶⁸ Ancak Süleyman b. Abdülmelik'in yönetimine dair yapılan değerlendirmeler olumlu ve olumsuz yönleri birlikte barındırmakta, bu da onun siyaset anlayışının siyaset ahlakı ilkeleri çerçevesinde bütüncül biçimde yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Özellikle Kaysî-Yemenî çekişmesini körüklediği ve bazı devlet adamlarını rakip kabilelerin eliyle tasfiye ettiği iddiaları, ilk bakışta ahlâki ilkelere aykırı gibi görünse de dönemin siyasi yapısı dikkate alındığında daha karmaşık bir tablo ortaya çıkmaktadır. Zira bu tür yöntemler yalnızca Süleyman'a değil Emevî siyasetinin genel işleyişine mahsus yaygın stratejiler arasında yer almaktadır.⁶⁶⁹ Örneğin Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim ile Haccâc'ın Mühelleb ailesine karşı tutumları, bu çekişmenin Süleyman öncesinde de mevcut olduğunu göstermektedir.⁶⁷⁰ Süleyman ise bu çatışma ortamında dengeleri

⁶⁶² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 107.

⁶⁶³ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (İbnü'l-Cevzî), *el-Muntazam fi't-Tarihi'l-Mülûk ve'l-Umem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'i-İlmiyye, 1992), VII: 113.

⁶⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 296.

⁶⁶⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk., Ömer Abdü's-Selam Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1992), VI: 379.

⁶⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI: 226; Atvan, *er-Rivâyetü't-Tarihiyye fi Bilâdi's-Şam*, 173-74.

⁶⁶⁷ Aycan, "Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri", 166.

⁶⁶⁸ Hasan, *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî*, I: 331; Mâcid, *Târîhu's-Siyâsî li'd-Devleti'l-Arabiyye*, II. 256.

⁶⁶⁹ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 184.

⁶⁷⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VII: 135.

yeniden kurmaya çalışarak Haccâc'a bağlı olanları görevden almış ve muhalif kabileleri kısmen dengelemiş;⁶⁷¹ ancak bu hamleleri doğrudan şahsi kin ve düşmanlıkla değil⁶⁷² yönetimde olumlu değişimler gerçekleştirmek amacıyla danışmanları ile yaptığı istişareler sonucunda gerçekleştirmiştir.⁶⁷³ Bu durum onun şûrâ ilkesine belli ölçüde bağlı kaldığını göstermektedir.

Süleyman'ın bu süreçte asıl hedefi, adaletli ve toplumsal huzura dayalı bir yönetim anlayışını tesis etmek olmuştur. Nitekim Haccâc döneminin sert ve cezalandırıcı uygulamalarını yumuşatmaya çalışmış,⁶⁷⁴ zorla göç ettirme gibi halkı zorlayan politikaları kaldırarak kamunun huzur ve refahını öncelemiştir.⁶⁷⁵ Devletin genişlemesini takiben gelen durağanlık döneminde halkın beklentilerini karşılamaya yönelik bu adımlar, onun yalnızca güç temelli değil aynı zamanda toplum yararını önceleyen bir siyaset yürütmeye gayret ettiğini gösterir. Sonuç olarak Süleyman b. Abdülmelik'in yönetiminde yer yer şahsi etkiler gözlemlense de siyasetini sadece öç alma saikiyle açıklamak indirgemeci bir tutumdur. Onun siyasi kararları, hem dönemin zorlu şartları hem de adalet temelli bir denge kurma çabası içinde değerlendirilmelidir. Bu bakımdan Süleyman, siyaset ahlakı perspektifinden değerlendirildiğinde hem eleştiriye açık uygulamalara yönelmiş hem de dengeleyici politikalar izleyerek örnek bir yönetici profili çizmiştir.

Süleyman, kardeşi Velîd b. Abdülmelik'in miras bıraktığı güçlü bürokratik kadroları etkisizleştirerek kendi otoritesini inşa etmek istemiş, bu süreçte Haccâc'ın tayin ettiği yöneticileri tasfiye ederek Yemenî kabilelerle yeni bir denge kurmaya çalışmıştır. Ancak bu siyasi strateji, siyaset ahlakı açısından ciddi sınavlara neden olmuştur. Bu bağlamda Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim'in akıbeti, yalnızca bir güç mücadelesi değil aynı zamanda ahlâki değerler ile siyasi hesapların çarpıştığı sembolik bir örnek hâline gelmiştir. Kuteybe, Süleyman'a gönderdiği üç ayrı mektupla onunla uzlaşmaya çalışmış; ancak üçüncü mektubunda, Yezîd b. Mühelleb'in Horasan'a vali tayin edilmesi hâlinde biat etmeyeceğini bildirerek açık bir meydan okumada bulunmuştur.⁶⁷⁶ Bu dil, siyaset

⁶⁷¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 107.

⁶⁷² Aycan, "Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri", 167.

⁶⁷³ İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34: 53.

⁶⁷⁴ Abduşşâfi, *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Umevî*, 163-64.

⁶⁷⁵ Hasan Ahmed Şerîf, *el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Abbâsî*, çev. Ahmed İbrâhim, 5. bs. (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 33.

⁶⁷⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 506.

ahlakî açısından itidalin, uzlaşmanın ve hürmete dayalı muhalefet sınırlarının aşıldığını göstermektedir. Süleyman, ilk aşamada doğrudan bir tasfiye yerine Kuteybe'yi görevde bırakmış⁶⁷⁷ ve bu hamlesiyle onu kendi eylemleriyle açığa düşürmeye çalışmıştır. Bu yönüyle halife, açık bir zorbalıktan ziyade stratejik sabır ve tedrici bir dengeleme politikası izlemiştir. Ancak Kuteybe'nin kendisini Şam'daki siyasi iktidarın üstünde görmesi ve “*Kays'ın ahmağı halife oldu... O obur şişman deve ile mücadele edeceğim*”⁶⁷⁸ gibi küçültücü ifadeler kullanması, onun sadece askerî başarılarına yaslanan⁶⁷⁹ bir meşruiyet anlayışına sahip olduğunu gösterir. Bu bağlamda isyan etmeyi tercih etmesi, yönetime muhalefet ederken ahlâkî ve siyasi sınırların nasıl zorlandığını ortaya koyar. Süleyman'ın bu isyanı bastırmak için Kuteybe'ye en yakın kişilerden biri olan Vekî' b. Ebî Sûd'u devreye sokması, onun siyasetinde amaçlar uğruna araçları kullanma şeklindeki pragmatik yönü gösterir. Ancak ardından Vekî''yi görevden alması ve hapse attırması, vasıta olarak kullanılanların bile uzun vadede güvence altında olmadığını, siyasetin ahlâkî tutarlılık ilkesinden sapabileceğini göstermektedir. Nitekim Vekî''in şu sözleri bu durumu özetler: “*Kuteybe'yi öldürdüm, Süleyman bana ihanet etti.*”⁶⁸⁰ Olayın geneline bakıldığında, Kuteybe'nin kişisel ihtirasları,⁶⁸¹ Mühellebîlerle olan düşmanlığı ve Kaysî asabiyetine dayalı siyaset anlayışı⁶⁸² onun sonunu hazırlamıştır. Öte yandan Süleyman bir yandan devlet otoritesini korumayı esas alırken diğer yandan bu süreci insaf, ölçülülük ve uzun vadeli kamu menfaati yerine entrika ve siyasi hesaplarla yürütmüştür. Bu nedenle Kuteybe'nin ortadan kaldırılması, sadece bir halifenin muhalefeti bastırması değil aynı zamanda siyaset ahlakının sınırlarının ne ölçüde esnetilebileceğinin dramatik bir örneği olmuştur. Sonuç olarak bu olayda ahde vefa, kişisel kinlerden uzak kalma gibi siyaset ahlakının temel ilkeleri ciddi şekilde ihmal edilmiş, güç mücadeleleri bireysel hesaplaşmalarla iç içe geçmiş ve bu süreç hem halife Süleyman'ı hem de muhalif Kuteybe'yi ahlâkî sorumluluk açısından tartışmalı bir zemine çekmiştir.

Süleyman b. Abdülmelik'in fetihleriyle tanınan önemli bir komutan olan Musa b. Nusayr'a yönelik tutumu, siyaset ahlakı açısından oldukça tartışmalı bir örnektir. Velîd

⁶⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 170.

⁶⁷⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 114.

⁶⁷⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 516.

⁶⁸⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 150.

⁶⁸¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 508.

⁶⁸² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VII: 135.

döneminde Endülüs ve Kuzey Afrika’da büyük başarılar kazanmış olan Musa, bu başarılarıyla siyasi nüfuzunu artırmış⁶⁸³ ve özellikle ganimetlerin paylaşımı,⁶⁸⁴ hilafet meselesine dair tutumu ve halk üzerindeki etkisi nedeniyle Süleyman’ın dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda Musa’nın Velîd’in oğlu Abdülazîz’in halife olması yönündeki girişimleri desteklemesi⁶⁸⁵ ve Süleyman’ın halifeliği kesinleşmeden Şam’a gelerek kazandığı zaferlerin Velîd dönemine mâl edilmesine katkı sunması,⁶⁸⁶ Süleyman nezdinde ciddi bir güvensizlik oluşturmuştur. Süleyman, Musa’nın bu tavrını, zaferlerin şanı ve ganimetlerin Velîd’e atfedilmesini bilerek mümkün kılmak şeklinde yorumlamış, halife olduktan sonra Musa’ya karşı son derece sert bir tutum sergilemiştir. Ona hakaret etmiş ve yaşlı olmasına rağmen onu güneş altında bekleterek cezalandırmıştır.⁶⁸⁷ Süleyman’ın Musa’ya yönelik cezalandırıcı tavrı, ilk bakışta şahsi bir öfkenin sonucu gibi görünse de olayların arka planında siyasi denge kaygıları, güç kontrolü ve merkezi otoritenin korunması gibi stratejik hesapların belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Süleyman’ın Musa’nın başarıları ile elde ettiği güç ve nüfuz karşısında “*Onun gücü, halkın ona olan sevgisi, malları ve insanları kontrol edebilmesi, ancak kılıçla ortadan kaldırılabilir bir tehlike oluşturuyor*”⁶⁸⁸ şeklindeki ifadesi, Musa’nın sadece bir askerî figür değil potansiyel bir siyasi tehdit olarak algılandığını göstermektedir.⁶⁸⁹ Bununla birlikte Süleyman’ın, Musa’yı Ömer b. Abdülazîz’in ricasıyla affetmesi ve cezasını para cezasına dönüştürmesi,⁶⁹⁰ danışman olarak ataması,⁶⁹¹ fetihlerde görevlendirmede içi daha sonra pişmanlık duyarak “*Musa gibi birinin benzeri yok ki ona ihtiyaç duyulmasın*”⁶⁹² demesi, halifenin sadece cezalandırıcı değil aynı zamanda kontrol edici ve dengeleyici bir siyaset

⁶⁸³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 141-142, 278.

⁶⁸⁴ Musa b. Nusayr’ın Târik b. Ziyâd’ın Endülüsteği fetihlerini kısındığı ve bu nedenle Târik’a yazarak emrini dinlemediği için azarladığı ve onu cezalandırdığı, Târik’ın da onu fetih mallarından bir kısmını gizlemekle halifeye şikayet ettiği, Velîd’in elçisi Mugîs er-Rûmî’nin de kıskançlıkla halifeyi Musa’ya karşı kıskırttığı konusunda bkz. Ya’kûbî, *Târîh*, II: 23-33; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV: 506-508; İsmail Hakkı Atçeken, “Endülüs Fâtihlerinden Musa b. Nusayr’ın Akibeti”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12, sy 1 (2015): 19-20.

⁶⁸⁵ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, VII: 507-508.

⁶⁸⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, IV: 508-509; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 278-282.

⁶⁸⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî (İbnü’l-Kûtiyye), *Târîhu İftitâhi’l-Endülüs*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1982), 36.

⁶⁸⁸ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî, *Nefhu’t-Tîb min Gusni’l-Endelüsî’r-Ratîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), I: 285-289.

⁶⁸⁹ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 129.

⁶⁹⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, II: 246-247; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, V: 243.

⁶⁹¹ Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısırî el-Kureşî, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruha* (Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1991), 241.

⁶⁹² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, II: 251

izlediğini ortaya koymaktadır. Yine de Musa'nın uzun süre güneş altında bekletilmesi,⁶⁹³ hakaret edilerek kendisine ve ailesine siyasi ve mali baskılar uygulanması⁶⁹⁴ gibi uygulamalar insan onuruna saygı ve adil muamele gibi siyaset ahlakının temel ilkeleriyle çelişmektedir. Olayın başka bir yönü ise Musa'nın kendisini haklı görececek şekilde ifade ettiği ve içinde bulunduğu durumu mecazlarla açıkladığı şu sözlerinde görülür: “*Bir çocuk bir tuzak kurar, içine bir buğday tanesi koyar ve çavuş kuşunu kandırır... Kuş önce sakınır ama sonunda mukadderat onu tuzağa düşürür.*”⁶⁹⁵ Bu anlatım, Musa'nın kendisi hakkında Süleyman'ın çevresindeki kıskanç ve düşman çevrelerin entrikalarıyla oluşturulan siyasi tuzakların farkında olduğunu ima ederken aynı zamanda bir liderin basiret ve feraset ilkelerinden sapması hâlinde nasıl kolayca adaletsizliğe düşebileceğini göstermektedir. Neticede Süleyman'ın Musa b. Nusayr'a yönelik siyaseti hem kişisel hassasiyetlerin hem de devletin bütünlüğünü koruma reflekslerinin bir arada yürütüldüğü karmaşık bir süreci yansıtır. Ancak bu süreçte insan haklarına riayet, liyakatli şahsiyetleri onurlandırma ve adaletle hükmetme gibi temel siyaset ahlakı ilkelerinin zaman zaman ihlal edildiği ve Musa'nın yaşadıklarının iktidarın taşıdığı yük ile ahlâki sorumluluklar arasındaki çetin dengenin ne kadar zorlayıcı olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir.

Süleyman b. Abdülmelik'in hilafetinin son döneminde gerçekleşen veliaht tayini süreci, Emevî hanedanı içerisindeki güç dengelerini yeniden şekillendirmiş ve siyaset ahlakı açısından dikkat çekici bir örnek olmuştur. Özellikle kendi soyundan gelen Abdülazîz b. Velîd'in (ö. 110/728) halifelik iddiası ile kardeşi Yezîd b. Abdülmelik'in beklentileri arasında kalan Süleyman, başlangıçta oğlu Eyyûb'u veliaht tayin ederek hanedan içinde iktidarı kendi soyuna devretme eğiliminde bulunmuş,⁶⁹⁶ bu yönüyle daha önce eleştirdiği Velîd b. Abdülmelik'in miras siyasetini andıran bir tercih yapmıştır. Ancak Eyyûb'un erken vefatı,⁶⁹⁷ Süleyman'ı hem siyaseten hem de vicdanen yeni bir arayışa sevk etmiştir. Bu süreçte danışmanı Recâ b. Hayve'nin yönlendirmesiyle Ömer b. Abdülazîz'i halife tayin etmesi, hayatının sonunda siyaset ahlakı adına en anlamlı kararlarından biri olmuştur. Ancak bu tercih, Emevî ailesi içerisinde ciddi rahatsızlık yaratmış, Hişâm b.

⁶⁹³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 246-247; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 243.

⁶⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 26; İsmail Hakkı Atçeken, “İlk Endülüs Vâlisi Abdülazîz b. Musa b. Nusayr ve Öldürülmesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 14 (2002): 86.

⁶⁹⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 244.

⁶⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 32.

⁶⁹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 37.

Abdûlmelik gibi güçlü hanedan mensupları tepki göstermişlerdir. Recâ b. Hayve'nin mektubu açıklamadan önce biat alınmasını sağlaması ve ardından halifenin Ömer olduğunu ilan etmesi,⁶⁹⁸ aslında meşruiyeti kamuoyu önünde tahkim etme stratejisinin bir yansımasıdır. Yine de bu sürecin “*biat etmezseniz öldürülürsünüz*”⁶⁹⁹ şeklindeki tehditlerle yürütülmesi o sırada zorunluluktan kaynaklı bu siyasetin, şûrâ ve rıza ilkelerine gölge düşüren bir yöntem olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Öte yandan Süleyman'ın, Ömer'i birinci Yezîd'i ikinci sırada veliaht göstermesi hem adaletli bir geçişi sağlama hem de muhtemel bir iç savaşı önleme amacına yöneliktir. Bu yönüyle Süleyman, döneminin güç mücadelesiyle şekillenmiş siyasi gerçekliğini göz ardı etmeden akıl, maslahat ve adalet dengesini kurmaya çalışan çelişkili ama dikkatli bir ahlâki yöneliş sergilemiştir. Özetle Süleyman'ın son hamlesi, bir yandan Emevî iktidarı içinde istikrarı güvence altına almayı amaçlarken diğer yandan İslâm siyaset ahlakı adına kalıcı bir miras bırakma çabası olarak değerlendirilebilir.

Süleyman'ın Ömer b. Abdülazîz'i yerine neden halife olarak belirlediği hususu da siyaset ahlakı bakımında değerlendirilmesi gerekli bir husustur. Onun bu tercihi, yalnızca Ömer'in zühd, dindarlık ve adalet gibi şahsi meziyetlerine dayanmamış⁷⁰⁰ aynı zamanda Emevî iktidarının yıpranmış meşruiyetini yeniden inşa etme çabasının bir yansıması olmuştur. Nitekim kaynaklarda geçen, onun Ömer'i “*ahirette kendisini kurtuluşa ulaştıracak bir köprü*”⁷⁰¹ olarak görmesi yönündeki rivayet, bu kararın hem uhrevî sorumluluk bilinciyle hem de dünyevî istikrar arayışıyla alındığını göstermektedir. Bu kararla birlikte Süleyman, Emevî siyasetinde yaygın olan akaraba kayırmacılığı eğiliminden kısmen uzaklaşarak liyakat ilkesini gözettiği izlenimini vermiştir.⁷⁰² Ömer'in daha önce Medine valiliğinde gösterdiği adil yönetim, halkla kurduğu iyi ilişki ve ulemanın güvenini kazanmış olması, onu Emevî hanedanı içindeki en meşru halef adayı hâline getirmiştir.⁷⁰³

⁶⁹⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 550.

⁶⁹⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 329-331; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem b. A'yen b. Leys el-Mâlikî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, thk. Ahmed Ubeyd, 2. Basım (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1954), 18.

⁷⁰⁰ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb* thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), I: 244.

⁷⁰¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 128.

⁷⁰² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 189.

⁷⁰³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 42-43. Bir rivayette Süleyman'ın Ömer ile görüştüğü bir sırada (şayet başa gelmesi halinde dikkat etmesi gerektiğini ima eder şekilde) zamanın muktedir ve kılıç adamı olma zamanı olduğunu, zira emniyette olmayan hayvan sürülerine kurtların saldırdığını söylediği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 131.

Dolayısıyla bu tercihin sadece kişisel erdemlere değil toplumsal temsiliyet ve kamusal güven gibi siyaset ahlakının önemli ilkelerine dayandığı da söylenebilir. Ne var ki Süleyman dönemi tam anlamıyla istikrarın yaşandığı bir dönem olarak görülmemelidir. Onun bilhassa Ehl-i Beyt mensuplarına yönelik bazı tutumları, bu dönemde adalet ve merhamet ilkelerinin her zaman gözetilmediğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in zehirlenerek öldürüldüğüne dair rivayetler,⁷⁰⁴ dikkat çekicidir. Her ne kadar bu iddialar çelişkili ve kesinlikten uzak⁷⁰⁵ da olsa Ebû Hâşim'in halifeyle görüşmesinin hemen ardından vefatı, yönetim tarafından potansiyel bir tehdit olarak görüldüğü izlenimini vermektedir.

3.1.8. Ömer b. Abdülazîz

Süleyman b. Abdülmelik'in vefatının ardından hilafet makamına geçen Ömer b. Abdülazîz, görevinin ilk anlarından itibaren adalet, eşitlik ve toplumsal barışı önceleyen, Emevî yönetiminde İslâm siyaset ahlakının temel ilkelerini esas alarak hayata geçirmeye çalışan bir idari anlayışı benimsemiştir. Bu bağlamda Ömer, saltanatla şekillenmiş iktidar yapısının doğurduğu zulümleri ortadan kaldırmayı, devleti İslâmi değerlere göre yeniden inşa etmeyi ve halkla yönetim arasındaki bağı güçlendirmeyi hedeflemiştir. Ömer hilafet makamına geçmesi ardından yaptığı konuşmasında şu hususlara vurgu yapmıştır. Halifeliğin bir ayrıcalık değil ağır bir sorumluluk olduğunun altını çizerek “*Ben sizden daha hayırlı değilim, fakat yükü en ağır olanınızım*” demiş, yönetimi bir tahakküm aracı değil emanet olarak görmüştür. “*Zalim yöneticiden kaçan adam zalim değildir, asıl günahkâr olan o zalim yöneticidir*” sözleriyle zulme karşı durmanın sadece bireysel bir hak değil aynı zamanda ahlâki bir yükümlülük olduğunu savunmuş, halkın körü körüne itaate değil adil ve meşru bir yönetime bilinçli olarak tabi olmasını hedeflemiştir. “*Yaratana isyan olan bir konuda yaratılana itaat yoktur*” sözü onun siyaset anlayışının temelini oluşturur. Bu ifade, yönetimde meşruiyetin kaynağını sorgulayan değil inşa eden bir duruştur. Ömer'in kendini “*bid'atçı değil tâbi*” olarak tanımlaması ise yönetimde bireysel heva ve siyasi çıkarların değil dini referansların esas alınması gerektiğine dair bir duruşu yansıtır.⁷⁰⁶ Her ne kadar bazı çevreler onun bu yaklaşımını “aşırı muhafazakârlık”⁷⁰⁷ veya “devlet

⁷⁰⁴ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 124; Yazar Meçhul, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, thk. Abdülazîz Dûrî ve Abdülcebbâr el-Muttalibî (Beyrut: Dârü't-Talia, 1971), 188..

⁷⁰⁵ Sallâbî, *Emevîler*, II: 138.

⁷⁰⁶ Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, VII: 334; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 262.

⁷⁰⁷ Beydûn, *ed-Devletü'l-Emevîyye ve'l-Muârada*, 34.

zafiyeti” olarak yorumlamış;⁷⁰⁸ hatta onu “körler içindeki tek gözlü” ya da “vera ve takva iddiasında bulunan münafık” şeklinde ağır biçimde eleştirmişlerse⁷⁰⁹ de Ömer’in icraatları bir siyasetçinin sadece kişisel dindarlığını değil aynı zamanda kamu düzeninde adaleti tesis etme sorumluluğunu esas aldığını göstermiştir.⁷¹⁰ Nitekim onun yönetimi, İslâm tarihinde “Râşid Halifeler” çizgisinin bir devamı olarak değerlendirilmiştir.⁷¹¹ Hz. Peygamber’in ve Hz. Ömer’in uygulamalarını model alan bu yönetim tarzı, toplumsal güveni yeniden tesis etmiş ve halk uzun yıllar sonra adalet ve kamu hakkına riayet edilen bir iktidarı tecrübe etmiştir.

Ömer b. Abdülazîz’in yönetimi, İslâm siyaset ahlakının temel ilkeleri olan adalet, kamu malına riayet, ehliyet-liyakat, muhasebe ve denetim prensiplerinin kurumsallaştırılması yönünde sergilediği istikrarlı çabalarla öne çıkmaktadır. Halifeliği süresince halkla yönetim arasındaki güveni yeniden tesis etmeye yönelik uygulamaları, onu Emevîler arasında istisnai bir lider konumuna taşımıştır.

Ömer’in yönetim anlayışının merkezinde, kamu görevinin bir emanet olduğu bilinci yer almıştır. Gösteriştan uzak durarak mescide halktan biri gibi gitmesi, saray hayatını reddetmesi ve kıymetli eşyalarını hazineye iade etmesi,⁷¹² onun riya ve kibirden uzak, halkla bütünleşmiş bir liderlik anlayışını benimsediğini göstermektedir. Bu tutumu, yalnızca bir kişisel tercih değil ahlâki örneklik açısından sistemli bir duruşun sonucudur. Kamu malının korunmasına yönelik hassasiyeti de Ömer’in siyaset ahlakı açısından en belirgin yönlerinden biridir. Devlet işlerinde kullandığı kandili şahsi işlerinden ayırması,⁷¹³ yalnızca sembolik değil aynı zamanda mali adaletin sınırlarını netleştiren ilkeli bir tutumdur. Günlük gelirini iki dirhemle sınırlaması,⁷¹⁴ sadece zühd değil halkla eşitlik temelinde bir yaşam sürme çabasının da göstergesidir. Ömer, sadece kendisiyle sınırlı kalmayan bu yaklaşımı idari mekanizmaya da yaymıştır. Vali Ebûbekir b. Hazm’a

⁷⁰⁸ Van Vloten Gerlof, *es-Saytaratü'l-Arabiyye ve't-Teşeyyu' ve'l-Mu'tekadâtü'l-Mehdiyye*, çev. İbrâhim Beydûn, 2. Baskı (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1985), 114-115.

⁷⁰⁹ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II: 68; İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, XV: 254; Makrîzî, *en-Nizâ ve't-Tehâsüm*, 16.

⁷¹⁰ Abdüşşâfi, *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Umevî*, 174.

⁷¹¹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, V: 130-131.

⁷¹² Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 287; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkıbu Ömer*, 78.

⁷¹³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 400.

⁷¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 60; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 265.

kâğıt tahsisatının artırılması talebine karşı verdiği ölçülü ve tasarruf odaklı cevap,⁷¹⁵ onun mali disiplini sistematik hâle getirme iradesini ortaya koyar. Aynı şekilde devlet görevlilerinin hem özel hem de kamu bütçesinden maaş almasını yasaklaması ve usulsüz tahsis edilen malları geri alarak israfa karşı kararlı tavır alması,⁷¹⁶ siyasi yöneticilikte emanete riayet ve kul hakkından sakınma ilkelerini uyguladığını açıkça göstermektedir.

Ömer b. Abdülazîz, yöneticiliği halkın üstünde bir mevki değil halka karşı bir sorumluluk olarak görmüş, tevazu ve adalet ilkelerine dayalı bir yönetim anlayışı benimsemiştir. İbn Abdirabbih'in "*idareyi nefsinden büyük gören bozulmaz*"⁷¹⁷ sözüyle uyumlu biçimde, iktidarı kuvvetlendikçe tevazu ve adalete sarılmıştır. "*Bu ümmetin doğu ve batıdaki her ferdi mutlaka benden hakkını talep etmekte...*"⁷¹⁸ ifadesiyle yöneticiliğin ağır yükünü açıkça dile getirmiştir. Eşi Fâtıma'nın "*Keşke bizimle 'Halifelik' arasında, güneşin doğuşu ve batışı arasındaki mesafenin uzaklığı kadar bir uzaklık olsaydı. Allah'a yemin ederim ki halifeliği aldığımızdan beri sevindiğimizi asla görmedim*"⁷¹⁹ sözleri ise Ömer'in bu sorumluluğu özel hayatına kadar taşıdığını göstermektedir.

Ömer b. Abdülazîz, yönetimde zor kullanmayı merkeze alan otoriter yaklaşımları reddetmiş, adaletin halkın gönüllü bağlılığıyla sağlanabileceğini savunmuştur. "*Kılıçla yapılan işte (yönetimde) hayır yoktur*"⁷²⁰ ve "*Zulümle ıslah olmaz, dinimi feda ederek insanları düzeltemem*"⁷²¹ sözleri, güce değil meşruiyete dayalı yönetim anlayışını yansıtır. Vali Adî b. Ertat'a (ö. 102/720) hukuki meselelerde verdiği, Kur'an, Sünnet ve içtihadı dayalı hüküm sıralaması⁷²² ise onun adaleti İslâm'ın temel kaynaklarına dayandırıldığını göstermektedir. Böylece Ömer, hem meşruiyet hem de hukukun üstünlüğü ilkesine bağlı kalmıştır.

Ömer b. Abdülazîz, adaletin tesisi ve yönetime erişimin kolaylaştırılması için halk ile arasındaki bürokratik engelleri kaldırmış, karar alma süreçlerinde yerinden yönetim

⁷¹⁵ Ömer gönderdiği mektubunda valisine, "*Kaleminin ucunu incelt, satırları sık tut, ihtiyaçlarını ayrı ayrı değil toptan yaz. Müslümanların malından lüzumsuz harcamaya kaynak ayıramam*" cevabını vermiştir. Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, III: 186.

⁷¹⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 367.

⁷¹⁷ İbn Abdirabbih, *el-İkdul-Ferîd*, II: 200.

⁷¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 320; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 262.

⁷¹⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 396.

⁷²⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 177.

⁷²¹ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 75.

⁷²² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 155.

esasını benimsemiştir. Halkın önce yerel yöneticilere başvurmasını, adaletsizlik durumunda ise doğrudan kendisine ulaşmasını sağlamıştır.⁷²³ Bu yaklaşımın somut örneği, Humus Valisi Abbas b. Velîd'in (ö. 132/750) bir zimmîye ait araziye gasbetmesi üzerine Ömer'in bizzat müdahale ederek toprağı sahibine iade ettirmesidir.⁷²⁴ Bu tutum, onun bireysel haklara, hukukun üstünlüğüne dayalı yönetim anlayışını yansıtır.

Ömer b. Abdülazîz, idari yapıyı ehliyet ve liyakat ilkeleri doğrultusunda yeniden düzenlemeye çalışmış, yöneticilerin seçimi konusunda dindar ve ahlaklı olmayı, ilmi ve idari yetkinliği esas almıştır.⁷²⁵ Göreve gelir gelmez Haccâc'a bağlı yöneticileri azletmesi, bu titizliğin en açık göstergesidir. Ancak bazı zorba yöneticilerin (örneğin Yezîd b. Mühelleb ve çevresi) görevde kalmaya devam etmesi, siyasetle ahlâki hassasiyet arasında denge gözetmeye çalışıldığını ortaya koyar.⁷²⁶ Yine de Ömer yönetimde zorbalığa ve keyfi uygulamalara müsamaha göstermemiş, valilerin baskıcı ve sert yönetim anlayışını benimsedikleri durumlarda onları görevden almaktan çekinmemiştir. Haksız mal edinimini önleme yönünde de adımlar atan Ömer, gasp edilen malların sahiplerine iadesi için soruşturmalar başlatmış,⁷²⁷ bilhassa kendisine miras kalan Fedek arazisini Hz. Ali'nin ailesine iade etmiştir.⁷²⁸ Bu karar, hem gasbedilmiş bir hakkın iadesiyle adaleti hem de Peygamber dönemine dönüş idealini yansıtır. Adil yönetimi halkta memnuniyet doğurmuş, Mesleme b. Abdülmelik'in ifadesiyle kendi döneminde Emevîlere yönelik kötü algıyı yumuşatmıştır.⁷²⁹ Fakat bu adımlar, Emevî ailesi içinde rahatsızlığa yol açmış ve Ömer'in adalet temelli reformlarına karşı muhalefet sürmüştür.

Ömer b. Abdülazîz, yönetiminde istişare ilkesini merkeze alarak devlet işlerinde tek taraflı karar almaktan kaçınmış, ileri gelen âlimlerden oluşan bir şûra meclisi kurmuştur. Şûra üyelerine hitaben söylediği “*Görüşünüzü veya sizden yanımda hazır bulunanların görüşünü almadan hiçbir konuda kesin karar vermek istemiyorum*”⁷³⁰ sözü, onun yönetimde ortak akla verdiği önemi göstermektedir. Şam'a gelemeyen âlimlerle yazışarak onların

⁷²³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 337.

⁷²⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (İbnü'l-Cevzî), *Sıfatü's-Safve*, thk. Ebû Amr el-Eserî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif el-Osmaniyye, 1355/1936), II: 116.

⁷²⁵ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 322-325.

⁷²⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 557.

⁷²⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 130.

⁷²⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 377.

⁷²⁹ Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 362; İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, III: 166.

⁷³⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 328.

görüşlerine de başvurması,⁷³¹ danışma mekanizmasını sadece dar bir çevreyle sınırlı tutmadığını ortaya koyar. Bu yaklaşım, bilgiye dayalı, kapsayıcı ve iştirakçi bir yönetim tarzının benimsendiğini ve halkın temsilcileri konumundaki âlimlerin devlet yönetiminde aktif rol üstlenmesini sağladığını göstermektedir.

Ömer b. Abdülazîz, yönetimde denetim mekanizmalarını İslâm siyaset ahlakının temel ilkelerinden biri olarak benimsemiş ve bu ilkeyi etkin biçimde hayata geçirmiştir. Hz. Ömer'in uygulamalarını örnek alarak valilerin icraatlarını hem vilayetlerden gelen elçiler hem de görevlendirdiği denetim memurları aracılığıyla düzenli olarak takip etmiş, adaletin ihlali durumunda doğrudan müdahalede bulunmuştur.⁷³² Horasan Valisi Cerrah b. Abdullah'ın, Müslüman mevâlîye haksız yere vergi yüklemesi sebebiyle görevden alınması,⁷³³ denetim konusundaki hassasiyetinin somut örneğidir. Ömer'in valilerine gönderdiği talimatlarda eşitlik, halkla iç içe olma, istişareye başvurma ve ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi ilkeler öne çıkmış, böylece yönetimde sorumluluk bilinci güçlendirilmiştir. Bununla beraber denetimi yalnızca merkezden taşraya yönelik bir kontrol aracı olarak görmemiş, halkın da yöneticileri denetleme hakkı olduğunu savunmuştur.⁷³⁴ Muhafızlarının komutanı Amr b. Muhâcir el-Ensârî'ye hitaben söylediği *"Ey Amr! Benim haktan saptığımı görürsen yakamdan tut, sonra beni sars ve 'Ne yapıyorsun?' de"*⁷³⁵ şeklindeki ifadesi, hem bireysel anlamda bir yönetici olarak gerektiğinde muhâsebe edilebilirlik anlayışını benimsediğini hem de halkla kurduğu ahlâki temelli denetim ilişkisini göstermektedir. Ayrıca "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" ilkesini yönetim sistemine entegre ederek hem yöneticilerin hem de halkın karşılıklı sorumluluklarını kurumsal çerçevede tanımlamıştır.⁷³⁶ Bu yönüyle Ömer, denetimi yalnızca bir yönetim aracı olarak değil aynı zamanda ahlâki bir sorumluluk olarak görmüş, böylece kamu gücünün muhase edilip denetlenebilmesini meşru zemine oturtan örnek bir liderlik sergilemiştir.

Ömer b. Abdülazîz, hilafeti süresince sosyal adaletin sağlanması ve bireysel-kamusal hakların korunması hedefiyle siyaset ahlakına dayalı bir yönetim inşa etmeye çalışmıştır.

⁷³¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 427.

⁷³² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 360.

⁷³³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 559.

⁷³⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 332.

⁷³⁵ İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkıbu Ömer*, 225.

⁷³⁶ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 245.

Onun ekonomi politikası, salt mali düzenlemelerle sınırlı kalmamış aynı zamanda adalet ve merhamet eksenli bir yönetim anlayışını yansıtmıştır. Bu çerçevede, Müslüman mevâlîye uygulanan ayrımcılığı ortadan kaldırmış, haksız yere alınan cizye ve haraçları kaldırarak Araplarla mevâlî arasında mali eşitlik sağlamıştır.⁷³⁷ Bu uygulama, sadece eşitlik ilkesine değil yöneticinin bütün topluma adaletle yaklaşma sorumluluğuna da işaret etmektedir. Gayrimüslim tebaaya karşı da sorumluluk duygusuyla hareket etmiş, ekonomik yükümlülüklerini yerine getiremeyen din adamları ve muhtaç olanlarından vergiyi kaldırmış, ihtiyaç sahiplerine hazineden yardım tahsis ettirmiştir.⁷³⁸ Bu durum, onun kamu kaynaklarını yalnızca vergi toplama aracı olarak değil sosyal dayanışmayı sağlama vasıtası olarak gördüğünü göstermektedir. “Vergiler halktan alınır ama halkın hakkı da gözetilerek harcanır” anlayışı, Ömer’in ahlâki duruşunun temelini oluşturmuştur. Toprak yönetiminde ise Ömer, toprakların akrabalara tahsis edilerek iktidar gücünün suistimal edildiğini düşündüğü için⁷³⁹ kamu malının şahıslara geçmesini engellemek adına savâfi arazilerin haksız mülkiyetini iptal etmiş,⁷⁴⁰ bunları halka tahsis ederek⁷⁴¹ hem sosyal adaleti tesis etmiş hem de üretimi artırarak devletin mali gücünü adil yollarla desteklemiştir. Hazineden ayrılan özel fonlarla borçlulara yardım edilmesi ve yollara sadaka su temin edilmesi⁷⁴² gibi kamu hizmetlerinin yaygınlaştırılması ve sadece ihtiyaç sahiplerine ayrılmış aşevleri,⁷⁴³ onun sosyal sorumluluk temelli bir siyaset anlayışını benimsediğini ortaya koymaktadır. Tüm bu uygulamalar, Ömer’in kamu malı üzerindeki tasarrufunu kişisel çıkar değil halkın hakkı ve toplumsal refah doğrultusunda şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda onun ekonomi politikaları, sıradan bir vergi düzenlemesinden ibaret olmayıp ahlâki duyarlılık, toplumsal adalet ve yöneticilik sorumluluğu ile yoğrulmuş bir anlayışın ürünüdür. Bu yaklaşım, Ömer’in siyaset ahlakına dayalı mirasını hem Emevîler dönemi bağlamında hem de İslâm siyaset düşüncesi açısından kalıcı ve yönlendirici bir örnek haline getirmiştir.

⁷³⁷ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbu'l-Emvâl*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1981), 65 vdğ.

⁷³⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 336-339.

⁷³⁹ Kürd Ali, *el-İslâm ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye*, II: 175.

⁷⁴⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, I: 596.

⁷⁴¹ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd (Ebû Yûsuf), *Kitâbu'l-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 59.

⁷⁴² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 343.

⁷⁴³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 368.

Ömer b. Abdülazîz'in siyaset ahlakı, istişareye dayalı ve toplumsal uzlaşmayı önceleyen bir yönetim anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Tek taraflı otorite yerine paylaşımcı ve kapsayıcı bir yaklaşımı benimseyen Ömer, sadece kendi destekçilerini değil Emevî yönetimine karşı mesafeli duran Şîa ve Hâricîler gibi muhalif grupları doğrudan muhatap alarak devlet yönetimine entegre etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda onun uzlaşmacı siyaseti sayesinde aktif muhalefeti pasif hâle getirdiği veya ortadan kaldırdığı görülmektedir. Bu ılımlı yaklaşım yalnızca farklı mezhep ve gruplara değil aynı zamanda gayrimüslimlere karşı da bir hoşgörü siyasetiyle tamamlanmış, onları İslâm'a davet eden yumuşak bir dille ve adil uygulamalarla desteklenmiştir.⁷⁴⁴ Fakat bu siyasi yaklaşım, Emevî aristokrasisinin geleneksel politikalarına ters düştüğü için içten muhalefeti de beraberinde getirmiştir. Nitekim Ömer'e yönelen en sert muhalefet, ailesi olan Emevîler içinden yükselmiştir.

Emevîlerin Ömer'e karşı muhalefetine iki temel gerekçesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Ömer'in hilafete geliş biçimidir. Mervânî koluna mensup olmasına ve veraset sistemiyle gelen diğer Emevî halifeleri kadar hak sahibi olmasına rağmen Süleyman'ın olağan veliaht belirleme sürecinin dışında onu halef olarak ataması özellikle Yezîd b. Abdülmelik ve Hişâm b. Abdülmelik gibi isimlerde ciddi rahatsızlık yaratmıştır.⁷⁴⁵ Yezîd'in sonraki halife olacağının kesinleşmesi⁷⁴⁶ ve biat etmeyenlerin öldürüleceği yönündeki uyarılar,⁷⁴⁷ bu rahatsızlığın fiili bir isyana dönüşmesini engellemiştir. Ömer'in karşılaştığı muhalefetin ikinci ve daha belirleyici nedeni, yönetiminde adalet, ehliyet ve kamu hakkını esas almasıdır. Önceki halifeler döneminde haksız şekilde edinilmiş mal ve toprakların geri alınması,⁷⁴⁸ liyakatsiz Emevîlerin görevden uzaklaştırılması ve ayrıcalıklı konumlarının sona erdirilmesi,⁷⁴⁹ aile içinde ciddi tepkiye yol açmıştır. Devleti bir "arpalık" olarak gören anlayışa karşı Ömer'in kararlılıkla durması, onu doğrudan hedef hâline getirmiştir. Hatta bu durum, Emevîler içindeki muhalefeti o kadar ileri bir noktaya taşımıştır ki halife doğrudan ölümle tehdit edilmiştir. Halası Fatıma'nın Mervânîlerin isyanından korktuğunu söylemesi üzerine Ömer, bu tehditlere karşı "*Devletin merkezini Medine'ye taşır, hilafeti şûraya devrederim*"⁷⁵⁰ restini çekerek sadece siyasi değil ahlâkî bir

⁷⁴⁴ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 161.

⁷⁴⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 550.

⁷⁴⁶ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, III:183.

⁷⁴⁷ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 18.

⁷⁴⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 130.

⁷⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 61.

⁷⁵⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 338.

pozisyon almıştır. Şûrâ vurgusu, saltanata dayalı veraset sisteminin terk edilip hilafetin asli ilkelerine dönülmesi ihtimalini gündeme getirmiştir.⁷⁵¹ “*Kıyamet gününden başka bir günün şerrinden korkmuyorum*”⁷⁵² sözü ise onun siyasi ahlâkını dünyevi çıkarlar yerine uhrevî sorumlulukla temellendirdiğini açıkça ortaya koymuştur. Bu yüksek sorumluluk bilinci, Emevîler içinde onu bir tehdit hâline getirmiş ve nihayetinde muhalefetin şiddeti, zehirlenerek ortadan kaldırılmasına kadar varmıştır.⁷⁵³ Böylece Ömer b. Abdülazîz, adaleti esas alan yönetiminin bedelini canıyla ödemiştir.

Ömer b. Abdülazîz, halifenin belirlenmesi sürecinde Emevî iç dinamikleri gereği doğrudan bir şûraya başvuramasa da bu ilkeyi bir siyasi baskı aracı olarak kullanarak Emevî ailesi üzerinde etkili olmuş ve böylece yönetim meşruiyetini güçlendirmiştir. Bilhassa tehditkâr mektuplarla yöneltilen aile içi baskılara karşı “*Mervânoğullarında Allah’ın bir kurban hakkı vardır. Allah’a yemin ederim ki bu kurban benim ellerimle olabilir*”⁷⁵⁴ sözü, onun izlediği siyaset anlayışındaki kararlılığını ortaya koymaktadır. Bu tutum, Ömer’in iktidar karşısında eğilip bükülmeyen bir ahlâki direniş sergilediğini ve verasete dayalı Emevî iktidar sistemine karşı ciddi bir sorgulama geliştirdiğini göstermektedir. Nitekim onun “hilafeti şûrâya devretme” tehdidi, sadece bir politik manevra değil aynı zamanda otoritenin meşruiyetini halkın iradesine dayandırma idealinin açık bir yansımasıdır. Bazı araştırmacılar bu tavrı, Ömer’in Emevî saltanat anlayışını kökten değiştirme arzusu olarak değerlendirmiştir.⁷⁵⁵ Bu bağlamda halifelğe geliş süreciyle ilgili alternatif rivayetler de Ömer’in bu bilinçli yöneticilik tarzını desteklemektedir. Genel tarihi anlatıya göre Ömer, Recâ b. Hayve’nin tavsiyesiyle Süleyman b. Abdülmelik tarafından veliaht tayin edilmiştir.⁷⁵⁶ Ancak bazı kaynaklarda Ömer’in hilafet beklentisi içinde olduğu, bu arzuyu Recâ’ya açıkça ilettiği ve Recâ’nın onu “acelecilikle” suçladığı aktarılmıştır.⁷⁵⁷ Bu rivayet, Ömer’in yönetimi bilinçli bir şekilde arzuladığını ve bu makam için hazırlandığını ortaya koymaktadır. Ömer’in daha önce Medine valiliği ve merkezî danışmanlık görevlerinde bulunmuş olması, onun yönetim sorumluluğunu sırf

⁷⁵¹ İsmail Hakkı Atçeken, “Emevîlerin Siyasî Tarihi,” *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mahfuz Söylemez, cilt 3 (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018), 45.

⁷⁵² Dîneverî, *Ahbârü’t-Tivâl*, 302.

⁷⁵³ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, VII: 656; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, IX: 340.

⁷⁵⁴ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, VII: 338.

⁷⁵⁵ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, c. III (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991), 23.

⁷⁵⁶ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, VIII: 168; Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, VII: 550.

⁷⁵⁷ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, VII: 333.

nasip yoluyla değil adalet ve liyakat bilinciyle üstlendiğini göstermektedir. Eğer hilafeti gerçekten istemeseydi, bu görevleri kabul etmeyerek kendi köşesine çekilebilirdi. Buna rağmen görevi kabul etmesi ve aile içinden gelen ağır baskılara rağmen adalet eksenli bir yönetim sürdürmesi, Ömer'in siyaset ahlakı çerçevesinde sorumluluk bilinciyle hareket ettiğini ortaya koymaktadır.

Ömer b. Abdülazîz'in hilafeti talep etmesi, sıradan bir iktidar hırsının değil İslâmî esaslara dayalı adil bir yönetimi tesis etme iradesinin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Çünkü onun siyasi hedefi, iktidarı elde etmekten ziyade iktidarı ahlâki ve ilahi sorumluluk bilinciyle dönüştürmeye yöneliktir. Bu yönüyle Ömer, hilafeti bir amaç değil dine hizmet eden bir vasıta olarak görmüştür. Dolayısıyla Ömer'in “*Ben hilafeti istemiyordum*”⁷⁵⁸ sözü, yalın bir güç reddiyesi olarak görülmemeli, belirli bir yönetim anlayışına işaret eden bir tutum olarak değerlendirilmelidir. Ömer, veraset sistemiyle iktidara gelmiş olmasına rağmen şûraya dayalı yönetim anlayışını savunmuş ve bunu fiilen uygulamak istemiştir. Özellikle Emevî hanedanından gelen baskılar karşısında şûra tehdidinde bulunması,⁷⁵⁹ onun hilafeti meşru kılan en önemli ilkenin ümmetin ortak iradesi olduğu yönündeki kanaatini açıkça göstermektedir. Ne var ki dönemin siyasi ve toplumsal dengeleri, bu idealin hayata geçirilmesini engellemiştir. Emevî elitlerinin yanı sıra Şam merkezli kamuoyunun saltanata bağlılığı, şûraya dayalı bir iktidar modeline geçişi fiilen imkânsız hâle getirmiştir. Ayrıca Hâricîler ve Şiîler gibi muhalif grupların da hilafete dair kendi beklentileri ve ideolojik duruşları, tüm ümmeti kapsayan bir uzlaş zemininin oluşmasını daha da güçleştirmiştir. Ömer'in bu yöndeki çabalarını kısıtlayan bir diğer unsur da Süleyman b. Abdülmelik'in onun hilafetinden sonra Yezîd b. Abdülmelik'in halife olacağı yönündeki yazılı şartıdır.⁷⁶⁰ Bu şart, Mervânîlerin iktidarını teminat altına alma amacı taşımış ve Ömer'in elini bağlayan politik bir zorunluluk hâline gelmiştir. Böylece Ömer, şûra teklifinden ümmetin fitneye sürüklenmemesi adına vazgeçmek durumunda kalmıştır. Ancak bu geri çekilme, onun Nebvî yönetim anlayışını yaşatma iradesinden bir sapma olarak değil ahlakî meşruiyeti ve ümmetin selametini koruma anlayışının bir uzantısı olarak değerlendirilmelidir.

⁷⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 168.

⁷⁵⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 556.

⁷⁶⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 329-331.

Ömer b. Abdülazîz, toplumsal barışı temin etmek amacıyla muhalif tüm kesimleri siyasi düzene dâhil etmeye çalışmış, bu çabasını İslâmi değerlerle çelişen hiçbir öneriye itibar etmeden ve de dini ilkelerden taviz vermeden sürdürmüştür. Bu bağlamda Ehl-i Beyt mensuplarına ve onlara bağlı olan Ali taraftarlarına yönelik yaklaşımında özel bir hassasiyet göstermiştir. Ömer, Emevî yönetimince kurumsallaştırılmış olan Hz. Ali'ye lanet okutma uygulamasına son vermiş, valilerine bu uygulamanın tümüyle kaldırılması için emir göndermiştir.⁷⁶¹ Bu karar, Ehl-i Beyt çevrelerinde memnuniyetle karşılanmış, Ömer'e yönelik olumlu kanaatleri pekiştirmiştir. Babası Abdülazîz ile arasında geçen bir anısı, bu konuda Emevî siyasetinin pragmatizmini gözler önüne sermektedir. Ömer, Cuma hutbelerinde Hz. Ali'ye lanet okunan bölümde konuşmasının akıcılığının her defasında kesintiye uğramasının nedenini babası Abdülazîz'e sorduğunda, babası ona şu dikkat çekici yanıtı vermiştir: *"Çevremizdeki insanlar eğer bizim Ali hakkında bildiğimiz iyi şeyleri bilselerdi, bizden ayrılarak Ali'nin çocuklarına koşarlardı."*⁷⁶² Bu ifade, geçmiş Emevî yönetimlerinin siyasi menfaatleri uğruna siyaset ahlâkını nasıl hiçe saydıklarını göstermektedir. Ömer, lanet uygulamasını kaldırmakla kalmamış, tekrarını da kesin şekilde yasaklamıştır. Nitekim Basra Valisi Adi b. Ertat'ın Hz. Ali'ye hakaret ettiği öğrenildiğinde Hasan-ı Basrî'nin bildirimi üzerine Ömer valisini sert bir biçimde uyarmış ve bu davranışın devamı hâlinde görevden alınacağını belirtmiştir.⁷⁶³ Bu tutum yalnızca Hz. Ali'ye değil sahabe arasında yaşanan ihtilaflara dair genel bir tavrı yansıtmaktadır. Zira Ömer, Hz. Osman'a da hakaret edilmesini yasaklamış, bu yasağı çiğneyenlere ceza verilmesini emretmiştir. Osman'a hakaret eden bir kişiye on kırbaç cezası uygulattığı rivayet edilmiştir.⁷⁶⁴ Tüm bu uygulamalar, Ömer'in şahsi hassasiyetlerinden ziyade ümmetin birliğini korumayı hedefleyen siyaset ahlakı temelli bir yönetim anlayışının ürünüdür. Sahabe dönemindeki iç savaşların ve kutuplaşmaların halk nezdinde yeniden canlandırılmasını uygun görmeyen Ömer, siyasi ve mezhebi fay hatlarını yumuşatarak ümmet içinde birlik ve kardeşliği tesis etmeyi hedeflemiştir.

Ömer b. Abdülazîz'in iç siyasette barış ve istikrarı tesis etme çabaları kapsamında, muhalif gruplarla geliştirdiği diyalog ve uzlaşma temelli ilişkiler de dikkat çekicidir. Bu

⁷⁶¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 382; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 41.

⁷⁶² Abdülazîz b. Mervân'ın konuşması için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 42-43; İbn Tiktakâ, *el-Fahrî*, 129.

⁷⁶³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 159.

⁷⁶⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 176.

bağlamda muhatap aldığı kesimlerden biri, öteden beri merkezi otoriteye karşı çıkan Hâricîlerdir. Ömer, bu gruba yönelik şiddet yerine ikna yöntemini benimsemiş, bozgunculuk ve kan dökme gibi eylemlere başvurmadıkları sürece onlara baskı uygulamamıştır. İsyan eden Hâricî lider Bistam'a gönderdiği mektupta, “*Senin Allah ve Peygamber adına ayaklandığını duydum. Bu konuda benden önde değilsin. Gel konuşalım; biz haklıysak sen bize katılırsın, yok eğer sen haklıysan biz de tutumumuzu gözden geçiririz*”⁷⁶⁵ diyerek onu açık bir tartışmaya davet etmiştir. Kur'an, Sünnet ve Râşid Halifelerin uygulamalarıyla delillendirdiği bu yaklaşım, muhaliflerini hem ahlâki hem ilmî zeminde ikna etmeye yöneliktir.⁷⁶⁶ Nitekim Bistam, “*Senden başkası bana hükmedemezdi*”⁷⁶⁷ diyerek Ömer'e biat etmiştir. Bu süreçte Ömer'in baskıdan uzak diyalog siyaseti, Hâricî muhalefetini etkisiz hâle getirmiş; fakat onun ölümünün ardından Emevîler eski baskıcı politikalarına dönünce Hâricîler yeniden isyan etmiştir.

Ömer b. Abdülazîz'in siyaset ahlakında gayrimüslimlere yönelik adaletli yaklaşım önemli bir yer tutar. Müsteşrikler, onun gayrimüslimlere yönelik kıyafet düzenlemeleri, binek hayvanı sınırlamaları ve kamu görevlendirmelerinde yer vermeme gibi uygulamalarını ayrımcı politikalar olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁶⁸ Fakat İslâmî kaynaklarda bu tür düzenlemelerin dönemin şartları içinde anlamlı olduğu vurgulanır.⁷⁶⁹ Ömer, gayrimüslimlerin yaşam koşullarını iyileştirmek amacıyla önemli adımlar atmış, Mısır'daki bazı kiliseleri vergi muafiyetine tâbi tutmuş, Müslüman olan gayrimüslimlerden, onların din adamlarından ve muhtaç olanlarından cizye vergisini kaldırmış, ihtiyaç sahiplerini ise doğrudan devlet koruması altına almıştır.⁷⁷⁰ Kamu görevlerinde ise Müslümanların daha etkin olmasını istemiştir. Bu nedenle valilerine “*Müslümanların işlerini zimmet ve haraç ehline vermeyin*”⁷⁷¹ emrini vermiştir. Bu, ayrımcılık değil Müslümanları yönetime teşvik etme politikasıdır.⁷⁷² Nitekim Ömer, Müslüman olan gayrimüslimlerin kamu görevine getirilebileceğini de belirtmiştir.⁷⁷³

⁷⁶⁵ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 99-102.

⁷⁶⁶ Beydûn, *Melâmihu't-Teyyârâti's-Siyâsiyye*, 386.

⁷⁶⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 218.

⁷⁶⁸ Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 151; Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, I: 368-69.

⁷⁶⁹ İrfan Aycan, “Ömer b. Abdülazîz ve Gayri Müslimler”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 1, sy 3 (1999): 72.

⁷⁷⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 370.

⁷⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 64.

⁷⁷² Necde Hammaş, “Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdarededeki Rolü”, çev. İrfan Aycan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 sy 3-4, (1997): 187.

⁷⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 65.

Ömer b. Abdülazîz'in iç politikada öncelik verdiği alanlardan biri de mevâlîye yönelik ayrımcılığı sona erdirerek İslâm toplumunda eşitliği sağlamaktır. Önceki dönemlerde Araplara kıyasla ikinci sınıf görülen ve bu yüzden devlete küsen mevâlî, Ömer'in döneminde adil muamele görmüş, üzerlerindeki baskılar kaldırılmıştır. Horasan Valisi Cerrâh b. Abdullah'ın (ö 112/730), mevâlîye karşı sert önlemler alacağını bildirmesi üzerine Ömer onu uyararak, yalnızca açık isyan durumunda müdahalede bulunmasını emretmiştir.⁷⁷⁴ En önemli adımı, Müslüman olan mevâlîden alınmaya devam eden haraç ve cizye vergilerini kaldırmasıdır.⁷⁷⁵ Ayrıca savaşçılara verilen maaşları yalnızca Araplara değil tüm Müslümanlara vererek askerî ve mali eşitliği sağlamaya çalışmıştır.⁷⁷⁶ Öte yandan Ömer, valilerine gönderdiği emirlerde “mevâlî” kelimesini özellikle kullanmamış,⁷⁷⁷ böylece kimlik aidiyetinin kabile değil İslâm üzerinden tanımlanmasını hedeflemiştir.⁷⁷⁸ Bu reformlar, mevcut düzeni korumak değil onu adalet temelinde dönüştürmek isteyen cesur adımlar olarak değerlendirilmiştir.⁷⁷⁹ Ancak bazı çevreler, mevâlînin topluca İslâm'a girmesiyle devletin cizye gelirlerinin düştüğünü ve hazinenin zarar gördüğünü ileri sürerek Ömer'i eleştirmiştir.⁷⁸⁰ Bu eleştirilere karşı Ömer, “Allah, Hz. Muhammed'i vergi toplayıcı olarak değil davetçi olarak göndermiştir”⁷⁸¹ cevabını vermiştir. Bu yaklaşım, siyasetinin merkezine maddi çıkarlar yerine adaleti ve İslâmî değerleri yerleştirdiğini göstermektedir.

3.1.9. Yezîd b. Abdülmelik

Ömer b. Abdülazîz'in vefatının ardından hilafeti devralan⁷⁸² Yezîd b. Abdülmelik, kaynaklarda çoğunlukla yetersiz ve dini duyarlılığı zayıf bir yönetici olarak tasvir edilmiştir.⁷⁸³ Döneminde, Ömer b. Abdülazîz'in adalet, eşitlik ve şûraya dayalı yönetim

⁷⁷⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 559-560.

⁷⁷⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 339.

⁷⁷⁶ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 69-70.

⁷⁷⁷ Ömer'in Mısır valisine gönderdiği talimatı için bkz. İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruha*, 94-95.

⁷⁷⁸ Süheyl Takkuş, *et-Târîhu'l-İslâmî el-Vecîz*, 5. Baskı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011), 165.

⁷⁷⁹ Mahmud Mikdad, *el-Mevâlî ve Nizâmü'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Ümevî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1988), 237; Ziyaüddin Rayyis, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yay., 1995), 70.

⁷⁸⁰ Gerlof, *es-Saytaratü'l-Arabîyye*, 115; Beydûn, *ed-Devletü'l-Emevîyye ve'l-Muârada*, 34.

⁷⁸¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 384, 386.

⁷⁸² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 22.

⁷⁸³ İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, IV: 247; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, V: 120.

ilkeleri terk edilmiş,⁷⁸⁴ onun Arap olmayan halklara yönelik müsamahalı yaklaşımı yerini Arap asabiyetinin güçlendiği,⁷⁸⁵ toplumsal bütünlüğü zedeleyen bir politika anlayışına bırakmıştır. Yezîd'in eğlenceye düşkünlüğü ve lüks yaşamı incelemesi⁷⁸⁶ sonucu devlet işlerinden uzak durması kamu sorumluluğu ilkesine aykırı bir yönetim pratiği oluşturmuş ve bu durum, toplumda güven duygusunun zedelenmesine neden olmuştur. Nitekim Suyûtî'nin, Emevîlerin “*dini Yezîd b. Muâviye döneminde, asaletlerini ise Yezîd b. Abdülmelik döneminde kaybettikleri*”⁷⁸⁷ yönündeki nakli, bu ahlâki zayıflamanın altını çizmektedir. Dönemin önde gelen âlimlerinden Hasan-ı Basrî'nin, Vali Ömer b. Hubeyre'ye verdiği “*halifeden değil Allah'tan kork*”⁷⁸⁸ şeklindeki uyarısı, siyasetçinin yalnızca dünyevî otoriteye değil ilahi ve ahlâki sorumluluğa da tabi olması gerektiğini vurgulayan İslâm siyaset düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu bağlamda Yezîd'in uygulamaları yalnızca yönetim zaafiyeti değil siyaset ahlakı bakımından da ciddi sorunlar barındıran bir yönetim tarzı olarak öne çıkmaktadır. Lâkin onun kişiliği ve siyasetine dair farklı rivayetlerin bulunduğu da göz önüne alınmalı, bu eleştiriler dönemin siyasi bağlamı içinde dikkatle değerlendirilmelidir.

Yezîd b. Abdülmelik'in en çok eleştirilen yönlerinden biri, devlet işlerini ihmal etmesidir. Halifelîği süresince idareyi çoğunlukla valilere bırakmış, bu da yöneticilik sorumluluğuyla çelişmiştir. Cariyesi Habbâbe'nin Yezîd üzerindeki etkisi çokça tartışılmıştır. Bilhassa Irak valiliğine atanan Ömer b. Hubeyre'nin (ö. 110/728), Habbâbe'ye sunduğu hediyelerle bu görevi aldığı iddia edilmiştir.⁷⁸⁹ Bu durum, kamu görevlerinde ehliyet yerine kişisel ilişkilerin öne çıktığını göstermektedir. Ancak, bu tür tekil örneklerden yola çıkarak bütüncül bir genelleme yapmak ihtiyatla ele alınmalıdır. Zira Yezîd'in döneminde bazı valilik değişikliklerine doğrudan müdahale ettiği ve askerî başarısızlıklar karşısında sorumlularla hesaplaştığı kaynaklarda yer almaktadır.⁷⁹⁰

⁷⁸⁴ Ömer Ferruh, *Tarihu Sadri'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Emevîyye* (Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1970), 174.

⁷⁸⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, ed. Mahir İz (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), II: 80.

⁷⁸⁶ Yezîd b. Abdülmelik'in eğlence meclislerine düşkün, içki içen ve müziğin etkisiyle cariyeleriyle dans edip şiirler okuyan, müzik aletleri kullanan, israfa kaçan biri olduğu bildirilmektedir. Bkz. İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, IV: 249; Şevki Dayf, *el-Fen Ve'l- Mezahib Fi's-Şi'iri'l- Arab*, 11. Baskı (Kahire: Daru'l-Mearif, t.y.), 58.

⁷⁸⁷ Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 279.

⁷⁸⁸ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, III: 202.

⁷⁸⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 243-244; Ahmed Şelebî, *Mevsûatü't-Târihi'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1984), II: 95.

⁷⁹⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, IV: 260.

Özellikle Hazarlarla yapılan savaşta başarısız olan Sübeyt en-Nehranî'yi sorgulayarak görevden alması ve yerine Cerrah b. Abdullah el-Hakemî'yi ataması,⁷⁹¹ muhasebe etme ve denetim ilkelerine zaman zaman riayet ettiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Yezîd'in kişisel zevklerine düşkünlüğü ve yönetim tarzındaki gevşeklik, onun kamu otoritesini bütünüyle terk ettiğini göstermemektedir.⁷⁹²

Yezîd b. Abdülmelik'in dini hassasiyetten uzak olduğu yönündeki eleştiriler, kaynaklarda farklı biçimlerde aktarılmıştır. Onu eleştiren rivayetler kadar, dini yönünü öven anlatılar da vardır. İbn Kesîr, bu olumsuz görüşlerin oğlu Velîd b. Yezîd ile karıştırılmasından kaynaklandığını belirtir.⁷⁹³ Zehebî de halifeliğinden önce âlim Mekhûl'un meclislerine katıldığını⁷⁹⁴ ve hilafetinin başında Ömer b. Abdülazîz'i örnek alarak namazlarını cemaatle kıldığını aktarır.⁷⁹⁵ Ancak zamanla bu dini duyarlılığı zayıflamış, yönetimde baskıcı bir tutum öne çıkmıştır.⁷⁹⁶ Bu yüzden onun dindarlığına dair değerlendirmelerde tek taraflı yargılardan kaçınılmalı, farklı rivayetler ve dönemsel değişimler dikkate alınmalıdır.

Yezîd b. Abdülmelik'in en çok eleştirilen yönlerinden biri, kabileler arasında adil bir denge kuramaması ve bu nedenle iç çatışmaları körüklemesidir.⁷⁹⁷ Kaysîleri ön plana çıkarıp Yemenîleri dışladığı iddia edilmiş, bu tutum onun halife değil kabile reisi gibi davrandığı şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁹⁸ Yezîd'in Irak valisi Ömer b. Hubeyre'nin aşırı Kaysî yanlısı politikalarına müdahale etmemesi, kabileci asabiyeti teşvik eden bir yönetim tarzına sessiz kalındığını göstermektedir.⁷⁹⁹ Bu yaklaşım, Yezîd b. Mühelleb'in isyanına zemin hazırlamakla eleştirilmiştir.⁸⁰⁰ Buna karşılık bazı kaynaklar, bu politikanın kabilecilikten çok şahsi sebeplere dayandığını savunur. Yemenî kabilelerin büyük

⁷⁹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, V: 96; Ahmed b. Zeynî Dahlan, *Fütuhât-ı İslâmiyye Ba'de Mudiyyi'l-Fütühâtî'n-Nebeviyye* (Kahire: Matbaat-ı Mustafa Muhammed, 1354/1935), I: 241.

⁷⁹² Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 229.

⁷⁹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 232.

⁷⁹⁴ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, V: 150.

⁷⁹⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, V: 280; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IV: 535.

⁷⁹⁶ M. Akif Fidan, "Yezîd b. Abdülmelik ve Dönemi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIX, sy II (2008): 342.

⁷⁹⁷ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, IV: 232.

⁷⁹⁸ İmâdüddin Halil, *İslâm Tarihi Bir Yöntem Araştırması*, Çev. Ubeydullah Dalar (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 101.

⁷⁹⁹ İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, 364; İrfan Aycan, *Emevîler*, 9. bs. (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 76-77.

⁸⁰⁰ Mâcid, *Târihu's-Siyâsî li'd-Devleti'l-Arabiyye*, II: 272.

kısımının isyana katılmaması ve Emevî ordusuna destek vermesi buna delil gösterilir.⁸⁰¹ Nitekim Yezîd, kabileler arası adaleti sağlayamamış, siyaseti zamanla denge yerine tarafgirliğe kaymıştır. Bu da yönetimde, muhalefeti bastırmak için düşman kabilelerden faydalandığını,⁸⁰² kamu yararını değil güç mücadelesini önceliğine işaret eder.

Yezîd b. Abdülmelik'e yöneltilen önemli eleştirilerden biri de valilerinin keyfî ve adaletsiz uygulamalarına göz yummasıdır. Seleflerinde de görülen bu yaklaşım, iktidarın devamını sağladığı sürece adaletin ihmal edilmesini meşrulaştıran bir yönetim zaafına işaret eder. Yezîd'in Afrika Valisi Yezîd b. Ebî Müslim'in yerli halka yönelik ağır vergi tahsilatı ve kötü muamelesi, nihayetinde isyanla sonuçlanmış ve vali halk tarafından öldürülmüştür. Yerine halkın tercih ettiği Muhammed b. Yezîd atanmış, Yezîd b. Abdülmelik ise bu fiilî durumu kabullenmek zorunda kalmıştır.⁸⁰³ Bu süreçte dikkat çeken nokta, Yezîd'in yeni vali hakkında "Kureyşli mi?" sorusunu yönelterek liyakatten çok kabile aidiyetine önem vermesidir. Kureyşli olmadığı öğrenildiğinde duyduğu rahatsızlık ve kısa süre sonra Kelbî asıllı Bîşr b. Safvân'ın valiliğe getirilmesi, kayırmacı bir siyaset anlayışını ortaya koymaktadır.⁸⁰⁴ Bu yaklaşım, hem Kureyşlilik asabiyetinin devlet yönetiminde belirleyici olduğunu hem de Yezîd'in atamalarda ehliyet ve adalet yerine akrabalık ve yakın çevreye öncelik tanıdığını göstermektedir.⁸⁰⁵ Tüm bu değerlendirmeler, Yezîd b. Abdülmelik'in basiretli ve feraset sahibi bir halife olmadığını,⁸⁰⁶ günlük politikalarla devlet yönetimine yön verdiğini,⁸⁰⁷ halkın talepleriyle değil dar bir hizbin çıkarlarıyla uyumlu bir yönetim anlayışı benimsediğini göstermektedir. Bu tutum, hem halk nezdinde güven kaybına hem de yönetime karşı isyanların artmasına zemin hazırlamıştır.

Yezîd b. Abdülmelik'in muhalefete karşı tutumu, otoriter ve tahakkümcü bir siyaset anlayışının yansımasıdır. Emevî geleneğini sürdüren Yezîd, hem hanedan içindeki muhalif sesleri hem de genel kamu muhalefetini bastırmak için baskı ve tehdit araçlarına

⁸⁰¹ Işş, *ed-Devletü 'l-Ümeviyye*, 280.

⁸⁰² Ünal Kılıç, "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezîd b. Abdülmelik'in Hilafeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 1 (2010), 69.

⁸⁰³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi 'l-Târih*, V: 88.

⁸⁰⁴ Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Kâsım, *Târihu İfrîkiyye ve 'l-Mağrib*, thk. Abdullah A. Zeydan ve İzzeddin Ö. Musa (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), II: 13.

⁸⁰⁵ Fidan, "Yezîd b. Abdülmelik ve Dönemi Üzerine", 346.

⁸⁰⁶ Cehşiyârî, *Kitâbu 'l-Vüzerâ ve 'l-Küttâb*, 57.

⁸⁰⁷ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 152-53.

başvurmuş,⁸⁰⁸ siyasette affedicilik ve rıza gibi ahlâki ilkeleri gözetmekten uzak bir çizgi benimsemiştir. Özellikle kardeşleri Hişâm ve Mesleme gibi hanedan mensuplarının Yezîd'in eğlenceye düşkünlüğü ve idaredeki ilgisizliğini eleştirmeleri,⁸⁰⁹ yönetim krizine dair endişeler doğurmuştur. Hişâm'ın uyarıları, Yezîd nezdinde bir tehdit olarak algılanmış, Yezîd ona gönderdiği mektupta, “*Benim ölümümü isteyen sensin*” diyerek kinini açıkça ifade etmiş ve üstü kapalı biçimde, Hişâm'ın hilafeti döneminde yalnız kalacağına dair bir uyarıda bulunmuştur. Hişâm ise cevap verdiği mektubunda, halifenin çevresindekilerin fitneci olduğunu belirterek siyaset ahlakına uygun bir şekilde affedici olmasını tavsiye etmiş;⁸¹⁰ fakat Yezîd'in sert tutumu nedeniyle geri çekilerek siyasi süreçlerden uzak durmayı tercih etmiştir.⁸¹¹ Benzer şekilde Mesleme b. Abdülmelik (ö. 121/739) de kardeşi Yezîd'i uyarak onun dikkatini tekrar devlet işlerine çekmeye çalışmış ama bu girişimi kalıcı bir etki yaratmamıştır.⁸¹² Aralarındaki ilişkiler özellikle Mesleme'nin Irak valiliğinden azledilmesiyle daha da gerilmiş ve siyasi bir hesaplaşmaya evrilmiştir. Mesleme b. Abdülmelik'in görevden alınması süreci ise Yezîd'in idarede denetim ilkesini tam olarak işletmeyip hakkaniyeti gözetmediğini gösterir. Kaynaklarda Mesleme'nin azline dair iki farklı gerekçe zikredilmiştir: Bunlardan ilki, haraç gelirlerini arttıramadığı için başarısız görülmesidir.⁸¹³ İkincisi ise ganimet mallarını keyfi harcadığı ve Şam'a düşen payı göndermediği yönündedir.⁸¹⁴ Bu iki farklı rivayetten ilki, Mesleme'nin yönetim konusunda başarısız olduğunu, ikincisi ise onun kamu mallarını şahsi çıkarları için kullandığını ifade etmektedir. Bazı kaynaklara göre ise Mesleme'nin görevden alınmasında esas sebep, Yezîd'in çevresindeki kimselerin onu kıskanarak halifeye karşı kötölemesidir. Bu bağlamda Yezîd, doğruluğunu araştırmadan “*Teftiş edilmiş, mükâfatlandırılmış bir kişi hâlâ Irak'ın vergilerinden alıyorsa yazıklar olsun!*”⁸¹⁵ diyerek Mesleme'yi görevden almıştır. Bu yaklaşım yöneticilikte itibar suikastlarına karşı basiretli olunması gerektiğini vurgulayan siyaset ahlakı ilkeleriyle çelişmektedir. Yezîd'in Irak Valisi İbn Hubeyre'ye yazarak bölgedeki ikta arazilerinden bir kısmını

⁸⁰⁸ H. Şakir Hüseyin, “Hükmü Yezîd b. Abdilmelik”, içinde *Âdâbu'r-Râfideyn*, c. XVI (Musul, 1986): 354.

⁸⁰⁹ Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, I: 420.

⁸¹⁰ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, IV: 213.

⁸¹¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 746.

⁸¹² Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (İbnü'l-İmâd), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), II: 29.

⁸¹³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 615.

⁸¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII: 731.

⁸¹⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 269.

kendisi için ayırmasını emretmesi karşısında valinin bu emri yerine getirmesine rağmen halk tepkisi nedeniyle geri adım atması⁸¹⁶ kendisinin de kamu malına riayet ilkesine aykırı hareket ettiğini göstermektedir. Daha çarpıcı olanı, Vali İbn Hubeyre'nin büyük bir serveti cariyesine emanet etmesine rağmen görevde kalmasına izin verilmesidir.⁸¹⁷ Bu durum, Yezîd'in adalet konusunda çifte standart uyguladığını ve kamu düzenini kişisel ilişkilere göre şekillendirdiğini göstermektedir. Tüm bu gelişmeler Mesleme'nin görevden alınmasının adli ya da idari gerekçelerle değil hanedan içi siyasi rekabetin ve kıskançlığın bir sonucu olduğunu ortaya koymaktadır. Buna rağmen Mesleme, sahip olduğu meşru güç potansiyeline karşın iktidar mücadelesine girmemiş, sadakatle devlete hizmet etmeye devam etmiştir.⁸¹⁸ Onun bu tavrı kişisel çıkarı değil kamu sorumluluğunu önceleyen yüksek bir siyaset ahlakının göstergesidir. Öte yandan Yezîd dönemi hem merkezde hem taşrada üst düzey yöneticiler arasında yoğun kıskançlık ve çıkar çatışmalarının yaşandığı bir dönem olmuştur. Mesleme örneğinde olduğu gibi bu tür çekişmeler, sadece bireysel rekabetle sınırlı kalmamış, devlet işleyişini olumsuz etkilemiştir. İdareciler genellikle halifeye yaranmak, mevkilerini korumak ve nüfuzlarını artırmak amacıyla hareket etmiş, bu da siyasetin ahlâki ilkelerden uzaklaşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Vali Ömer b. Hubeyre'nin dürüstlüğüyle tanınan Salih b. Abdurrahman'ı, kâtibi Muhammed b. Sa'd'ın itirazına rağmen iftirayla devre dışı bırakması dikkat çekicidir.⁸¹⁹ Bu olay, dönemin yöneticileri arasında yaşanan siyasi çekişmelerin, ahlâki ilkeleri geri planda bırakacak ölçüde sertleştiğini ve siyasette etik değerlerin göz ardı edildiğini göstermektedir.

Yezîd b. Abdülmelik, baskı ve şiddeti yalnızca aile içindeki muhaliflere karşı değil devlete öteden beri karşı olan gruplara karşı da bir siyaset aracı olarak kullanmıştır. Hâricî isyanlarına karşı Mesleme b. Abdülmelik'in komutasındaki birliklerle sert müdahalelerde bulunmuş, bu grupları kanlı şekilde bastırmıştır.⁸²⁰ Hâricîler, merkezi otoritenin zayıf olduğu Mağrib ve Horasan bölgelerine çekilerek faaliyetlerine burada devam etmiştir.⁸²¹

⁸¹⁶ Bkz. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 359-360.

⁸¹⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 277.

⁸¹⁸ Mehmet Azimli, "Mesleme B. Abdülmelik ve Fütuhâtı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, sy 4 (2000): 100, 102.

⁸¹⁹ Öldürme planının detayları için bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 275-276.

⁸²⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 218; Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 145.

⁸²¹ Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 1982, 282.

Bununla birlikte Yezîd, nadiren de olsa bazı krizleri barışçıl yöntemlerle çözmeyi tercih etmiştir. Cezire bölgesinde Ukfân önderliğindeki Hâricî isyanını, danışmanlarının tavsiyesiyle ailelerini aracı kılmak suretiyle bastırmış,⁸²² bu durum bazen uzlaşmacı çözümlere açık olduğunu göstermektedir. Ehl-i Beyt'e yönelik tutumu ise görece yumuşaktır. Döneminde Ehl-i Beyt mensupları siyasetten uzak kalmış, genel olarak huzurlu bir hayat sürmüştür. Ancak Hicaz Valisi Abdurrahman b. Dahhâk'ın Hz. Hüseyin'in kızı Fatıma'yı zorla evlenmeye teşebbüs etmesi üzerine Yezîd olaya bizzat müdahale etmiş, valisini görevden almış ve yerine geçen valiye onu cezalandırma emri vermiştir.⁸²³ Bu tutum, Yezîd'in Ehl-i Beyt'le doğrudan çatışmadan kaçınma ve siyasi gerilimi tırmandırmama çabasını göstermektedir. Sonuç olarak halk, Yezîd'den selefi Ömer b. Abdülazîz gibi adaletli bir yönetim beklemiştir. Halifeliğinin ilk dönemlerinde bu beklentiye karşılamaya çalışmış; fakat zamanla kişisel zaafı, isyanlar ve iktidar kaygısı gibi nedenlerle bu çizgiden sapmıştır. Nitekim Yezîd, yeniden baskı ve şiddet politikalarına yönelmiş, otoriter bir yönetim tarzı benimseyerek Emevîlerin klasik iktidar anlayışını sürdürmüştür.

3.1.10. Hişâm b. Abdülmelik

Yezîd b. Abdülmelik'in vefatından sonra halifelik makamına geçen Hişâm b. Abdülmelik b. Mervân (ö. 125/743) dönemi, Emevîler tarihinde görece bir istikrar ve düzen devri olarak öne çıkmaktadır.⁸²⁴ Hişâm, selefi Yezîd'in miras bıraktığı dağınık yönetimi düzeltmeye çalışmış, bilhassa idari yapının ıslahı ve halkla ilişkilerin yeniden yapılandırılması konusunda gayret göstermiştir.⁸²⁵

Yönetim anlayışında iki temel ilkeye dayandığı görülmektedir: Halkla doğrudan temas ve yönetime güvenin tesisi. Bu doğrultuda halife olarak halka daha erişilebilir bir yapı kurmak istemiş, sarayında bir hacib görevlendirerek ona, “Yetimleri, düşkünleri, dul kadınları, ilim ve ahlak sahibi kimseleri bana yaklaştı, güç ve kudret sahiplerini ise benden uzak tut”⁸²⁶ talimatını vermiştir. Bu yaklaşım, güçlüyü değil mazlumu önceleyen bir yönetim

⁸²² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 353-354; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 101.

⁸²³ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 12 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 97.

⁸²⁴ İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 87.

⁸²⁵ İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 87.

⁸²⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, III: 206.

iradesine işaret etmektedir.⁸²⁷ Hişâm, bu sayede halkın taleplerini korku ya da aracı olmaksızın doğrudan kendisine ulaştırabileceği bir düzen kurmuştur. Benzer bir tutumu valilerine de benimsetmeye çalışmıştır. Ömer b. Hubeyre'nin Müslim b. Saîd b. Eslem'i bir beldeye amil olarak atarken “*Hâcibini salihlerden seç; çünkü o senin niyetinin ve iradeni dışa yansıtır. Ayrıca her bölge halkına kendi yöneticilerini seçme hakkı tanı. İyi olursa senin yararınadır, kötü olursa halk sorumludur*”⁸²⁸ şeklindeki tavsiyesi, bu anlayışın taşraya da yansıdığını gösterir. Öte yandan Hişâm'ın siyaset ahlakının bir diğer boyutu, ulemayla olan ilişkilerinde ortaya çıkar. Dini otoriteyle gerginlikten kaçınan bir tavır benimsemiş, ilmi ehliyeti olan kimselere saygılı yaklaşmıştır. Nitekim Hâlid b. Safvân el-Ehtem (ö. 135/752) halifeye, yöneticilere Allah'ı hatırlatma görevinden dolayı çekinerek bir uyarıda bulunduğu zaman Hişâm onu azarlamak yerine takdir etmiş ve ihtiyaçlarının karşılanmasını emretmiştir.⁸²⁹ Bu tür yaklaşımlar, Hişâm'ın ulemanın desteğini kazanarak yönetimine yönelik olası muhalefeti yumuşatmasına ve toplumsal meşruiyetini güçlendirmesine katkı sağlamıştır.

Hişâm b. Abdülmelik'in yönetim anlayışının ikinci boyutu, devlet işleyişinin istikrara kavuşturulmasına yönelik reformlar ve idari disiplin politikalarıdır. Bu bağlamda Hişâm'ın şahsî özellikleri olan titizlik, düzen tutkusu ve disiplin anlayışının devlet mekanizmasına doğrudan yansıdığı görülmektedir. Özellikle yönetimin her kademesinde ayrıntılara dikkat eden, idari işleyişi yakından takip eden bir halife profili sergilemiştir. Devlet işlerinin en küçük ayrıntılarına kadar bizzat ilgilenmesi, merkezi otoritenin taşra üzerindeki denetimini artırma çabasının bir göstergesi olmuştur. Bu doğrultuda güvenilir şahıslardan oluşan güçlü bir teftiş ve kontrol sistemi kurmuştur.⁸³⁰ Söz konusu sistem vasıtasıyla valiler ve diğer kamu görevlileri sıkı biçimde denetlenmiş, halkı mağdur eden uygulamalar ve kamu güvenliğini tehdit eden unsurlar zamanında tespit edilmiştir. Hişâm'ın siyaset ahlakında öne çıkan bir diğer yön, kamu malına yaklaşımıdır. Mali düzenin tesisi konusunda gösterdiği hassasiyet, onun adalet ve sorumluluk anlayışının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Merkezi divanlarda düzenin sağlanmasına özel önem

⁸²⁷ Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 247.

⁸²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 110.

⁸²⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnü'l-Ahbâr*, thk. Muhammed İskenderânî (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1983), IV: 342.

⁸³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 180-182.

vermiş,⁸³¹ gelir-gider dengesine dikkat etmiş ve hazineyi israf unsurlarından koruma yönünde ciddi tedbirler almıştır.⁸³² Bu yönüyle hem bireysel hem de kamusal harcamalarda israfa karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir. Fakat bazı tarihçiler, mali konulardaki dikkatini “cimrilik” olarak nitelendirmiştir.⁸³³ Ancak bu tür yorumlar, dönemin sosyo-politik bağlamı dikkate alınmadan yapıldığında eksik ve indirgemeci değerlendirmelere yol açabilir. Zira Hişâm’ın mali tutumu, bir kişisel karakter zaafı değil kamu malını koruma ve toplumsal istikrarı sağlama amacı taşıyan, siyaset ahlakına dair bir uygulama olarak anlaşılmalıdır.

Hişâm b. Abdülmelik yönetiminde istişareye önem vermiş, kendisine ulaşan bilgileri danışmanlarıyla değerlendirip halkın taleplerini doğrudan dinlemiştir. Mısır halkının Vali Abdurrahmân b. Hâlid b. Müsafir el-Fehmî’nin (ö. 127/745) aşırı müsamahakâr tutumundan duyduğu rahatsızlık üzerine onu görevden alması,⁸³⁴ halkın beklentilerini dikkate aldığını ve idari otoriteyi koruma hassasiyetini göstermektedir.

Hişâm b. Abdülmelik kabileler arasında denge siyaseti izlemiş, hiçbir grubun devlette tekelleşmesine izin vermemiştir. Başlangıçta Yemenîleri desteklemiş, sonra Kaysîlere yönelerek dengeyi gözetmiştir.⁸³⁵ Vali atamalarında bu hassasiyeti sürdürmüş, Kuzey Afrika’ya Kaysî Ubeydullah es-Sülemî’yi, Irak’a ise itirazlara rağmen Yemenî Hâlid b. Abdullah el-Kasrî’yi tayin etmiştir.⁸³⁶ Fakat daha sonra Kaysî kökenli Ubeydullah ve Yemenî kökenli Esed b. Abdullah el-Kasrî (ö. 120/738) gibi görevi kötüye kullanan kavmiyetçi valileri görevden alarak tarafsız kalmaya çalışmıştır.⁸³⁷ Ancak Cüneyd b. Abdurrahman ve Nasr b. Seyyâr (ö. 131/748) gibi valilerin yalnızca Mudarîleri tercih etmesi Yemenîleri rahatsız etmiş,⁸³⁸ Hişâm ayrımcılık yapmakla suçlanmıştır.⁸³⁹ Valilerin

⁸³¹ Hişâm b. Abdülmelik döneminde devletin kurumsal hafızasını güçlendirmek amacıyla divan ayıtlarını Abdullah b. Ali b. Abdullah başkanlığında bir heyete tercüme ettirerek düzenletmiş ve rşivletmiştir. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 383; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 205.

⁸³² Nadir Özkuyumcu, “Hişâm b. Abdülmelik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1998), 18: 148.

⁸³³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, III: 274; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 219.

⁸³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 300-302; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1929), I: 281.

⁸³⁵ Abdülmecid Muhammed Sâlih el-Kübeysî, *Asru Hişâm b. Abdülmelik (H. 105–125 / M. 724–743)* (Bağdat: y.y., 1975), 64.

⁸³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 106.

⁸³⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 47-49; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 121, 132.

⁸³⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 156.

⁸³⁹ Kübeysî, *Asr-u Hişâm b. Abdülmelik*, 176.

bağımsız hareketleri ve adam kayırmacılığı bu konuda izlenilen siyaseti boşa çıkarmış⁸⁴⁰ olsa bile izlenilen denge siyaseti sayesinde büyük kabile çatışmalarının önüne geçilerek görece bir istikrar sağlanmıştır.⁸⁴¹

Kaynaklar, Hişâm'ın hilafetinin sonlarına doğru siyaset ahlakında gözlenen zafiyetlere dikkat çekmektedir. Başlangıçta istikrarlı ve mutedil bir yönetim sergileyen Hişâm'ın, ilerleyen yıllarda asılsız ithamlar, kabilevi veya kişisel sebeplerle veya çevresel etkilerle bazı başarılı vali ve komutanları görevden aldığı; hatta haksız uygulamalara göz yumduğu nakledilmektedir. Örneğin Ermenistan'da fetihlerde gösterdiği başarısına rağmen Sa'îd el-Hareşî'nin görevden alınarak yerine Mesleme b. Abdülmelik'in atanması, şahsi tercihlerin idareye yansımaya işaret etmektedir.⁸⁴² Horasan Valisi Cüneyd b. Abdurrahmân'ın (ö. 117/734), Yezîd b. Mühelleb'in kızı Fâzıla ile evlendiği için görevden alınması ve ardından öldürülmesi de yönetimde keyfiliğe örnek gösterilmiştir.⁸⁴³ Bu süreçte valiler arasında artan rekabetin ve entrikaların, halifenin kararlarını etkilediği görülmektedir. Görevlerini kaybetmek istemeyen ya da daha yüksek makamlara gelmeyi arzulayan yöneticiler, rakiplerini gözden düşürmek için halifeyi ve çevresindekileri yönlendirmeye çalışmıştır. Özellikle Horasan gibi ganimet ve şöhet imkânı sağlayan bölgelerdeki valilikler bu rekabetin odağında yer almıştır. Nitekim Irak Valisi Yusuf b. Ömer'in (ö. 127/744), Horasan'daki başarılı yönetimi nedeniyle Vali Nasr b. Seyyâr'a düşmanlık beslediği ve halifeye onun görevden alınmasını teklif ettiği nakledilmektedir.⁸⁴⁴ Hişâm döneminde bu tür rekabetlerin, ehliyetli kadroların liyakatsiz kimselerle yer değiştirmesine neden olduğu, böylece kamu yönetiminde güvenin sarsıldığı anlaşılmaktadır. Devletin arpalık zihniyetiyle görülmesi, yönetimde yozlaşmayı artırmıştır. Örneğin Cüneyd'in Horasan valiliğini elde edebilmek için Hişâm'ın eşi Ümmü Hâkim'e rüşvet olarak mücevher dolu bir kutu hediye ettiği ve bunun ardından göreve getirildiği rivayet edilmektedir.⁸⁴⁵ Ayrıca Hişâm'ın Rakka'daki savâfi topraklarından Heniyye ve Meriyye adlı iki büyük çiftliği şahsi mülküne kattığı

⁸⁴⁰ Ramazan Şeşen, *Emevîler ve Abbasîler Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 110-112.

⁸⁴¹ Ağırakça, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, 217.

⁸⁴² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, IV: 280; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 162.

⁸⁴³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 93; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 151.

⁸⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 211.

⁸⁴⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 94; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 132.

belirtilmektedir.⁸⁴⁶ Bu örnekler Hişâm'ın hilafetinin son dönemlerinde kayırmacılık ve şahsi çıkarlara dayalı yönetim anlayışının ön plana çıktığını ortaya koymaktadır.

Hişâm b. Abdülmelik'in muhalefete karşı izlediği siyaset, genellikle otoriteyi korumaya yönelik baskıcı bir çizgide ilerlemiş, devletin kurumsallaşmasına yönelik bazı adımlar atılmış olmakla birlikte muhalefetle ilişkileri düzenleyecek siyasi ve yapısal çözümler üretme konusunda yetersiz kalmıştır. Kaynaklarda onun bu yaklaşımına dair iki farklı görüş öne çıkar. İlkinde göre Hişâm, kan dökmekten kaçınan, mutedil ve uzlaşmacı bir siyaset izlemiştir.⁸⁴⁷ İkinci görüş ise iktidarını pekiştirmek amacıyla sert ve otoriter bir yönetim benimsediğini savunur.⁸⁴⁸ Bu iki yaklaşım dikkate alındığında Hişâm'ın muhalefete karşı tavrı dönemin siyasi gelişmeleriyle şekillenen değişken bir politikadır. Bu bağlamda uzlaşma ya da sertlik, çoğunlukla şartlara göre belirlenmiş, tutarlı bir siyaset ahlakına dönüşmemiştir. Bu nedenle uygulamaları çoğu zaman geçici çözümlerle sınırlı kalmıştır.

Hişâm b. Abdülmelik'e yönelik aile içi muhalefetin başlıca kaynağı, yeğeni Velîd b. Yezîd'in hilafet üzerindeki hak iddiasıdır. Yezîd b. Abdülmelik, oğlu Velîd'in veliaht olmasını istemiş; fakat küçük yaşta olması nedeniyle hilafet Hişâm'a geçmiştir. Bu durumun ardından Yezîd'in "*Hişâm'ı seninle benim arama koyanı Allah'a havale ediyorum*" diyerek duyduğu pişmanlığı dile getirdiği rivayet edilmiştir.⁸⁴⁹ Hişâm'ın kendi oğlu Mesleme'yi veliaht yapma girişimi Velîd'in muhalefetiyle karşılaşmıştır.⁸⁵⁰ Hişâm ise onu bu kararı kabul etmeye zorlamış ve Mesleme adına biat almıştır.⁸⁵¹ Ancak bu durumun hukuken geçerli olabilmesi için Velîd'in veliahtlıktan alınması gerekiyordu. Bu hedefe ulaşmak isteyen Hişâm, Emevî bürokrasisindeki etkili isimleri mal ve makam vaadiyle yanına çekmeye çalışmıştır. Nitekim Ömer b. Hubeyre'ye Irak valiliği teklif etmiş ve onun desteğini sağlamıştır. Bu durum Velîd'in tepkisine yol açmış ve Ömer'i menfaat karşılığında satılmakla suçlamıştır.⁸⁵² Velîd'in Şam siyasetinde Kaysî kabilelerinden ve

⁸⁴⁶ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 272; Demirci, *Toprak Sistemi*, 97.

⁸⁴⁷ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 309; İsmail Yiğit, *Emevîler ve Abbasîler Dönemi: Siyasal, Kültürel ve Dini Gelişmeler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 142-143.

⁸⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 132; Şeşen, *Emevîler ve Abbasîler Tarihi*, 96.

⁸⁴⁹ İbn Abdîrabbîh, *el-İkdul-Ferîd*, IV: 442; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 221.

⁸⁵⁰ Ali Aksu, "Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı" (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 57.

⁸⁵¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 209.

⁸⁵² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 38.

halkın bir kesiminden destek görmesi, Hişâm'ın planlarını boşa çıkarmıştır. Bazı kişilerin “*Bir kimse üç gün hilafette kalırsa ateşe girmez*” diyerek Velîd'in veliahtlığını dinen meşrulaştırmaya çalışması karşısında Hişâm öfkelenmiş, bu söylemleri “*batıl ve asılsız*” olarak nitelemiştir.⁸⁵³ Aslında Hişâm biat alma sürecinde kamuoyunda kötü hasletleri ile öne çıktığı iddia edilen Velîd'e halk desteğinin olmasına şaşırmıştır. Ne var ki Velîd'in veliahtlık hakkını dini argümanlarla meşrulaştırmaya çalışanları eleştiren Hişâm da benzer bir çelişkiye düşerek “*Allah'a hamd olsun ki Allah bu makamla beni ateşten kurtardı*” demiştir. Bu sözü duyan Muhammed b. Ömer b. Hazm ise “*Ömer b. Abdülazîz hutbe verdiği zaman kötülük yapanın cezalandırılacağını söyleyerek ağladı*”⁸⁵⁴ diyerek Hişâm'ı, yönetimde sorumluluk bilincinden uzak bir siyaset izlemekle eleştirmiştir. Bu gelişmeler, Hişâm'ın hilafeti kendi hanedan çizgisi içinde devam ettirme arzusunun aile içi muhalefeti tetiklediğini, bu süreçte hem siyasi hem ahlâki açıdan tutarsızlıklar sergilediğini ortaya koymaktadır.

Hişâm b. Abdülmelik, merkezi otoritenin zayıflamasına yol açabilecek valilerin artan nüfuzuna karşı temkinli bir siyaset izlemiştir. Doğrudan isyan etmeyen ama yönetim politikalarına aykırı hareket eden valilere karşı iki yönlü bir strateji benimsemiştir. Bir yandan rakip valileri birbirine karşı kullanarak güçlerini dengelemiş,⁸⁵⁵ diğer yandan müsamahakâr bir yönetim anlayışını teşvik etmiş, bu yaklaşıma uymayanları görevden almıştır.⁸⁵⁶ Bu politika, hem merkezî otoritenin korunmasını hem de kamu düzeninin sağlanmasını hedeflemiştir; ancak uzun vadede sürdürülebilir ve kalıcı bir denetim mekanizması oluşturmakta yetersiz kalmıştır.

Hişâm b. Abdülmelik'in güçlü valilere karşı siyasetinde dengeyi gözetken ama fırsatçı ve aynı zamanda hesapçı bir yaklaşım benimsediğini Ömer b. Hubeyre (ö. 110/728), örneği açıkça ortaya koymuştur. Vali olmak için halifeye rüşvet niteliğinde hediyeler sunan Ömer b. Hubeyre, bu yolla Hişâm'a yakınlaşmaya çalışmıştır. Fakat bu davranışı hakkında çıkan söylentiler Şam siyasetinde rahatsızlık uyandırdığı vakit Hişâm onu cezalandırmayı düşünmüştür. Ancak Velîd b. Yezîd'in veliahtlıktan azledilmesi

⁸⁵³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 213.

⁸⁵⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 406.

⁸⁵⁵ Bkz. Hakan Temir, "Emevîlerde Valilik Kurumu", (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 225.

⁸⁵⁶ Atvan, *el-Ümeviyyûn ve'l-Hilâfe*, 183.

sürecinde Hişâm, duyduğu siyasi destek ihtiyacı nedeniyle Ömer'i kendi safına çekmiş ve bu desteğin karşılığında ona Irak valiliğini vermiştir.⁸⁵⁷ İlerleyen dönemde ise onun sert yönetimi ve hakkında çıkan iddialar üzerine görevine son vermiş, hatta yeni vali Hâlid b. Abdullah'a (ö. 125/743), teslim ederek cezalandırılmasına imkân tanımıştır.⁸⁵⁸ Bu örnek Hişâm'ın siyasi dengeyi koruma adına güçlü valileri nasıl manipüle ettiğini ve gerektiğinde çıkar ilişkisine dayalı bağları hızla koparabildiğini göstermektedir.

Hişâm'ın önemli valilerinden biri olan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Mervânoğulları'nın itirazlarına rağmen Irak ve Horasan'a bölge valisi olarak atanmıştır.⁸⁵⁹ Fakat zamanla izlediği iktisadi ve siyasi politikalar, Hişâm'ın merkezîyetçi anlayışıyla çatışmış ve görevden alınmasına neden olmuştur. Hâlid'in haracı şahsi menfaati doğrultusunda kullanması, zirai gelirlerini gizlemesi, denetim mekanizmasına direnç göstermesi⁸⁶⁰ ve Yemenîlere öncelik tanıyan kavmiyetçi uygulamaları Kaysî çevrelerde rahatsızlık yaratmıştır.⁸⁶¹ Ayrıca halifenin oğlu Mesleme b. Hişâm'ın veliahtlığına karşı duruşu,⁸⁶² onun gözden düşmesinde etkili olmuştur. Rakiplerinin Hâlid'in büyük serveti ve artan itibarını kıskanarak onu kamu malını zimmetine geçirmekle suçlamaları da bu süreci hızlandırmıştır.⁸⁶³ Ancak asıl etken, Hâlid'in bölgede giderek artan nüfuzu, kibirli ve gücüne güvenen biri olarak halifeyi küçümseyen ifadeleriyle⁸⁶⁴ otoriteye meydan okuyan bir tutum sergilemesidir. Hâlid'in Irak valiliğini yetersiz görüp daha geniş nüfuz alanları talep etmesi,⁸⁶⁵ Hişâm'ın güvenini sarsmış ve onun sadakatten uzaklaştığı kanaatini doğurmuştur.⁸⁶⁶ Bu örnek Emevîler döneminde taşrada güçlenen valilerin merkezce tehdit görüldüğünü ve Hişâm'ın bu tehdide karşı siyasi tedbir aldığını göstermektedir.

⁸⁵⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX: 38.

⁸⁵⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, IX: 431.

⁸⁵⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 26-27; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 106.

⁸⁶⁰ Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, 65-66.

⁸⁶¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 147-150.

⁸⁶² Rivayete göre Mesleme b. Hişâm ile Hâlid'in arası açıktı. Kardeşi Esed öldüğü zaman Mesleme, Hâlid'in soyunu küçümseyip alay ettiği bir şiir ile Hâlid'e taziyyede bulundu. Hâlid, buna öfkelenildi. Şair Kümeyt, Hişâm'ın oğlunu halef ilan etmesi üzerine Velîd'in ardından Ebû Şakir lakaplı Meslemenin halife olacağını söyleyen bir şiir yazmıştı. Bunu duyan Hâlid ise "*Künyesi "Şakir" olan bütün halifeleri inkâr ediyorum*" demiştir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 180; Aksu, "Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı", 189.

⁸⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 181-182.

⁸⁶⁴ Hâlid, yaptığı bir konuşmasında alaycı bir dille halifenin kendi oğluna dahi muhtaç olduğunu ifade etmiş, dolaylı biçimde Hişâm'ın kendisine bağımlı olduğu imasında bulunmuştur. bkz. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 322; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 143; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 182.

⁸⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 44.

⁸⁶⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 148.

Hişâm b. Abdülmelik'in hilafetinin son döneminde Irak'a vali tayin ettiği Yûsuf b. Ömer, yönetimde sergilediği keyfi uygulamalarla Hişâm'ın barış ve istikrarı sağlama politikasını büyük ölçüde zedelemiştir. Onun muhalefeti bastırmak gayesiyle gayrimüslim unsurları öne çıkarması tepkilere yol açmış, İbnü'l-Esîr onun döneminde zimmîlerin devlet işlerinde öne çıkmasının Müslümanları küçük düşürdüğünü belirtmiştir.⁸⁶⁷ Yûsuf'un bir yandan dindar ve yumuşak huylu gösterilmesi, diğer yandan cezalandırmada aşırıya giderek halka zulmetmesi, tutarsız ve adaletsiz bir yönetim anlayışını yansıtmaktadır.⁸⁶⁸ Bu durum, Hişâm'ın hilafetinin son yıllarında ehliyetli ve mutedil yöneticiler bulmakta zorlandığını, istişare ve liyakat ilkesinin zayıfladığını göstermektedir. Nitekim Horasan'a vali ararken güçlü kabile desteği olmayan Nasr b. Seyyâr'ı (ö. 130/748) “*aşireti benim*”⁸⁶⁹ diyerek devletin tüm gücüyle göreve getirmek zorunda kalmıştır. Diğer adayların liyakatsizlik, ahlâki zaafı ve kavmiyetçi tutumlar gerekçesiyle elenmesi,⁸⁷⁰ Emevî bürokrasisinde ciddi bir çözülme ve yozlaşmanın yaşandığını göstermektedir. Görev verdiği valilerin dahi düzeni bozan tutum sergilemesi, yönetimdeki yozlaşmayı derinleştirmiştir. Nasr b. Seyyâr da merkezi siyasetin dışına çıkarak sadece Mudarî kabilelere yönelmiş, bu tavır Yemenîlerin tepkisini çekmiştir. Bir Yemenî temsilcisinin, “*Ondan daha çok kabilecilik yapan biri görülmedi*”⁸⁷¹ sözü, kamu görevinde adalet ve tarafsızlığın kaybına açık bir örnek teşkil etmektedir.

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Ehl-i Beyt mensupları, Hâricîler ve diğer muhalif gruplar faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiş, halife ise bu grupları genel olarak denetim altında tutma gayreti içinde olmuştur. Hişâm da Emevîlerin genel politikasına uyarak Ehl-i Beyt'e karşı görünürde saygılı, fiiliyatta bir baskıcı bir politika benimsemiştir.⁸⁷² Fakat hilafetinin ilk yıllarında daha temkinli ve yumuşak bir üslup tercih ettiği anlaşılmaktadır. Medine ziyareti sırasında, Hz. Osman'ın torunu Saîd b. Abdullah'ın Hz. Ali'ye lanet okuması yönündeki talebini reddetmiş, “*Sadece ibadet maksadıyla burada bulunuyorum*”⁸⁷³ diyerek kutuplaşmayı tahrik edecek tavırlardan kaçınmıştır. Bu tutum, kamu düzenine

⁸⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 185.

⁸⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 186.

⁸⁶⁹ Taberî, VII: *Târîhu't-Taberî*, 154.

⁸⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 187.

⁸⁷¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 188.

⁸⁷² Muahmmmed Ebû Zehra, *İmam Zeyd, Hayatı, Fikirleri ve Çağı*, çev. Salih Parlak ve Ahmet Karababa (İstanbul: Şafak Yayınları, 1993), 52-54.

⁸⁷³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 558.

öncelik verdiğini ve toplumsal huzuru korumaya çalıştığını göstermektedir. Nitekim hilafeti boyunca Ehl-i Beyt mensupları genel olarak huzur içinde yaşamıştır.⁸⁷⁴ Hicaz'da olduğu gibi Irak'ta da temkinli bir Ehl-i Beyt politikası izlenmiş, Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Ali taraftarlarını kontrol altında tutmuş, zaman zaman onlara ikramda bulunmuştur.⁸⁷⁵ Ancak Zeyd b. Ali'nin isyanı bu ılımlı süreci sona erdirmiştir.⁸⁷⁶ Zeyd'in öldürülmesi ve cesedine yapılan kötü muamele, Hişâm'ı baskıcı ve zalim bir yönetici olarak tanıtmıştır.⁸⁷⁷ Öte yandan bazı kaynaklar, Hişâm'ın bu tutumu onaylamadığını ve olaya müdahil olmadığını ileri sürer.⁸⁷⁸ Rivayete göre Hişâm, “*Keşke bütün mallarımı verseydim de Zeyd ve arkadaşları ölmeseydi*”⁸⁷⁹ demiş; hatta Haşimoğulları'ndan özür dilemiştir.⁸⁸⁰ Bu ifadeler, Hişâm'ın siyasi sorumluluktan kaçındığını ve mesuliyeti valisi Yusuf'a yüklemeye çalıştığını göstermektedir.⁸⁸¹ Ancak merkezi otoritenin bu kadar güçlü olduğu bir yapıda halifenin böyle bir gelişmeyi engelleyememesi inandırıcı görünmemektedir. Dolayısıyla Hişâm'ın en azından bu olaya göz yumduğu söylenebilir.

Zeyd'in isyanı, Emevî iktidarının meşruiyetini zedelemiş, devletin çöküş sürecini hızlandırmıştır. Hişâm, Ehl-i Beyt taraftarlarını tamamen karşısına almamak için yeni bir siyaset geliştirmiş, Zeyd'e destek veren bazı âlimlere görev teklif ederek onları kontrol altına almaya çalışmıştır. Bu teklifleri kabul eden âlimler olduğu gibi Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi reddeden âlimler de olmuş, bu nedenle baskıya maruz kalmışlardır.⁸⁸² Ali taraftarı şair Kümeýt, Zeyd'i öven şiirleri nedeniyle tutuklanmış, daha sonra affedilerek kendisine ihsanda bulunulmuştur.⁸⁸³ Bu örnekler Hişâm'ın Ehl-i Beyt'e karşı mutlak bir sertlik değil siyasi kontrolü önceleyen, bazen baskıcı ama yer yer yumuşatılmış bir siyaset izlediğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar gerilim ortadan kalkmamışsa da bu strateji, onun hilafeti süresince büyük çaplı bir isyanın çıkmasını önlemiştir.

⁸⁷⁴ Ali Abdurrahman Amr, *Hişâm b. Abdülmelik ve 'd-Devletü'l-Ümeviyye*, 2. bs. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), 157-58.

⁸⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 200; Muhammed Cemâlüddîn Sürûr, *el-Hayâtü's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1964), 149.

⁸⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 191-203.

⁸⁷⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VIII: 28-34, 60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 202-205.

⁸⁷⁸ Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 347-48.

⁸⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 9.

⁸⁸⁰ Ebû Zekerîyyâ (Ebû Zekve) Yezîd b. Muhammed b. İyâs el-Mevsilî el-Ezdî, *Târihu'l-Mevsil*, nşr. Ali Habibe (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1387/1967), 44-45.

⁸⁸¹ Zehra, *İmam Zeyd*, 68.

⁸⁸² İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb fi Abari Men Zeheb*, II: 231.

⁸⁸³ Bkz. İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, II: 183-184; İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, VIII: 1-8.

Hişâm b. Abdülmelik dönemi, Abbâsî muhalefedinin teşkilatlanarak güç kazandığı bir sürece denk gelir. Rivayete göre Abbâsî liderlerinden Ali b. Abdullah (ö. 118/736), Hişâm ile yaptığı görüşmede “*Oğullarım halife olacak*” demiş; ancak Hişâm bu sözü yaşlılığa bağlayıp küçümseyici ve alaycı bir tavırla ciddiye almamıştır. Ali ise bu sözünün mutlaka gerçekleşeceğine yemin etmiştir.⁸⁸⁴ Bu diyalog, Alioğulları’nın etkinliğini yitirdiği bir dönemde Abbâsoğullarının siyaseten ön plana çıkmaya başladığını göstermektedir. Hişâm, başlangıçta Abbâsîlere karşı tehdit oluşturmadıkları sürece müsamahakâr davranmıştır. Bu nedenle Abbâsoğulları, hilafetin sonuna kadar görece huzurlu bir dönem geçirmiştir.⁸⁸⁵ Ancak istihbarat kanallarıyla Abbâsî faaliyetlerinden haberdar olan Hişâm, tavrını sertleştirmiştir. Özellikle Horasan’daki valilerine, Abbâsî davetçilerini yakalamalarını; fakat kan dökmelerini emretmiştir. Ne var ki taşradaki bazı valiler bu talimatlara rağmen sürgün ve şiddet gibi yöntemlere başvurmuştur.⁸⁸⁶ Bu baskıcı uygulamalar, Abbâsî hareketini durdurmak bir yana, onu daha da gizli ve organize hale getirmiştir. Böylece Hişâm’ın güvenlik temelli ama baskıya dayalı siyaset anlayışı, muhalefeti bastırmak yerine daha dirençli bir yapıya dönüşmesine zemin hazırlamıştır.

Hişâm b. Abdülmelik, Hâricî muhalefete karşı sert ve tavizsiz bir siyaset izlemiştir. Yezîd b. Abdülmelik döneminde zayıflatılan Hâricîler, Kuzey Afrika ve Horasan gibi bölgelere yönelmiş, bilhassa Berberîler arasında etkili olmuşlardır. Hişâm döneminde ise Kuzey Afrika’daki Berberî isyanlarında belirleyici bir rol oynamışlardır.⁸⁸⁷ Irak bölgesinde ise Vali Hâlid b. Abdullah’ın bazı uygulamalarını bahane ederek ayaklanmışlardır. Bu gruplar, yönetimi gayrimüslimlere imtiyaz tanımakla suçlayarak halkın desteğini almaya çalışmışlardır.⁸⁸⁸ Ancak halk, Hâricîlerin radikal dini görüşleri ve hilafet anlayışları nedeniyle bu çağrılara itibar etmemiştir. Bu durum, halkın siyasi meşruiyet arayışında sadece yöneticilerin zaaflarını değil muhalefetin ahlâki ve fikri tutarlılığını da dikkate aldığını göstermektedir. Vali Hâlid’in sert müdahaleleri isyanların yayılmasını engellemiş, bölgedeki otorite tesis edilmiş, kamu düzeni büyük ölçüde korunmuştur. Bu örnek Hişâm döneminde devletin güvenlik merkezli siyaset ahlakının toplum katındaki

⁸⁸⁴ Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, II: 218-219.

⁸⁸⁵ Atvan, *el-Ümevîyyûn ve'l-Hilâfe*, 203.

⁸⁸⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 108-109.

⁸⁸⁷ Işş, *ed-Devletü'l-Ümevîyye*, 1982, 296.

⁸⁸⁸ Hâriciler Irak valisi Hâlid’in mescitleri yıkıp cami ve kiliseler yaptırdığını, gayrimüslim erkeklerle Müslüman kadınları evlendirdiğini, yönetimde Mecûsi kimselere yer verdiğini ileri sürmüşlerdir. bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 173 vdğ.

meşruiyetini yalnızca güçle değil karşıtlarının eksiklikleriyle de kazandığını göstermektedir.

Hişâm b. Abdülmelik döneminde mevâlîye yönelik ayrımcı uygulamalar zamanla isyanlara dönüşmüştür.⁸⁸⁹ Müslüman oldukları hâlde cizye ve haraç ödemeye devam etmeleri ve vergi tahsilindeki insan onuruna yakışmayan bazı sert yöntemler, tepkileri artırmıştır.⁸⁹⁰ Kuzey Afrika’da başta ılımlı bir politika izlenmişse de valiler Ubeyde b. Abdurrahman es-Sülemî ve Ubeydullah b. Habhâb’ın baskıcı yönetimi Berberîleri huzursuz etmiştir.⁸⁹¹ Bu süreçte Hâricî davetçilerin “eşitlik ve adalet” vurgulu çağrıları bu topluluklar üzerinde etkili olmuş, kıvılcım Berberî isyanıyla ateşlenmiştir.⁸⁹² Berberî temsilcileri taleplerini iletmek için Şam’a gitmiş; ancak Hişâm’la görüşmeden dönmeleri, krizi derinleştirmiştir.⁸⁹³ Adalet ve eşitlik taleplerinin Kur’an ve Sünnet’e dayandırılması ise isyanın yalnızca sosyal ve ekonomik değil aynı zamanda ahlâki bir zemine oturtulmaya çalışıldığını göstermektedir.⁸⁹⁴ Ancak Hişâm’ın taleplerine tamamen duyarsız kalmadığını gösteren örnekler de mevcuttur. Afrika Valisi Ubeydullah es-Sülemî’nin kötü yönetimi nedeniyle görevden alınması,⁸⁹⁵ Huns halkının isteğiyle oğlu Saîd b. Hişâm’ın azledilmesi ve cezalandırılması,⁸⁹⁶ Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr’ın mali ıslahatlarla Müslüman mevâliden alınan cizyeyi kaldırması,⁸⁹⁷ bu bağlamda zikredilebilir. Bu örnekler, bazı sert uygulamaların doğrudan Hişâm’ın politikası değil taşradaki görevlilerin keyfi icraatları olduğunu düşündürmektedir.

⁸⁸⁹ Hakkı Dursun Yıldız, “Berberîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5: 481.

⁸⁹⁰ Horasan valisi Eşres b. Abdullah es-Sülemî, Semerkand ve Maverâünnehir taraflarındaki zimmîleri İslâm’a girmeye davet etmiş ve buna karşılık onlardan cizyeyi kaldıracağını vadetmiştir. Onlar bu çağrıya icabet etmiş ve çoğu Müslüman olmuştur. Eşres daha sonra haraç amilinin vergilerin azaldığını söylemesi üzerine yazdığı cevabi mektupta, insanların cizyeden kurtulmak için Müslüman olduklarını, haracı kaldırmak için kimlerin sünnet olduğuna bakılmasını, farzları ikame etmesini ve Kur’an’dan bir sure okumasını onlardan istemesini ve ondan sonra haracın kaldırılmasını söylemiştir. Daha sonra da tamamen ilk uygulamaya dönülmesini, Müslüman da olsa o yöre halkından cizye alınmasını emretmiştir. Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, VIII: 54-56.

⁸⁹¹ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî, *Kitâbu Beyânî’l-Muğrib fî Ahbâri Endelüs ve’l-Mağrib*, çev. G. S. Colin ve I. Lewi (Frankfurt: Leiden, 1948), I: 51.

⁸⁹² Demircan, *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri*, 323.

⁸⁹³ İsmail Hakkı Atçeken, “Hişâm b. Abdülmelik’in Halifeliği ve Şahsiyeti” (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 97.

⁸⁹⁴ İsmail Hakkı Atçeken, “Hişâm b. Abdülmelik’in Halifeliği ve Şahsiyeti” (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 97.

⁸⁹⁵ İbn İzârî, *Kitâbu Beyânî’l-Muğrib fî Ahbâri Endelüs ve’l-Mağrib*, I: 52.

⁸⁹⁶ İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, IV: 448.

⁸⁹⁷ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, VII: 73.

Hişâm b. Abdülmelik döneminde zimmî isyanları, çoğunlukla yerel düzeyde kalmış ve dini gerekçelerden ziyade siyasi ve iktisadi sıkıntılardan kaynaklanmıştır. Emevîlerin zimmî politikalarını ele alan bazı çağdaş değerlendirmelerde ise Hişâm devri, devletin tebaasıyla ciddi problemler yaşadığı bir dönem olarak görülmekte, bu bağlamda zimmîlere baskı ve şiddet uygulandığı ileri sürülmektedir. Bilhassa müsteşrikler ve dönemin uygulamalarına eleştirel yaklaşan bazı İslâm tarihçileri, bu iddialarını Hişâm tarafından görevlendirilen bazı valilerin zimmîlere yönelik sert ve adaletsiz uygulamalarına dayandırmaktadır.⁸⁹⁸ Örneğin Mısır Valileri Abdullah b. Abdülmelik ve Kurra b. Şerik'in Kıptilere yönelik ağır vergi uygulamaları, mal gaspları ve kiliselerin basılması gibi bazı uygulamalar halk arasında huzursuzluğa ve isyanlara yol açmıştır. Fakat bu tür örnekler yönetimin genel politikası olarak görülemez.⁸⁹⁹ Zira Hişâm'ın Hz. Peygamber'in zimmîlere adaletli davranılması yönündeki ilkelerine⁹⁰⁰ bağlı kaldığına dair birçok örnek de mevcuttur. Oğlu Muhammed'in bir Hristiyanı dövdürmesi üzerine Hişâm müdahale etmiş, suçlu hizmetçiyi cezalandırmış ve oğlunu azarlamıştır.⁹⁰¹ Ayrıca ibadet özgürlüğüne müdahale etmemiş, kilise tamirine izin vermiş⁹⁰² ve Melkî Hristiyanlarının patriklik seçimlerine karışmamıştır.⁹⁰³

Neticede Hişâm, devlet düzenini koruma çabasında olsa da bazı valilerinin haksız icraatları halkın devlete olan güvenini zedelemiştir. Buna karşın zaman zaman yaptığı müdahaleler, çözülme sürecini yavaşlatmıştır. Onun vefatının ardından gelen şu değerlendirme dönemi özetler niteliktedir: “*Hişâm öldüğünde Emevî saltanatı da sona erdi. Cihad işleri geriledi, yönetim zayıfladı, düzen çöktü...*”⁹⁰⁴

3.1.11. Velîd b. Yezîd

Velîd b. Yezîd'in hilafeti (ö. 126/744), Emevîler döneminde siyasi çözülmenin hızlandığı, bir halifenin isyanla devrilip öldürüldüğü ilk dönem olması bakımından tarihi bir dönüm noktasıdır. Erken dönem kaynaklarında Velîd'in kişisel ve ahlâki zaaflarına ilişkin pek

⁸⁹⁸ Zeydan, *İslâm Uygarlığı Tarihi*, I: 356.

⁸⁹⁹ Râgıb Sercânî, *Mustakbelü'n-Nasârâ fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*, 2. bs. (Kahire: Dârü Aklâm, 2011), 66.

⁹⁰⁰ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Harâc”, 31-33.

⁹⁰¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 218; Abduşşâfi, *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Umevî*, 193.

⁹⁰² Gaston Wiet, “Kıptiler”, içinde *İslâm Ansiklopedisi*, c. VI (İstanbul: MEB Yayınları, 1967), 729.

⁹⁰³ Antakya'daki Melkî Hristiyanların patrik atamaları konusunda müsamahakâr davranarak dostu olarak nitelediği Stephanus'un patrik olmasını istemiştir. Bkz. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 164.

⁹⁰⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 9.

çok eleştiri yer almakla birlikte onu hem yeren hem de öven rivayetlerin bir arada bulunması, bu halife hakkındaki değerlendirmelerin temkinli ve çok boyutlu biçimde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Hişâm b. Abdülmelik'in onu hilafetten uzaklaştırma çabasına vurgu yapan çoğu tarihçi bu girişime Velîd'in dini ve ahlâki zayıflıklarını gerekçe göstermiştir.⁹⁰⁵ Zührî'nin onu fasık olarak nitelemesi,⁹⁰⁶ dönemin dini çevrelerinin tepkisini yansıtırken Kâdı Ebü'l-Ferec'in (ö. 597/1201) Velîd'e karşı halkı uyarmayı bir görev bilmesi⁹⁰⁷ de ahlâki düzeydeki meşruiyet krizini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'e nispet edilen “*Velîd adında biri ümmeti fesada sürükleyecektir*”⁹⁰⁸ şeklindeki rivayetin uydurma olduğu İbn Kesîr tarafından belirtilmiştir.⁹⁰⁹ Öte yandan Velîd'in yalnızca kötü bir yönetici olarak tanımlanması, bazı rivayetleri göz ardı etmek anlamına gelir. Cömertliği ve edebi yönü (Şair),⁹¹⁰ hac emirliği yapmış olması⁹¹¹ ve Fakih Ebû Ulâse'nin onu zındıklıkla suçlamamış olması,⁹¹² Velîd hakkında yapılan eleştirilerin bir kısmının siyasi saiklerle dile getirildiği ihtimalini gündeme getirir. Özellikle Abbâsî propagandasıyla şekillenen bazı kaynaklar, Velîd'i Mushaf'ı oklarla delip alay eden,⁹¹³ İslâm'ın kutsallarına açıkça saldıran⁹¹⁴ bir figür olarak tasvir etmişlerdir. Fakat bu tür anlatımların önemli bir kısmı, muhalefet çevrelerinin hilafeti gayrimeşru göstermek adına ürettiği söylemler olabilir.⁹¹⁵ Dolayısıyla Velîd'in siyaset ahlakı, sadece şahsi hataları veya abartılı rivayetler üzerinden değil hilafeti süresince sergilediği tutum ve kararlar üzerinden değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Velîd'in halifelige giden süreçte Hişâm b.

⁹⁰⁵ Bkz. İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, 366; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 321; Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 253; Makdîsî, *el-Bed'u ve't-Târih*, VI: 51; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 295.

⁹⁰⁶ Zührî Hişâm'a destek verdiği için kendisini tehdit eden Velîd'e, “*Ey fasık! Allah seni benim başıma musallat kılmayacaktır*” diyerek karşılık vermiştir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 16.

⁹⁰⁷ bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, III: 142; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 21.

⁹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I: 81.

⁹⁰⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 20.

⁹¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 242.

⁹¹¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 98.

⁹¹² Abbasi halifesi Mehdi zamanında Velîd'den söz edildiğinde Mehdi, onun zındık olduğunu söyleyince Fakih Ebû Ulase ayağa kalkarak; “*Ey Müminlerin Emiri! Allah hilâfet makamını ve ümmetin işlerini zındıklardan uzak tutmuştur. Onun içki içtiğine ve oyun oynadığına şahit olan birisi, daha sonra temizlenip namaz kıldığını söylemiştir... Sence bu Allah'a inanmayan birinin yapacağı bir iş mi?*” demiş ve bu nedenle Mehdi onu takdir etmiştir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 244; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *el-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Târihi'l Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk.Halil Şehhâde, 2. bs. (Beyrut: Dâru'lFikr, 1988), III: 83-84.

⁹¹³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VII: 137-140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 243.

⁹¹⁴ Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 295.

⁹¹⁵ Tâhâ Hüseyin, *Hadîsü'l-Erbiâ* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1413/1992), II: 173. ahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 25.

Abdûlmelik’le yaşadığı meşruiyet mücadelesi ve bu mücadele karşısında sergilediği duruş, onun siyasi ahlak anlayışını anlamak açısından önemlidir.

Velîd b. Yezîd’in halifelîğe giden süreci, Emevî ailesi içinde süregelen meşruiyet mücadelesi ve siyaset ahlakı açısından dikkat çekici örnekler barındırır. Hişâm b. Abdûlmelik, oğlu Mesleme’yi veliaht tayin etmeyi arzulamış, bu yönde kamuoyunu etkilemek için ona büyük bir servet bırakmış, itibarını artırıcı adımlar atmıştır.⁹¹⁶ Ancak Emevî hanedanı içinden Mervân b. Muhammed ve Abbas b. Velîd gibi isimlerin Velîd’i desteklemeleri,⁹¹⁷ bu planın tam başarıya ulaşmadığını göstermiştir. Bu durum, Hişâm’ın Velîd’e yönelik “fasıklık” propagandasının saray dışı çevrelerde karşılık bulmadığını ortaya koyar.⁹¹⁸

Velîd ise kendisine yönelik bu ithamlara oğul Mesleme üzerinden cevap vermiş, onu küçük düşürmeye çalışmıştır. Bir gün Hişâm’ın huzuruna çıktığında, orada bulunan ve “*Ebû Şakir*” künyesiyle bilinen Mesleme’ye “*Zarîf (Kibar), adın ne?*” diyerek hitap etmiş, ardından onunla dalga geçerek “*Şarzenci*”⁹¹⁹ demiş, buna öfkelenen Hişâm’ın kendisini ahlaksızlıkla suçlayıp İslâm’a bağlılığını sorgulaması üzerine oğlunun da kendisiyle aynı yaşantıya sahip olduğunu belirtmek için ona,

“Ey dinimizi bize soran kişi! Biz Ebû Şakir’in dini üzereyiz.

*Biz katıksız içiyoruz. Bazen su ile karıştırarak içiyoruz ”*⁹²⁰

şiriyle karşılık vermiştir. Bu tartışma, siyasetin meşruiyetini sağlamak için rakiplerin özel hayatına dair suçlamaların nasıl araçsallaştırıldığını gösterir. Bu nedenle Hişâm, Mesleme’nin meşruiyetini artırmak için onu hac emiri yapmış,⁹²¹ mallar dağıtmış,⁹²² ibadete teşvik etmiş,⁹²³ böylece şahsi kusurlarını örtmeye çalışmıştır. Velîd ise gönderdiği mektuplarda, babası Yezîd’in kendisini veliaht tayin ettiğini hatırlatarak biatin geçersiz

⁹¹⁶ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VIII: 388.

⁹¹⁷ O dönemde bile Velîd ile ilgili bazı iddialar insanlar tarafından kabul görmemiştir. bkz. Belâzürî, VIII: *Ensâbü’l-Eşrâf*, VIII: 389. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, V: 243.

⁹¹⁸ Hudarî, *ed-Devletü’l-Ümeviyye*, 547; Abduşşâfi, *el-Âlemü’l-İslâmî fi’l-Asri’l-Umevî*, 198.

⁹¹⁹ Şarzenci ise çok içki içen ve tambur çalan Habeşli zenciler için kullanılan bir kelimedir.

⁹²⁰ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VIII: 409; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, V: 221.

⁹²¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII: 239.

⁹²² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, V: 222.

⁹²³ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VIII: 411.

sayılmasını eleştirmiş ve iktidar hakkının gasp edildiğini savunmuştur.⁹²⁴ Hilafete geçtiğinde ise bir yandan halifeliğine engel olanlara karşı intikam duygusuyla hareket etmiş,⁹²⁵ diğer yandan sosyal adımlarla halk desteğini kazanmaya çalışmıştır. Özellikle sakat, kör ve yoksullara yardım edilmesini emretmiş, halkın sıkıntılarını hafifletmeye yönelik bazı adımlar atmıştır.⁹²⁶ Ancak bu politikaların daha çok Şam çevresiyle sınırlı kaldığı, muhalif merkezlere karşı ise cezalandırıcı uygulamalara yöneldiği görülmektedir. Nitekim Zeyd b. Ali'ye destek veren Kûfe halkının maaşlarını ve erzaklarını kesmiştir.⁹²⁷ Velîd'in dini ve ahlâki yaşam tarzı ise kamuoyunda hoşnutsuzluk yaratmış, yönetim anlayışındaki zafiyetler siyasi desteğini zayıflatmıştır.⁹²⁸ Şam halkının isyan sırasında onu yalnız bırakması ve isyancılarla hareket etmesi bu hoşnutsuzluğun göstergesidir. Velîd, halka yaptığı yardımlara rağmen ölüm tehdidini anlamlandıramamış, halkı vefasızlıkla suçlamıştır.⁹²⁹ Oysa yönetimindeki zulüm, keyfî uygulamalar ve siyaset ahlakını zedeleyen tutumu, onu bu noktaya sürüklemiştir.

Velîd b. Yezîd'in siyaset anlayışı, baskı ve intikama dayalı, ayrımcı bir çizgi izlemiş, yönetimi şahsi hesaplar ve kabile asabiyeti temelinde şekillenmiştir. Halife olur olmaz Hişâm'ı destekleyen akrabaları ve bürokratları görevden almış, mallarına el koymuş,⁹³⁰ geçmiş yazışmaları bahane ederek cezalandırmıştır.⁹³¹ Bu tutum siyasette hesaplaşma aracı olarak cezalandırmayı meşrulaştırma çabasını yansıtır. Aynı şekilde Kaysîleri önemli mevkilere getirip Yemenîleri tasfiye etmesi,⁹³² yönetimde adaletten değil asabiyetten yana bir tutum sergilediğini gösterir. En dikkat çekici örneklerden biri, Yemenî lider Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Hişâm döneminde sakladığı ileri sürülen haraç gelirlerini teslim etmediği gerekçesiyle düşmanı Yusuf b. Ömer'e teslim edilerek öldürülmesidir.⁹³³ Sadık bir devlet adamına yapılan bu muamele zulüm ve vefasızlıkla

⁹²⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 212-214, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 222.

⁹²⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 215-216.

⁹²⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 164; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 217-218; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* V: 224.

⁹²⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 191.

⁹²⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 166.

⁹²⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 42.

⁹³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 224, 235.

⁹³¹ Ahmet Zeki Safvet, *Cemheretü resâ'ili'l-'Arab fi 'uşûri'l-'Arabîyyeti'z-zâhire* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1937), II: 375.

⁹³² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 106-110, 171.

⁹³³ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 319-20; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 236.

eşdeğer görülmüş, bu zulüm Yemenîlerin muhalefetini pekiştirmiştir.⁹³⁴ Neticede Velîd, denge siyasetini tamamen terk etmiş, kabile çatışmalarını daha da derinleştirmiştir.

Velîd'in muhalefetle ilişkisine gelince onun devlet otoritesini kamu düzeni yerine muhalefeti sindirmek için kullanması Emevîler içinde iki cepheli bir ayrışmaya neden olmuştur.⁹³⁵ Bu ayrışma sadece onun zulmünden değil siyaseten bazı Emevî çevrelerinin çıkar kaybından da kaynaklanmıştır. Dolayısıyla Velîd'e karşı geliştirilen eleştirilerin önemli kısmı, ahlâki gerekçelerle değil iktidar paylaşımından dışlanma kaygısıyla dile getirilmiştir. Bu bağlamda Yezîd b. Velîd'in başlattığı isyanın arka planında hem Velîd'in dini ve ahlâki zaafları hem de Yezîd'in kardeşleriyle birlikte sürgün edilmesi gibi yönetsel hatalar yer alır.⁹³⁶ Başlangıçta isyana mesafeli duran Yezîd, zamanla hilafet arzusu doğrultusunda hareket etmiş,⁹³⁷ kardeşi Abbas b. Velîd (ö. 132/750) ise bu isyanın Emevî iktidarını çökerteceği endişesiyle karşı çıkmıştır.⁹³⁸ Onun şu sözü, bu kaygıyı açıkça ifade eder: “*Kurtlar yemeye başlarsa doymak bilmez.*”⁹³⁹ Velîd, çeşitli uyarılara rağmen gereken tedbirleri almamış, halkın desteğini kaybetmiştir. Mervân b. Muhammed'in, Saîd b. Abdullah b. Mervân'a (ö. 132/750) yazarak isyanı önlemesini istemesi şeklindeki gayreti de Velîd'in umusamaz tavrı nedeniyle sonuçsuz kalmış,⁹⁴⁰ nihayet Yezîd b. Velîd liderliğindeki isyan başarıya ulaşmış, Velîd sığındığı kalede yakalanarak öldürülmüştür.⁹⁴¹ Bu gelişme, Emevî tarihinde ilk defa bir halifenin darbe ile indirilmesi ve hanedan içi ahlâki-siyasi çözülmenin açık bir göstergesi olmuştur.

Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi sırasında isyancılarla halife arasında yaşanan diyalog, ona duyulan tepkinin gerekçelerini ve siyaset ahlakındaki çözülmei gözler önüne serer. Yezîd b. Anbesî'nin “*Allah'ın haramlarını çiğnediğin, şarap içtiğin, üvey kardeşlerinin anneleriyle evlendiğin için savaşıyoruz*” sözleri ayaklanmanın ahlâki temelli bir söylemle meşrulaştırıldığını göstermektedir. Velîd'in, “*Allah'ın helal kıldığı şeylerden söz ettin*” diyerek bu suçlamalara karşılık vermesi, onun halk nezdinde sarsılan meşruiyetini telafi

⁹³⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 259; Hakkı Dursun Yıldız, “Velîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1986), 13: 297.

⁹³⁵ İsmail Hakkı Atçeken, “Velîd II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2013), 43: 32.

⁹³⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 166.

⁹³⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 167.

⁹³⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 237.

⁹³⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 174.

⁹⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 237-238.

⁹⁴¹ bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 239-252.

edememiştir.⁹⁴² Bazı rivayetlerde, Kur'an okuduktan sonra “*Tıpkı mazlum Osman gibi beni de öldürün*”⁹⁴³ dediği aktarılır. Ancak İbn Haldûn, bu isyanın temelinde siyasi ihtirasların bulunduğunu, halkın Velîd’den hoşnut olmayıp Yezîd’e halifelik teklif ettiğini belirtir.⁹⁴⁴ Sonuçta Emevî tarihinde ilk kez bir halife darbe ile devrilmiş, bu durum sadece siyasi bir değişim değil aynı zamanda kamu otoritesinin adalet ve meşruiyet zemininden uzaklaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Velîd’in sonu, siyaset ahlakı ilkelerinden uzaklaşıldığında iktidarın nasıl kırılgaılaştığını açıkça göstermiştir.

3.1.12. Yezîd b. Velîd

Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik (ö. 127/744), Emevî tarihinde zulme karşı çıkan bir isyan sonucu halifelik makamını elde eden ilk yöneticidir. Şam halkına hitaben yaptığı konuşmasında hilafet arzusunun dünyevî hırslarla ilgili olmadığını, Velîd b. Yezîd’in din ve ahlâk dışı yönetimini sona erdirmek amacıyla bu görevi üstlendiğini açıklamıştır. Amacının halkı Kur’an’a ve Hz. Peygamber’in sünnetine yöneltmek olduğunu söylemiş, adaletli bir gelir dağılımı, kamu haklarının korunması, zayıfların gözetilmesi ve halkın yönetime erişiminin kolaylaştırılması gibi hususları temel ilkeler olarak belirlemiştir. Gayrimüslimlerin haklarının çiğnenmeyeceğini, maaşların zamanında ödeneceğini söylemiş, halktan sadece itaat değil gerektiğinde kendisini uyarmalarını da istemiştir. Eğer halk daha ehil birini tercih ederse ona ilk biat edenin kendisi olacağını belirtmiş ve yöneticinin itaate, Allah’a itaati sürdürdüğü sürece layık olduğunu vurgulamıştır.⁹⁴⁵

Yezîd b. Velîd’in halka hitaben yaptığı konuşma, dönemin siyasi ve toplumsal sorunlarına dair önemli ipuçları sunmuş, bazı araştırmacılar tarafından bir ıslah ve adalet manifestosu olarak değerlendirilmiştir.⁹⁴⁶ Konuşmasında Râşid Halifeler ile Ömer b. Abdülazîz’in söylemlerine atıfta bulunması ve Yezîd’in yönetimde onu örnek aldığını açıkça ifade etmesi dikkat çekicidir.⁹⁴⁷ Bazı yorumcular, bu hitabı bir nevi halife-ulema sözleşmesi olarak görmüş,⁹⁴⁸ zira Yezîd, Kur’an ve Sünnet’e uymadığı takdirde

⁹⁴² Taberî, *Târihu’t-Taberî*, VII: 252; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, V: 240-241.

⁹⁴³ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 365.

⁹⁴⁴ İbn Haldûn, *el-İber ve Dîvânu’l-Mübtede*, III: 129.

⁹⁴⁵ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 365; Taberî, *Târihu’t-Taberî*, VII: 268-269.

⁹⁴⁶ Aksu, “Yezîd b. Velîd’in Hayatı ve Halifeliği”, 297.

⁹⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII: 251; Işş, *ed-Devletü’l-Ümeviyye*, 169.

⁹⁴⁸ Tom L. Beauchamp, *Standing on Principles: Collected Essays* (London: Oxford University Press, 2010), 45.

halifelikten azledilebileceğini ifade etmiştir.⁹⁴⁹ Hatta halkın başka bir adayı tercih etmesi hâlinde ona ilk biat edecek kişi olacağını belirtmesi, imametin mutlak bir hak değil halkın iradesine dayalı bir sorumluluk olduğunu benimseyen Kaderiyye görüşüne yakın bulunmuştur.⁹⁵⁰ Bununla beraber Yezîd'in bu açıklamalarının samimi mi yoksa taktiksel mi olduğu tartışmalıdır. Kimi araştırmacılar, onun dini değerleri siyasi meşruiyet için kullandığını; zira konuşmasında verdiği sözlere uymayarak kavmiyetçilik yaptığını savunmuştur.⁹⁵¹ Kimi kaynaklarda ise Yezîd adil ve dindar bir yönetici olarak tasavir edilmiştir.⁹⁵² Yönetim süresinin altı ay gibi kısa bir dönemle sınırlı kalması, vaatlerinin tam olarak gerçekleşmemesine neden olmuş, bu durum hakkında yapılan değerlendirmelerin ihtiyatla ele alınmasını gerekli kılmıştır. Fakat halk huzurunda verdiği taahhütler,⁹⁵³ onun yönetimi ahlâki sorumluluk ve emanet bilinciyle üstlendiğini ve siyaset anlayışında adalet, hakkaniyet ve kamu yararını esas aldığını göstermektedir.

Yezîd'in kavmiyetçilik yaptığı iddiasına gelince bu durum dönemin iç siyasi dengeleriyle ilişkilidir. Velîd b. Yezîd taraftarlarının çıkardığı isyanlarla mücadele eden Yezîd, iktidarını borçlu olduğu Yemenî kabilelere yönelmiş; fakat bu tercih, tarafsızlık ilkesine gölge düşürmüştür. Kaysî asıllı Yusuf b. Ömer'in görevden alınıp yerine Yemenî Mansûr b. Cumhûr'un (ö. 135/753), Afrika Valisi Hanzale b. Safvân'ın yerine Abdurrahman b. Habîb'in (ö. 138/755) atanması bu bağlamda zikredilmiştir.⁹⁵⁴ Fakat rivayetler birlikte değerlendirildiğinde, Yusuf'un zulüm ve yolsuzlukla itham edildiği,⁹⁵⁵ Mansûr'un ise bilgi sahibi olmakla birlikte yetersiz bir idareci olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁵⁶ Nitekim Mansûr'un göreve getirilmesi yalnızca bölgedeki Ali taraftarlarını değil merkezî bürokrasi ve ulema tarafından da tepkiyle karşılanmıştır.⁹⁵⁷ Bu eleştirilere kulak veren Yezîd, Mansûr'u görevden alarak yerine Ömer b. Abdülazîz'in oğlu Abdullah b. Ömer'i

⁹⁴⁹ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 365; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 268-269.

⁹⁵⁰ Muhammed Abdülhay Şa'ban, *Sadru'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Emevîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Ehliyye, 1983), 174; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 173.

⁹⁵¹ Aksu, "Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı", 66.

⁹⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 36.

⁹⁵³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 268-269.

⁹⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 296, 310.

⁹⁵⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 30.

⁹⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 32; Riyad, *en-Nizâ*, 158-59; Başar, *Büyük İslâm Tarihi*, I: 428.

⁹⁵⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 271.

(ö. 132/750) tayin etmiş,⁹⁵⁸ bu da onun hem istişareye verdiği önemi hem de ehliyet ve liyakate dayalı bir yönetim tesis etme iradesini ortaya koymuştur.

Yezîd b. Velîd'in muhalefete yaklaşımı genel olarak ılımlı ve uzlaşmacı bir çizgi izler. Baskı ve cebre dayalı yönetim anlayışını reddeden halife, öncelikle halkın taleplerine duyarlı bir tavır sergilemiş, siyasi sorunları diyalog ve müzakereyle çözmeye çalışmıştır. Affetme, eman verme ve ikna yöntemlerini ön planda tutarak muhalefeti bastırmak değil kazanmak hedeflenmiştir. Ancak kamu düzeninin tehdit altında olduğu durumlarda zor kullanmaktan da çekinmemiştir. Ayrıca kamu kaynaklarını siyasi bir araç olarak kullanarak muhalefeti kontrol altına alma yolunu tercih etmiş, böylece bazı muhalif unsurların desteğini kazanarak otoritesini tahkim etmeye çalışmıştır.

Yezîd b. Velîd'in hilafeti, büyük ölçüde iç isyanlarla mücadeleyle geçmiştir. Velîd b. Yezîd'in intikamını bahane edenler ile öteden beri devlete muhalif olan grupların isyanları karşısında Yezîd, önce diyalog ve uzlaş yollarını denemiştir. Örneğin Humus halkının isyanı karşısında şûra önererek halk iradesini öncelemiştir;⁹⁵⁹ ancak sonuç alınamayınca otoriteyi tesis etmek için şiddete başvurmuştur.⁹⁶⁰ Buna rağmen intikam gütmeyerek maaşları kesmemiş ve isyancılardan uygun gördüklerini görevlendirerek toplumsal barışı yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Humus isyanının lideri Muâviye b. Yezîd'i vali ataması da bu bağlamda affedicilik ve uzlaş siyasetine örnektir.⁹⁶¹

Şam'da başlayan bölünmeler Irak, Horasan ve Kuzey Afrika'ya da yansımıştır. Mervân b. Muhammed'in isyanı, kamu kaynakları ve idari imtiyazlar kullanılarak şiddetsiz biçimde yatıştırılmıştır.⁹⁶² Lâkin Nasr b. Seyyâr gibi bazı valiler, görevden alınmalarını reddederek bağımsızlık arayışına girmiş;⁹⁶³ bu durum Horasan'daki kabile rekabetini alevlendirmiştir.⁹⁶⁴ Yezîd, devletin daha fazla zayıflamasını önlemek adına Nasr'a özerk bir konum vermek zorunda kalmıştır.⁹⁶⁵

⁹⁵⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII, 284; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 302.

⁹⁵⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 262-268.

⁹⁶⁰ Hudarî, *ed-Devletü'l-Ümevîyye*, 549.

⁹⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 245.

⁹⁶² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 295-298.

⁹⁶³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 272; Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 271.

⁹⁶⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 287-289.

⁹⁶⁵ Şa'ban, *Sadru'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Emevîyye*, 178.

Yezîd, Ömer b. Abdülazîz'in adalet merkezli yönetimini örnek alarak reformlar gerçekleştirmeye çalışmıştır. Baskıcı yönetimle eleştirilen Mansûr'un yerine Abdullah b. Ömer'i Irak valiliğine atamış;⁹⁶⁶ fakat bu değişim bölgedeki muhalefeti yatıştırmaya yetmemiştir. Abdullah, kimi zaman ikna ve ikram yolunu seçmiş, kimi zaman ise zor kullanmak zorunda kalmış, eşit maaş uygulaması ise Şamlıların tepkisini çekmiştir.⁹⁶⁷ Bu da dönemin siyasi sadakatlerinin çıkar ilişkileriyle şekillendiğini göstermektedir. Bununla beraber Yezîd, Haris b. Süreyc'e eman verip çocuklarını serbest bırakarak muhalefeti şiddetsiz yöntemlerle sona erdirmeye çalışmış,⁹⁶⁸ ayrıca mevâlîye yönelik ayrımcılığı sonlandırmak istemiştir. Bu doğrultuda Yezîd, vergilerin toplandıkları yerlerde adil şekilde harcanması gerektiğini vurgulamış, mevâliden alınan vergilerin eşit biçimde dağıtılması için gayret göstermiştir.⁹⁶⁹ Hilafetin halkın rızasına dayanmasını istemiş, ancak bu önerisi hanedan çıkarlarını koruyan kabilelerce reddedilmiştir. Kısa süren iktidarında birçok vaadini gerçekleştiremeden vefat etmiştir.

3.1.13. İbrâhim b. Velîd

İbrâhim b. Velîd b. Abdülmelik (ö. 132/750), kardeşi Yezîd'in vefatının ardından hilafeti üstlenmiş;⁹⁷⁰ ancak Velîd b. Yezîd'in intikamını alma iddiasıyla isyan eden Mervân b. Muhammed'in iktidarı ele geçirmesiyle görevi sona ermiştir.⁹⁷¹ Hakkında sınırlı bilgi bulunması nedeniyle kısa süren hilafetinde nasıl bir siyaset izlediğini ve muhalefete karşı tutumunu kesin olarak belirlemek güçtür. Mevcut rivayetler, İbrâhim'in ehliyet ve dirayet açısından zayıf olduğunu,⁹⁷² siyasi, sosyal, ekonomik krizlere çözüm üretmediğini ve halk nezdinde itibar görmediğini göstermektedir. Yemenîler hariç, Şam ve çevresindeki şehirlerin çoğu ona biat etmemiş,⁹⁷³ halkın onu bazen halife, bazen sadece emir olarak anması⁹⁷⁴ meşruiyet krizini ortaya koymuştur.

⁹⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 251.

⁹⁶⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX: 221; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 284; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V: 253.

⁹⁶⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 293-94; İbn Haldûn, *el-İber ve Dîvânü'l-Mübtede*, III: 135, 155.

⁹⁶⁹ Hüseyin Atvan, *eş-Şûrâ fi'd-Devleti'l-Ümeviyye* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990), 309-11; Mustafa, *İslâmSiyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 299.

⁹⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 257.

⁹⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 269.

⁹⁷² İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb fi Abari Men Zeheb*, III:342; Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ınSerüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih-*, çev. İzzet Akyol ve Alp Eker (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 225..

⁹⁷³ Âkil, *Hilâfetü Benî Ümeyye* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1394), 354.

⁹⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 257-258.

İbrâhim'in muhalefetle ilişkisi ise baskı ve tarafgirlik temellidir. Yemenîleri kayırması kabileler arası dengeyi bozmuş, bu da Mervân'ın isyanına zemin hazırlamıştır.⁹⁷⁵ Şam'dan kaçmadan önce muhtemel bir intikam korkusuyla Velîd'in küçük yaştaki iki oğlunun öldürülmesini emretmesi,⁹⁷⁶ siyaset ahlakı açısından çarpıcı bir örnektir. Aynı şekilde Süleyman b. Hişâm'ın hazineyi yağmalayarak kaçması,⁹⁷⁷ siyasetin şahsi çıkarlara indirgenmesini göstermektedir. İbrâhim'in Irak'ta cülus bahşişlerini artırarak muhalefeti yatıştırmaya çalışması⁹⁷⁸ ve ganimetleri dağıtması bir siyasi manevra olarak değerlendirilse⁹⁷⁹ de bu uygulamalar Suriyelilerde tepki doğurmuş;⁹⁸⁰ Iraklılar ise bunu merkezî otoritenin zayıflığına yorarak isyan etmiştir.⁹⁸¹ Sonuç olarak İbrâhim kısa süren hilafetinde ne siyasi istikrarı sağlayabilmiş ne de halk desteğini kazanabilmiştir.

3.1.14. Mervân b. Muhammed

Emevîlerin son halifesi Mervân b. Muhammed (ö. 132/750), iktidar öncesi ve sonrası politikalarıyla ahlâki ilkelerden ziyade pragmatik stratejilere dayalı bir siyaset anlayışı ortaya koymuştur. Velîd b. Yezîd döneminde, Yezîd b. Velîd'in isyanını Emevîler için yıkıcı bir gelişme olarak değerlendiren⁹⁸² Mervân'ın daha sonra hem Yezîd'e hem de İbrâhim'e karşı isyan ederek hilafeti zorla ele geçirmesi,⁹⁸³ onun istikrarlı bir siyasi tutumdan ziyade çıkar odaklı bir strateji izlediğini ortaya koyar.⁹⁸⁴ Onun, Yezîd'in isyanına doğrudan müdahil olmayarak görünürde tarafsız kalması bazı kaynaklarda siyaseten mutedil bir tutum olarak değerlendirilmiştir.⁹⁸⁵ Fakat Velîd b. Yezîd'e gönderdiği mektubunda biat ettiğini belirtirken⁹⁸⁶ aynı zamanda Hişâm'ın oğlunu veliaht tayin etmesini eleştirmesi,⁹⁸⁷ ahde vefa ilkesiyle çelişen ikircikli bir tutum sergilediğini

⁹⁷⁵ Muhammed Ferîd b. Abdirezzâk b. Muhammed Kürd Ali, *Hutatü's-Şâm*, 3. bs (Dımeşk: y.y., 1928), I: 129.

⁹⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 269.

⁹⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 145-148.

⁹⁷⁸ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 312.

⁹⁷⁹ Shaban, *Islamic History, A.D. 600–750*, 189-191.

⁹⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI: 221-224.

⁹⁸¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VII: 185-188.

⁹⁸² Mervân b. Muhammed, Velîd b. Yezîd döneminde, Saîd b. Abdülmelik'e yazdığı mektupta, “*Velîd düşecekse kendilerinin de nimet içinde yüzecekleri bir hal kalmaz*” diyerek Yezîd b. Velîd'in isyanının Emevîler için zararlı olacağını söylemiştir. Safvet, *Cemheretü Resâilü'l-Arab*, II: 394-396.

⁹⁸³ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 314.

⁹⁸⁴ Hüseyin Atvan, *Sîretü'l-Velîd b. Yezîd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1980), 289.

⁹⁸⁵ Aksu, “Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı”, 30.

⁹⁸⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 15.

⁹⁸⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, IV: 289; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 148-149 Dahlan, *Fütuhât-ı İslâmiyye Ba'de Mudiyyi'l-Fütühâtî'n-Nebeviyye*, I: 224.

ortaya koymaktadır. Bu tür davranışlar, Mervân'ın siyasi ilişkilerini sadakatten çok karşılıklı çıkarlara dayandığını düşündürmektedir. Hişâm döneminde Mesleme'yi kıskanarak halifeye şikâyetle bulunup bu sayede Ermenistan valiliğini elde etmesi,⁹⁸⁸ Yezîd'in hilafeti sırasında Velîd'in ölümünü siyasi bir komplo olarak nitelendirip⁹⁸⁹ onun intikamını alma ve çocuklarını hilafete taşıma iddiasıyla isyan ettikten sonra uzlaşa yoluna giderek Cezîre ve Musul valiliklerini kazanması,⁹⁹⁰ onun siyasi değişimlere göre pozisyon alan, fırsatları lehine çevirebilen esnek bir siyaset anlayışını benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁹¹ Bu bağlamda Mervân'ın iktidara yönelirken izlediği yöntemler, siyaset ahlakı açısından eleştiriye açıktır. Çünkü İbrâhim b. Velîd'in zayıf yönetiminden faydalanarak iktidarı ele geçirmeye çalışması, siyasi meşruiyetini tesis etmek için yoğun bir çaba içinde olduğunu göstermektedir. Mervân'ın Cezîre halkından aldığı biat sonrasında yaptığı konuşmada kendi durumunu Hz. Osman'ın kanını talep eden Muâviye ile özdeşleştirmesi,⁹⁹² geçmişteki adaletsizlikleri öne çıkararak kamu vicdanını etkileme stratejisi olarak görülebilir. Konuşmasında Velîd b. Yezîd'i "mazlum halife" olarak nitelemesi ve onun intikamını alma çağrısıyla biat toplaması,⁹⁹³ muhalefete karşı yürüttüğü siyasetin dini ve duygusal temeller üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Bu süreçte Mervân, asıl hilafet hedefini gizleyerek biatları doğrudan kendisi adına değil Velîd'in oğulları Hakem ve Osman adına almış,⁹⁹⁴ böylece muhalefetin dikkatini dağıtarak halkın desteğini toplamayı başarmıştır. Fakat bu tavır, Mervân'ın hedeflerine ulaşmak için siyasi hilelere başvurduğunu göstermektedir.⁹⁹⁵ Nitekim İbn Haldûn'un da belirttiği üzere halk Mervân'a doğrudan değil Velîd'in intikamını alacağı beklentisiyle dolaylı biçimde destek vermiştir.⁹⁹⁶ Bu bağlamda onun hilafeti doğrudan talep etmediğini ima eden rivayetlerin, gerçekte halk desteğini sağlama stratejisinin bir parçası olduğu söylenebilir. Neticede Mervân'ın bu süreci dikkatle yönettiği, hilafeti açıkça talep etmese

⁹⁸⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, IV: 289; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 148-149 Dahlan, *Fütuhât-ı İslâmiyye Ba'de Mudiyyi'l-Fütühâtî'n-Nebeviyye*, I: 224.

⁹⁸⁹ Muhammed Hudarî, *ed-Davetü'l-Abbâsiyye*, thk. eş-Şeyh Muhammed el-Osmânî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 25-26.

⁹⁹⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 298; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 259.

⁹⁹¹ Ya'kûbî'ye göre Mervân başlangıçta Yezîd'i iktidardan uzaklaştırmayı amaçlamış; ancak Harran'a geldiğinde halktan gizlice biat alarak hilafeti ele geçirmeye karar vermiştir Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 437.

⁹⁹² Yüksel, "İbrâhim b. Velîd'in Kişiliği ve İktidar Mücadelesi", 71.

⁹⁹³ Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, X: 199; Safvet, *Cemheretü Resâilî'l-Arab*, II: 400-402.

⁹⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 268.

⁹⁹⁵ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 277.

⁹⁹⁶ İbn Haldûn, *el-İber ve Dîvânü'l-Mübtede*, III: 136.

de gelişmelerin onu bu makama yönelttiği izlenimini oluşturmak istediği anlaşılmaktadır. Zindanda tutulan Ebû Muhammed es-Süfyânî'nin, Velîd'in oğullarının Mervân'ı halef ilan ettiğini iddia etmesi ile genç yaştaki Hakem'e atfedilen övgü şiiri,⁹⁹⁷ tarihi açıdan şüpheli bulunmuş, bu söylemlerin halk nezdinde Mervân'ın meşruiyetini pekiştirmek amacıyla kullanıldığı ifade edilmiştir.⁹⁹⁸ Bu tür örnekler, onun siyasi meşruiyetini büyük ölçüde siyasi manevralar ve yönlendirmeler yoluyla tesis etmeye çalıştığını göstermektedir.

Mervân b. Muhammed'in hilafeti zorla ele geçirmesi, siyaset ahlakı bağlamında eleştirilmesine, dolayısıyla muhalif Emevî çevrelerinde meşruiyetinin sorgulanmasına neden olmuş, döneminde isyanlara zemin hazırlamıştır. Mervân dirayetli ve kudretli bir halife olarak⁹⁹⁹ tanımlansa da yıkılmak üzere olan bir devleti yönetmek zorunda kalması dezavantajı olmuştur. Bu koşullarda devleti korumak için sert tedbirlere başvurmuş, bu da zalim bir lider olarak anılmasına yol açmıştır.¹⁰⁰⁰ Bu olumsuz tasvirde Abbâsî propagandasının da etkisi büyüktür. Düşmanları “*el-Ca'dî*”¹⁰⁰¹ “*Himâr (eşek)*”¹⁰⁰² gibi lakaplarla onu küçük düşürmüşlerdir. Ebu'l-Abbâs'ın huzuruna çıkan Abdullah b. Ayyâş, “*Cezîre'nin Himârını, Resûlullah'ın amcası Abdülmuttalib'in oğlu ile değiştiren Allah'a hamdolsun*”¹⁰⁰³ sözleri ile Abbâsî iktidarını yüceltirken Mervân'ı aşağılamıştır. Fakat yönetimi yalnızca sertlikle anılmamalıdır. Hilafeti ele geçirdikten sonra İbrâhim b. Velîd ve Süleyman b. Hişâm (ö. 129/747) gibi rakiplerine yönelik cezalandırıcı bir tutum sergilememesi, ayrıca ihanet eden Sâbit b. Nuaym'ı ödlürtmemesi, şartlara göre affedici bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.¹⁰⁰⁴ Öte yandan iktidarına düşman unsurlara oldukça katı davranmıştır. Kaderiyye mensuplarını cezalandırmış,¹⁰⁰⁵ Yezîd'in mezarından çıkartıp astırtmış, destekçilerini öldürtmüştür.¹⁰⁰⁶ Fakat bu zıt tavırlar, muhalefete karşı sertlikle affedicilik arasında gidip gelen bir siyaset anlayışını yansıtmaktadır.

⁹⁹⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 311-312; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 270.

⁹⁹⁸ Atvan, *eş-Şûrâ fi'd-Devleti'l-Ümeviyye*, 111-12.

⁹⁹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, V: 534.

¹⁰⁰⁰ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, VI: 74-75.

¹⁰⁰¹ Makdîsî, *el-Bed' ve't-Tarih*, VI: 54.

¹⁰⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 348.

¹⁰⁰³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 443; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 348.

¹⁰⁰⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 284, 313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 257.

¹⁰⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 217; Safvet, *Cemheretü Resâili'l-Arab*, II: 402.

¹⁰⁰⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 205.

Mervân b. Muhammed, sert ve otoriter tutumuyla öne çıksa bile kimi uygulamalarında halkın taleplerini dikkate alan bir yaklaşım sergilemiştir. Vali atamalarında halkın önerilerini dikkate alması, böylece yetkilerini yerel iradeyle paylaşması,¹⁰⁰⁷ Emevî tarihinde ender görülen bir siyaset tarzı olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁰⁸ Fakat bu tavır, istişareye dayalı adil yönetim ilkesinden çok zorla elde ettiği iktidarını meşrulaştırma ve halk desteğini kazanma amacıyla şekillenmiş görünmektedir. Bununla beraber Mervân, yönetim sorunlarının çözümünde danışmanlarıyla istişare etmiş, bilhassa iç karışıklıklar döneminde danışma mekanizmasına sıkça başvurmuştur. Yezîd'in isyanı sırasında Saîd b. Abdülmelik'e yazdığı mektup,¹⁰⁰⁹ hem kendi siyasi çıkarlarını gözetken hem de toplumsal düzeni ilgilendiren bir istişare örneği olarak öne çıkar. Fakat bu istişarelerin geniş katılımlı bir yönetim anlayışına dönüşmediği görülmektedir.

Kamu kaynaklarının kullanımı konusunda Mervân, Hişâm'ın tutumlu çizgisi ile Velîd'in savurganlığı arasında orta yol izlemeye¹⁰¹⁰ çalışsa da bu denge siyasi çoğu zaman bozulmuştur. Muâviye döneminden itibaren şekillenen “güç ve maliyet temelli” yönetim anlayışının bir yansıması olarak¹⁰¹¹ halk desteğini sağlamak için maaşları artırmış, bolca bağış yapmıştır. Nitekim İbrâhim'e karşı sefere çıktığında askerlerin maaşını artırmak için Mısır halkının ödemelerini geçici olarak kesmiş, ardından özür dileyerek telafi etmiştir.¹⁰¹² Bu, siyasi sadakatin ekonomik teşviklerle sağlandığını ve kamu malının bu yolda seferber edildiğini gösterir. Mervân'ın şairlere yaptığı yüklü bağışlar, onun kamu kaynağını israf etmekle suçlanmasının başlıca nedenlerinden biri olmuştur. Tureyh b. İsmail'e yazdığı övgü şiiri karşılığında büyük bir ödül vermesi, Zü'r-Rahme'ye nesebi dolayısıyla binlerce dinar bağışlaması bu eleştirilerin örnekleri arasındadır.¹⁰¹³ Mervân aynı zamanda eğlenceye düşkünlükle itham edilmiş; ancak bazı kaynaklar onun meclislerde kadınlarla arasına perde koydurduğunu,¹⁰¹⁴ savaşlarla geçen yöneticiliği

¹⁰⁰⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX: 235.

¹⁰⁰⁸ Necde Hammaş, *eş-Şâm fî Devri'l-İslâm mine'l-Feth hattâ Sukûtü Hilâfeti Benî Ümeyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 191.

¹⁰⁰⁹ Safvet, *Cemheretü Resâli'l-Arab*, II: 396.

¹⁰¹⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 216; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IX: 218.

¹⁰¹¹ Aycan, *Saltanatı Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyân*, 67.

¹⁰¹² Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs el-Kindî et-Tüçibî, *Vulâtu Mısır ve Kudâtuha*, thk. Hüseyin Nassâr (Beyrut: Dâru Sâdır, 1959), 217-218.

¹⁰¹³ Sa'dî Ebû Cîb, *Mervân b. Muhammed ve Esbâbü Sukûtü'd-Devleti'l-Ümeviyye* (Dımaşk: Dâru't-Tallâs, 1982), 112.

¹⁰¹⁴ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 254.

nedeniyle eğlenceye vakit ayıramadığını;¹⁰¹⁵ hatta siyasi sorumluluğu nedeniyle özel hayatında bu tür aktivitelerde sınırlamalara gittiğini belirtmiştir.¹⁰¹⁶ Kamu arazilerini şahsi amaçlarla kullanması ise en ciddi eleştiri konularındandır. Azerbaycan'daki savaflı ve ölü topraklardan bazı bölgeleri şahsına ait çiftlikler kurmak üzere tahsis etmesi ve halkın ortak mülkü olan Tarîh Gölü'nü özel malı ilan ederek oğluna miras bırakması,¹⁰¹⁷ kamu malına ilişkin emanet ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayan bir yönetim anlayışını yansıtmaktadır. Kabile siyaseti yönünden Mervân, iktidara gelmesine destek veren Kaysîlere özel bir yakınlık göstermiştir.¹⁰¹⁸ Devlet görevlerinde onları öncelikli kılmış, Yemenîlere güvenmeyip başkenti Harran'a taşımıştır.¹⁰¹⁹ Her ne kadar Yemenîleri kazanmak için bazı adımlar atsa da bu girişimler Yemenî lider Saîd b. Nuaym'ın ihaneti nedeniyle karşılıksız kalmıştır.¹⁰²⁰ Bu durum, Emevî siyasetinde kabile asabiyetinin ne denli belirleyici olduğunu ve merkezi otoritenin zayıflamasındaki payını açıkça ortaya koyar. Nitekim kabile çıkarlarının öncelenmesi, hem birlik duygusunu zedelemiş hem de Emevîlerin çöküşünü hızlandırmıştır.

Mervân b. Muhammed'in muhalefetle ilişkisi ise hilafeti dönemindeki yoğun iç karışıklıklar çerçevesinde değerlendirilmelidir.¹⁰²¹ Velîd b. Yezîd'in öldürülmesiyle başlayan süreçte Emevî hanedanı içindeki taht mücadeleleriyle birlikte Hâricîler, Şîîler ve nihayet Abbâsîler, Emevî egemenliğini hedef almıştır. Bu nedenle Mervân, muhalefete karşı yeknesak bir siyaset izlemek yerine şartlara göre şekillenen politikalar benimsemiştir. Şehir halklarını kazanmak için zaman zaman uzlaşmacı bir yol izlemiş, örneğin onların önerdiği valileri görevlendirerek yerel desteği artırmaya çalışmıştır.¹⁰²² Fakat isyanların devam etmesi üzerine Humus'ta katliam yapmak¹⁰²³ ve Guta ile Mizze'yi

¹⁰¹⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1332/1914), 175-76.

¹⁰¹⁶ Seyyid Emir Ali, *Muhtasaru Târîhi'l-'Arab ve't-Temeddüni'l-İslâmî*, neşr. Riyâd Ra'fet (Kahire: Lecnetü't-Ta'lîf ve'n-Neşr, 1998), 167; Nebi Bozkurt, "Eğlence", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10: 485.

¹⁰¹⁷ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 203; Demirci, *Toprak Sistemi*, 97, 192.

¹⁰¹⁸ Hittî, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, I: 438.

¹⁰¹⁹ Adem Apak, "Son Emevî (661-750) Halifesi Mervân b. Muhammed'in Harran'da Emevîler Devletini Yeniden Diriltme Çabaları Üzerine", içinde *I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu*, ed. Kasım Şulul, c. I (Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), 150.

¹⁰²⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 297.

¹⁰²¹ Riyad, *en-Nizâ Beyne Efrâdi'l-Beyti'i Ümeviyye*, 13-174, 234.

¹⁰²² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, IX: 217.

¹⁰²³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXI: 511.

ateşe vermek¹⁰²⁴ gibi sert önlemler almış, bu da zulümle anılmasına yol açmıştır. Filistin Valisi Saîd b. Nuaym'ın iki kez ihanet etmesi üzerine idam edilmesi,¹⁰²⁵ Mervân'ın güvene dayalı ancak cezai yaptırımdan da çekinmeyen yaklaşımını yansıtır. Ayrıca Şam halkına mali yardımlar dağıtarak meşruiyetini ekonomik teşviklerle pekiştirmeye çalışmış, Ümeyye Camii'ne astırdığı bildiride halkı “*Allah'ın verdiği fey ve ganimetleri almaya*” davet etmiştir.¹⁰²⁶

Hâricîler karşısında ise doğrudan askerî yöntemler benimsemiştir. Irak'ta Dahhâk eş-Şeybânî önderliğinde (ö. 128/746) gelişen Hâricî hareketi, Abdullah b. Ömer, Süleyman b. Hişâm gibi Emevî muhaliflerinin desteğiyle büyümüştür.¹⁰²⁷ Bu ittifaklar, fikri bir ortaklıktan ziyade iktidar karşıtlığına dayanan çıkar birliktelikleridir. Dahhâk'a biat eden Vali Abdullah b. Ömer'in onun arkasında namaz kılması üzerine Hâricî Şübeyl b. Azere ed-Dıbî'nin “*Allah'ın dinini nasıl desteklediğini ve Kureyş'in Bekr b. Vail'in arkasında namaz kıldığını görmez misin?*”¹⁰²⁸ sözü, Kureyşli yöneticilerden bazılarının Hâricî bir lidere tabi olmasının onlarda yarattığı şaşkınlığı ve sembolik zafer duygusunu yansıtır. Bu olay Emevî yöneticilerinin iktidar hırsı uğruna verdikleri tavizlerin devletin meşruiyetini nasıl zayıflatıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Abdullah b. Muâviye'nin isyanı, Emevî döneminde Şiîlerin bir Ehl-i Beyt mensubu liderliğinde gerçekleştirdiği son büyük ayaklanmadır.¹⁰²⁹ Ancak asıl tehdit, Abbâsîlerin örgütlü ve uzun vadeli isyan hareketidir. Mervân, bu isyanı başlangıçta diğerleri gibi sıradan görmüştür. Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın uyarılarını ciddiye almamış, “*Yalnızca olayın içinde olan, dışarıdakinin göremediği şeyleri görür*”¹⁰³⁰ diyerek meseleyi yerelleştirmiştir. Bu cevap, merkezî yönetimin zaafını ortaya koyar. Nasr ise Abbâsî propagandasına karşı Ebû Müslim'in hareketini “*Mecûsî isyanı*” olarak tanımlamış,¹⁰³¹ “*Araplar tehlike altındadır*”¹⁰³² söylemiyle kabileleri Arap asabiyeti etrafında birlik

¹⁰²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 55.

¹⁰²⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 313.

¹⁰²⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 309.

¹⁰²⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 318, 321.

¹⁰²⁸ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 378.

¹⁰²⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 304-308, 328; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 270-273, 342-343; İbn Haldûn, *el-İber ve Dîvânu'l-Mübtade*, IV: 242-243.

¹⁰³⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 369; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 303.

¹⁰³¹ Yazar Meçhul, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 104.

¹⁰³² Nasr, isyan karşısında Yemenî ve Mudarîlerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını dile getiren şiirinde;

kurmaya çağırıştır. Ancak kabile çekişmeleri ve Abbâsîlerin ayrıştırıcı siyaseti bu çabayı sonuçsuz bırakmıştır.¹⁰³³ Hareketin lideri İbrâhim b. Muhammed'in öldürülmesi bile bu isyanı bastıramamıştır.¹⁰³⁴ Neticede Mervân, iktidara isyanla gelmiş, bir başka isyanla tahtını kaybetmiştir. Bu tablo, siyasetinde baskı ve güç temelli yöntemlere öncelik verdiğini, bu nedenle muhalefeti doğru okuyamadığını göstermektedir.



"Merv'deki Rebîalılara ve Yemenlilere bildirin, öfkelenmenin fayda vermediği an gelmeden öfkeleninler,
Dinsiz ve soysuz kişiler bir düşman gibi etrafınızı sarmıştır.
Arap değillerdir onlar; neseplerine bakılırsa mevâlî de değil...
Onların dini Arab'ı helâke sürüklemektedir..."

Söylediklerini ne Hz. Peygamber'den işittim, ne de Kur'ân'da var"
diyerek kabileleri ittifak kurmaya çağırıştır. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 304.

¹⁰³³ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, I: 393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 305-306.

¹⁰³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 343-34; Hasan Kurt, "Mervân II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 229.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EMEVÎLER DÖNEMİNDE MUHALEFET AHLÂKI

Tarih boyunca siyasi iktidar ile muhalefet arasındaki ilişkiler, meşruiyet, yönetim anlayışı ve siyaset ahlakı bağlamında tartışmalara konu olmuştur. Bu çerçevede Emevîler dönemi, merkezi otoritenin tahkimi ile buna karşı adalet ve hak arayışı temelinde gelişen muhalefetin en keskin biçimde karşı karşıya geldiği bir süreçtir. Emevî iktidarı istikrarı sağlamak adına çeşitli politikalar geliştirirken Abbâsîler, Hâricîler, Şîîler, mevâlî ve ulemâ gibi unsurlar, farklı gerekçelerle bu yönetimi sorgulamış ve siyaset ahlakına dayalı alternatifler üretmiştir. Bu bölümde Emevîler döneminde muhalefet hareketlerinin ortaya çıkış nedenleri ve iktidara karşı izledikleri stratejiler, siyaset ahlakı ekseninde analiz edilerek bu hareketlerin salt bir güç mücadelesinden ibaret olup olmadığı sorgulanacaktır.

4.1. Muhalefetin Gerekçeleri

İslâm dini, siyaset alanında belirlediği ilkeler doğrultusunda Müslümanlara yöneticileri sorgulama ve gerektiğinde muhalefet etme hakkı tanımıştır. Ancak İslâm siyaset tarihinde bu muhalefet, Batı'daki gibi kurumsal bir yapıya dönüşmemiştir.¹⁰³⁵ Şûrâ ve ehlü'l-hal ve'l-akd gibi mekanizmalar bulunsa da bunlar çoğunlukla bireysel muhalefete alan açmış, sistematik ve örgütlü muhalefete kapı aralamamıştır. Bu nedenle muhalefet edilen kişi bizzat halifeyse ve eleştirileri dikkate almıyorsa onu denetleyecek bir üst kurumun olmaması ciddi bir boşluk doğurmuştur. Bu noktada iktidarın zulme varan uygulamaları karşısında muhalefet, sahabenin Hz. Ömer'e söylediği “*Yanlış yaparsan seni kılıçlarımızla*

¹⁰³⁵ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 41.

düzeltiriz”¹⁰³⁶ sözüne benzer biçimde bir zorunluluk hâline gelmiş, haklı taleplerin karşılık bulmaması ise çatışma ve istikrarsızlığı beraberinde getirmiştir.¹⁰³⁷

Tarihte her yönetim çeşitli muhalefetlerle karşı karşıya gelmiştir. Emevîler de kısa süren doksan yıllık iktidarları boyunca Şîîler, Hâricîler, Zübeyrîler ve mevâlî gibi farklı gruplarla mücadele etmiştir. Bu muhalif hareketler çoğunlukla iktidarı değiştirmeye yönelik hareketler şeklinde belirmiş, bunun temelinde ise Emevîlerin izlediği siyaset yatmıştır. Zira Emevî yönetimi muhalefete karşı uzlaşmacı yaklaşımlara yer vermekle birlikte genelde baskı ve zor kullanmayı tercih etmiş, bu yaklaşım da muhalefeti daha da körüklemiştir. Bastırılan muhalefet her fırsatta yeniden ortaya çıkmış, bu durum sorunun sistemsel boyutunu göstermiştir.

Emevîler’e yönelen muhalefetin temelinde siyasetle dinin iç içe geçmesi kadar sosyal ve ekonomik etkenler de yer almıştır. En büyük siyasi itiraz, hilafetin şûrâ ve ehliyet ilkelerinden uzaklaşıp saltanata dönüşmesidir.¹⁰³⁸ Hz. Peygamber’in danışmaya dayalı adil yönetimi yerine hilafetin hanedan çıkarlarına hizmet eden bir yapıya evrilmesi muhalif gruplar nezdinde Emevî yönetimini gayrimeşru hâle getirmiştir.¹⁰³⁹ Bu nedenle muhalifler, kamuoyuna yönelik Emevî otoritesinin meşruiyetini sorgulayan bir söylemle yaklaşmışlardır.¹⁰⁴⁰ Tüm muhalif grupların ortak itiraz noktası, Emevîlerin otoriter ve dışlayıcı yönetim anlayışıdır. Halk desteğini amaçlayan muhalif hareketler, bu baskıcı düzene karşı memnuniyetsiz kitlelerin korku ya da çıkar nedeniyle sessiz kalmasından yakınmışlardır. Ayrıca iktidar destekçisi Suriyelilere tanınan ayrıcalıklar ve tavizsiz bir dini yönetimin yeniden kurulması gerektiğine duyulan inanç,¹⁰⁴¹ adalet beklentisinin boşa çıkması, muhalefeti besleyen temel ortak gerekçelerden olmuştur.

Emevî iktidarına muhalefet eden tüm kesimler, meşruiyetini çoğunlukla dini gerekçelere dayandırmıştır. Muhalifler, Emevî yönetimini zulümle özdeşleştirmiş ve bu zulme karşı

¹⁰³⁶ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdîmelik b. Kâdîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, trc. Hayyânî Bekrî ve Saffet es-Sakâ (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), II: 118.

¹⁰³⁷ Munî’uddîn Ahmed Nedvî, *Asr-ı Saâdet*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Sebilürreşad Neşriyat Bürosu, 1967), I: 257.

¹⁰³⁸ İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 17.

¹⁰³⁹ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 121-122.

¹⁰⁴⁰ Sâlim, *Tarihu’d-Devleti’l-Arabiyye*, 614-15.

¹⁰⁴¹ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 270.

çıkmayı Kur'an ve Sünnet uyarınca bir cihat olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁴² Hâricîler, Muâviye'ye karşı savaş çağrısını “*şüpheye yer bırakmayan bir cihat ortamı*”¹⁰⁴³ olarak tanımlarken Hz. Hüseyin yönetimin dini ilkelere aykırı olduğunu savunarak kıyama kalkmıştır.¹⁰⁴⁴ Mu‘tezile ise “emr bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ilkesini siyasi muhalefetin dayanağı olarak görmüştür.¹⁰⁴⁵ Ayrıca Emevî halifelerinin lüks yaşamları ve İslâm'a aykırı olduğu düşünülen davranışları da muhalifler tarafından eleştirilmiştir.¹⁰⁴⁶ Öte yandan Emevî yönetimleri, muhalif hareketleri düzeni bozan “fitne” hareketleri olarak nitelendirerek meşruiyetini savunma yoluna gitmiş, bu söylemle muhalefeti gayrimeşru saymıştır. Fakat her muhalif grup, bu söyleme karşı kendi siyasi hedeflerini meşrulaştırmak adına farklı dini gerekçeler ileri sürmüştür. Şiîler, hilafetin Ali soyuna ait olduğunu savunarak “imamet” düşüncesini sistemleştirmiş,¹⁰⁴⁷ Hâricîler ise Kur'an'daki “Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler kafirlerdir”¹⁰⁴⁸ ayetini tevil ederek Emevîleri; hatta kendileri dışındaki muhalif kesimleri tekfir etmiştir.¹⁰⁴⁹ Ulema sınıfı ise genellikle fitneden sakınmak adına mevcut yönetimlere bağlı kalmayı tercih etmiştir. Ancak Hâricîler hariç, diğer muhalif isyanlar bihassa Alioğullarının hareketleri ulema tarafından genelde meşru görülmüştür.¹⁰⁵⁰ Bununla birlikte muhalefeti besleyen yalnızca dini nedenler değil aynı zamanda ekonomik ve toplumsal adaletsizliklerdir. Kûfelilerin maaş ve erzaklarının kesilmesi,¹⁰⁵¹ mevâlînin cizye ve haraçla yükümlü tutulmaya devam edilmesi yanında vergilerin toplanması sırasında valilerin veya görevlilerin bir takım insani olmayan uygulamalarda bulunması,¹⁰⁵² Emevîlerin mevâlîyi yeterli görmemeleri

¹⁰⁴² Bernard Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Hasan Aktaş vdğ., (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1988), I: 94.

¹⁰⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 417.

¹⁰⁴⁴ Lût b. Yahyâ b. Saîd b. Mihnef, *Kerbela Vakası (Vak'atu't-Taff)*, çev. Nuri Sönmez (İstanbul: Kevser Yayınları, 2012), 50.

¹⁰⁴⁵ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 286.

¹⁰⁴⁶ İrfan Aycan, “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c. 38 sy 1-4 (1998): 181.

¹⁰⁴⁷ Çiftçi, “Emevî Devletinde İktidar ve Muhalefetin Dini Söylem Analizi”, 84,

¹⁰⁴⁸ Mâide 5/44.

¹⁰⁴⁹ Çiftçi, “Emevî Devletinde İktidar ve Muhalefetin Dini Söylem Analizi”, 84,

¹⁰⁵⁰ Mustafa Özkan, “Emevî İktidarının Siyasi İcraatları Karşısında Ulemanın Tavrı”, *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 6, sy 11 (2003): 103.

¹⁰⁵¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 255; Aycan, “Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri”, 147.

¹⁰⁵² Horasan valisi Eşres b. Abdullah es-Sülemi, haraç amilinin vergilerin azaldığını söylemesi üzerine yazdığı cevabi mektupta, insanların cizyeden kurtulmak için Müslüman olduklarını, haracı kaldırmak için kimlerin sünnet olduğuna bakılmasını, farzları ikame etmesini ve Kur'an'dan bir sure okumasını onlardan istemesini ve ondan sonra haracın kaldırılmasını söylemiştir. Daha sonra da tamamen ilk uygulamaya dönülmesini, Müslüman da olsa o yöre halkından cizye alınmasını emretmiştir. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VIII: 54-56.

veya güvenmemeleri nedeniyle onları, devletin ihtiyaç duyduğu alanlar dışında¹⁰⁵³ kamuda fazlaca istihdam etmemeleri,¹⁰⁵⁴ Arapların kızlarını özgür dahi olsalar mevâlî erkeklerle evlendirmeyişi ve bu tür evliliklerin toplumda genelde hoş karşılanmaması gibi sosyal hayatta karşılaştıkları bir takım küçümseyici ve aşağılayıcı uygulamalar,¹⁰⁵⁵ muhalif gruplarda huzursuzluğa yol açmış, sonuçta isyana zemin hazırlamıştır. Neticede bu gerekçeler ışığında Emevîlere yöneltilen muhalefeti, yöntem bakımından iki grupta değerlendirmek mümkündür.

1. Aktif muhalefet: Emevî yönetimine karşı tepkilerini isyan boyutuna taşıyanlar.
2. Pasif muhalefet: Emevî yönetimine karşı tepkilerini fikri düzlemde kalarak dile getiren; ancak fiili isyana katılmayanlar.

4.2. İsyân Boyutundaki Muhalefet Hareketleri

4.2.1. Hâricîlerin Muhalefeti

Hâricîler, erken İslâm tarihinde özellikle Emevî yönetimine karşı geliştirdikleri katı ve ilkeli muhalefetleriyle öne çıkan bir gruptur. Siyasi tavırlarını doğrudan dini ilkelere dayandıran bu hareket, Hz. Ali ile Muâviye arasındaki tahkim olayına tepki olarak doğmuş, “*lâ hukme illâ lillâh (Hüküm yalnızca Allah’ındır)*” sloganıyla insanların yönetim konusunda karar vermesine karşı çıkmıştır.¹⁰⁵⁶ Zahirî din yorumuna sıkı bağlılık ve ibadetlere düşkünlük,¹⁰⁵⁷ büyük günah işleyeni tekfir etme¹⁰⁵⁸ ve adaletsiz yönetime karşı silahlı mücadeleyi meşru görme¹⁰⁵⁹ anlayışlarıyla muhalefet ahlaklarını sert çizgilerle inşa eden Hâricîler bu özellikleriyle diğer gruplardan ayrılmışlardır.¹⁰⁶⁰ Bu

¹⁰⁵³ Haraç toplamakla görevli (Fars kökenli) Dihkanlardan bahsedilmektedir. Bkz. Taberî, *Târîh*, VII: 73; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV: 24.

¹⁰⁵⁴ Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yay., 1996), 92.

¹⁰⁵⁵ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, III: 413; Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1975), 120.

¹⁰⁵⁶ Ethem Ruhi Fıglalı, “Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy 1-2 (1978): 246.

¹⁰⁵⁷ Ethem Ruhi Fıglalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16: 169.

¹⁰⁵⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 102.

¹⁰⁵⁹ Neşet Çağatay ve Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 18.

¹⁰⁶⁰ W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 165.

bağlamda Hz. Ali, Muâviye ve tahkime katılan diğer sahabeleri tekfir etmişler,¹⁰⁶¹ Emevî yönetimini günahkâr ve adaletsiz olarak nitelendirip¹⁰⁶² yeni bir halife seçilmesi gerektiğini savunarak isyan hareketlerine girişmişlerdir.¹⁰⁶³ Bununla birlikte Hâricîler devlet başkanlığına dair yaklaşımlarında yalnızca Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer dönemleri ile Hz. Osman'ın ilk altı yıllık hilafet süresini örnek kabul etmişler,¹⁰⁶⁴ hilafetin saltanata dönüşmesini ve sonraki yönetimleri İslâmi ilkelerden sapma olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰⁶⁵ Siyaset ahlaklarını üç temel ilkeye dayandırmışlardır: Halifenin şûra ile belirlenmesi, biatın yalnızca Allah için olması ve iyiliği emredip kötülüğü yasaklama (emr bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker).¹⁰⁶⁶ Bu ilkeler çerçevesinde hem muhalefet ederken hem yönettiklerinde tavizsiz bir çizgi izlemişlerdir.

Halife seçiminde şûra ilkesini benimseyen Hariciler, halifenin belirli bir kabileye veya soya dayalı olmaması gerektiğini ileri sürmüş,¹⁰⁶⁷ bu yönüyle halifenin Ali ve soyundan gelmesi gerektiğini savunan Şiîlere ve Sünnîlerin Kureyş şartına karşı çıkmışlardır.¹⁰⁶⁸ Bu tavır, onları Kureyş'in siyasi imtiyazına ilk meydan okuyan gruplardan biri hâline getirmiştir.¹⁰⁶⁹ Bazı araştırmacılar, Hâricîleri dindar bir ihtilal partisi olarak değerlendirerek onların haksız yönetime karşı direndiklerini, toplumsal eşitliği savunduklarını belirtmişlerdir.¹⁰⁷⁰ Nitekim her Müslümanın halife olabileceğini savunmaları,¹⁰⁷¹ şûra çağrısı,¹⁰⁷² teoride eşitlikçi bir yapı sunduklarını göstermektedir. Ancak pratikte katı dini anlayışları ve diyaloga kapalı tutumları bu iddialarla çelişmiştir. Kureyş'i hilafeti uhdesine almakla suçlamalarına rağmen kendileri de kabilevi liderlikten

¹⁰⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I: 125.

¹⁰⁶² Roberto Marin Guzman, "Orta Asya ve Horasan'da Abbâsî İhtilali: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilalin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme", çev. Mustafa Demirci, *İSTEM* 6, sy 12 (2008): 274.

¹⁰⁶³ Zehra, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 76.

¹⁰⁶⁴ Selîm Nu'aymî, "Hâricîlerin Doğuşu", çev. Harun Yıldız, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 10 (1998): 519.

¹⁰⁶⁵ Ahmet Akbulut, "Hâricîliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, sy 1-4 (1989): 342.

¹⁰⁶⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. Seyyid Aziz Bey (Lübnan: el-Kutubü's-Sekâfiyye, 1417/1996), II: 295.

¹⁰⁶⁷ Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 180.

¹⁰⁶⁸ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2011), 372.

¹⁰⁶⁹ Abdülazîz Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yay., 1991), 59.

¹⁰⁷⁰ Wellhausen, *Dini Siyasi Muhalefet Partileri*, 17; Mahmud İsmail, *el-Harekâtü's-Sirriyyeti'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1973), 14-15.

¹⁰⁷¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İstanbul: Kalem Yay., 1979), 54.

¹⁰⁷² Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 180.

kopamamış,¹⁰⁷³ ilk halifeleri Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi (ö. 38/658) kendi içlerinden, Râsib kabilesinden seçmişlerdir.¹⁰⁷⁴ Hâricîler'in şûraya yaptığı vurgu, farklı görüşlere kapalılık nedeniyle uygulamada karşılık bulamamış, teorik düzeyde kalmıştır.¹⁰⁷⁵ Bu dar yaklaşım, zamanla kendi içlerinde de çatışmalara yol açmış, birbirlerini tekfir ederek ayırmış ve birbirleriyle savaşıyan fırkalara bölünmüşlerdir.¹⁰⁷⁶ Böylece siyaset ahlakında savundukları ilkeler ile uygulamaları arasında ciddi tutarsızlıklar ortaya çıkmıştır.

Hâricîler, İslâmi meşruiyetten yoksun gördükleri Emevî iktidarına karşı sürekli başkaldırmış, bu nedenle Emevî halifeleri tarafından ciddi bir tehdit olarak görülmüşler ve sert biçimde bastırılmışlardır. Muâviye'nin halifeliğiyle birlikte Ferva b. Nevfel liderliğinde, “*Şüpheye yer bırakmayan bir cihat vakti doğmuştur*”¹⁰⁷⁷ diyerek isyan eden Hâricîler, zulümle özdeşleştirdikleri Emevî yönetimine karşı cihat çağrısı yapmıştır. Ferva'nın ardından Vedâ b. Havsere'nin, “*Kâfir bir mızrakla ölmek, oğluma olan sevgimden daha değerlidir*”¹⁰⁷⁸ sözleri, Emevîleri tekfir ederek onlara karşı şiddeti meşru görmelerini ve bu bağlamda kendilerinin de benzer bir sertliğe sapmalarını ortaya koymaktadır.¹⁰⁷⁹ Hâricîlerin bu tavrı, yalnızca Ömer b. Abdülazîz döneminde geçici bir uzlaşmaya dönüşmüştür. Onun adil ve müzakereye açık siyaset tarzı, Hâricîlerle çatışmadan ziyade diyalogu öncelemiştir.¹⁰⁸⁰ Bu dönemde isyan eden Bistam, Ömer'in kendisine gönderdiği mektup ve daveti üzerine elçilerini Şam'a göndermiş, Ömer de onlara Kur'an, Sünnet ve Râşid Halifelerin uygulamalarına dayanarak cevaplar vermiştir. İkna olan Bistam, “*Emîrû'l-Müminîn, senden başkası bana hükmedemezdi*” diyerek ona biat etmiştir.¹⁰⁸¹

Hâricîler, iktidara karşı yürüttükleri mücadelede maddi araçlara da başvurmuş, davalarına destek sağlamak için zaman zaman mali teşvikler kullanmışlardır. Ancak bu yaklaşım, Emevîleri eleştirdikleri uygulamalarla çeliştiği için kendi içlerinde tepkilere yol

¹⁰⁷³ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 372.

¹⁰⁷⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 75.

¹⁰⁷⁵ Şelebî, *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî*, II: 271-272.

¹⁰⁷⁶ Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 145-147; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 102-27; Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 28.

¹⁰⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 417.

¹⁰⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 419.

¹⁰⁷⁹ Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, 171.

¹⁰⁸⁰ Hatice Özdemir, “Ömer b. Abdülazîz'in Siyasi ve Sosyal Gruplarla İlişkileri” (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 59.

¹⁰⁸¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 216-217; İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 99-102.

açmıştır.¹⁰⁸² Nitekim Hâricî lider Necde b. Âmir'in Bekir b. Vâil eşrafından Mâlik b. Misma'yı kazanmak için ona on bin dirhem vermesi, cemaat içinde iyi karşılanmamıştır.¹⁰⁸³ Öte yandan Hâricîler, Emevîlere karşı yürüttükleri muhalefette sosyal adalet ve eşitlik söylemleriyle öne çıkmış, bu söylem zulümden mustarip halklar nezdinde etkili olmuştur.¹⁰⁸⁴ Yezîd b. Abdülmelik döneminde ağır kayıplar veren Hâricîler, devlet otoritesinin zayıf olduğu İran, Horasan ve Mağrib gibi bölgelere yönelmişler, bu coğrafyalarda ayrımcı ve baskıcı yönetim anlayışına karşı eşitlik temelli söylemleriyle halkın ilgisini çekmişlerdir.¹⁰⁸⁵ Bilhassa Kuzey Afrika'daki valilerin sertlik yanlısı ve ayrımcı politikaları, yöneticilerle yerli Berberî halk arasında onarılması güç bir kopukluk meydana getirdiği vakit,¹⁰⁸⁶ bu boşluğu sosyal eşitliği savunan ve İslâm'ın kardeşlik ilkesini ön plana çıkaran görüşleriyle Hâricîler doldurmuştur.¹⁰⁸⁷

Hâricîlerin muhalefesinde en etkili yöntem ise dini argümanlara dayalı propaganda olmuştur. Ebû Hamza el-Ezdî'nin (ö. 130/748) Mescid-i Nebevî'de verdiği hutbe Emevîleri tekfir eden bu söylemin tipik bir örneğidir.¹⁰⁸⁸ Fakat tekfir siyaseti yalnızca Hâricîlere özgü kalmamış, iktidar ve diğer muhaliflerce de kullanılmıştır. Emevîler, Hâricîlere karşı savaşlarını meşrulaştırmak amacıyla "Mârîka" hadisi¹⁰⁸⁹ gibi rivayetleri kullanarak onları dinden sapmakla itham etmişlerdir.¹⁰⁹⁰ Fakat Resûlullâh'ın (s.a.v.) münafıklara tavrında bile bu tür söylem içinde olmadığına dikkat çekilerek Müslümanları karşı karşıya getirebilecek bu tür hadislerin gerçekten ona ait olup olmadığı konusuna şüpheyile yaklaşılması gerektiğine vurgu yapılmıştır.¹⁰⁹¹ Bu tutum, muhalefet ahlakını

¹⁰⁸² Abdülcelîl, "el-Emevîyyûn ve'l-Fey", 72-73.

¹⁰⁸³ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 273.

¹⁰⁸⁴ Demircan, *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri*, 231.

¹⁰⁸⁵ Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 218; Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 282.

¹⁰⁸⁶ İbn Haldûn, *el-İber ve Dîvânu'l-Mübtede'*, IV: 242-244.

¹⁰⁸⁷ Şakir, *Hiz. Âdemden Bugüne İslâm Tarihi*, III: 343.

¹⁰⁸⁸ "...Hz. Peygamber'den sonra lanetli babanın lanetli oğlu Muâviye b. Sufyan başa geçti. Bedevilerin ayak takımındandır; müstevli müşriklerin kalıntısı, para ile İslâm olmuştur... Kendisinden sonra oğlu Yezîd, ayyaş Yezîd, doğancı Yezîd, panterci Yezîd, avcı maymuncu Yezîd, Kur'an'a muhalefet etti, kâhinlerin ardından gitti. Ölümüne kadar arzularının esiri oldu. Allah lanet etsin ve cezasını versin..." Hutbe tam metni için bkz. Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 384; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, II: 249.

¹⁰⁸⁹ Hz. Peygamber'in Hâricîler hakkında, "Sizden bir topluluk çıkacak, namazlarınızı kendi namazları yanında ve amellerinizi de kendi amelleri yanında küçük görecekler, Kur'an okuyacaklar ancak gırtlaklarından aşağı geçmeyecektir. Okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaklardır" dediği iddia edilmiştir. İbn Mâce, *es-Sünen*, I: 298, "Fî Sıfatî'l-Harûriyye", (Hadis No: 174).

¹⁰⁹⁰ Mehmet Said Hatiboğlu, "Siyasi-İçtimai-Hadiselerle Hadis Münasebetleri" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1967), 89.

¹⁰⁹¹ Demircan, *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri*, 258.

zedelemiş, dini meşruiyet söylemi karşılıklı tekfirin aracı hâline gelerek siyasi mücadeleyi uzlaşından uzak yok edici bir çatışmaya dönüştürmüştür.¹⁰⁹² Bununla birlikte Emevîlerin son döneminde ortaya çıkan Hâricîlerinin erken dönem Hâricîlerinden farklı bir muhalefet anlayışına yöneldiği iddia edilmektedir. Buna göre devletin son dönemlerinde ortaya çıkan Hâricîler, halifenin meşruiyetinden çok adaletsiz yönetime karşı sessiz kalmanın dini açıdan caiz olup olmadığını tartışmıştır.¹⁰⁹³ Mervân b. Muhammed devrinde Medine'yi ele geçiren Ebû Hamza el-Hâricî, Emevîlerin adaletsiz uygulamalarını eleştirerek halkı zulme karşı durmaya çağırmış, Hişâm döneminde kıtlık esnasında halifeden yardım istenmesine rağmen sonuç alınamamasını örnek göstererek yönetime karşı çıkışını meşrulaştırmıştır.¹⁰⁹⁴ Ne var ki Ebû Hamza'nın kendi yönetiminde baskıcı tedbirler uygulaması ve halkı tehdit eden bir dil kullanması,¹⁰⁹⁵ eleştirdiği Emevî yöntemlerini tekrarladığına işaret eder. O, “İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma” ilkesini zorlayıcı bir biçimde uygulamış, büyük günah işleyenleri tekfir ederek ağır cezalara çarptırmıştır.¹⁰⁹⁶ Bu tavır halkta tepki doğurmuşsa da uzun süredir zulme uğrayan halkın bu söylemlerden etkilenmesi dikkat çekicidir. Zencî b. Hâlid'in “*Ebû Hamza'nın anlattıkları karşısında basiretli olan bile şüpheye düştü*”¹⁰⁹⁷ sözü, halkın yönetime duyduğu güvensizliğin ne denli derin olduğunu gösterir. Böylece Hâricîler, muhalefet ahlakı adına meşruiyet temelli bir eleştiri yöneltseler de uygulamada adalet ilkesinden saparak kendileriyle çelişmişlerdir.

Neticede Emevîler döneminde Hâricîlerin muhalif tavrı, katı din anlayışı ekseninde şekillenmiş, siyasi tutumları değişen toplumsal gerçeklikleri kavramaktan uzak idealize edilmiş bir yönetim tasavvuruna dayalı olmuştur. Bu anlayışları, halk nezdinde geniş bir kabul görmemiş; çünkü şiddeti meşru gören tutumları muhalefet ahlakı açısından ciddi sorunlar doğurmuştur. Ancak Hâricîlerin tamamını tek bir kalıba sokmak da yanıltıcıdır. Bazı Hâricî liderler, bihassa Ebû Bilâl Mirdâs örneğinde olduğu gibi sivil hassasiyet

¹⁰⁹² Çiftçi, “Emevî Devletinde İktidar ve Muhalefetin Dini Söylem Analizi”, 84-85.

¹⁰⁹³ Van Vloten Gerlof, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmet Saîd Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 48.

¹⁰⁹⁴ Verdiği hutbe için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 394.

¹⁰⁹⁵ bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX: 294-299.

¹⁰⁹⁶ Ebû Hamza'nın zina eden ile hırsızlık yapanı zahire göre hükmederek büyük günah işlediği için kâfir ilan ettiği ve ardından öldürttüğü nakledilmiştir. bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 397.

¹⁰⁹⁷ Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 387.

taşıyan ve şiddete sınırlı yaklaşan görüşler de ortaya koymuştur.¹⁰⁹⁸ Bu durum, Hâricî muhalefetin dini samimiyet ile eylemsel aşırılık arasında derin bir çelişki barındırdığını göstermektedir. Bu konuda İbn Abdirabbih'in onlar hakkındaki yorumu dikkat çekicidir. O, bütün bidat ehli ve delalet fırkaları arasında Hâricîler kadar basiretli, cihada düşkün ve ölüme meydan okuyan hiçbir fırka olmadığını söylemiştir.¹⁰⁹⁹ İbn Abdirabbih bu rivayeti onları övmek için değil aslında onların zihniyetinde din ile şiddeti nasıl bir araya getirdiğinin şaşılacak bir durum olduğunu belirtmek için nakletmiştir. Fakat Hâricîlerin dini, kişisel ihtiraslarına alet ettiği görüşü üzerinde iyi düşünmek gerekir. Zira rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla onlar, kendi muhalif duruşlarında samimi olduklarını düşünmüşlerdir.¹¹⁰⁰ Fakat bu çelişkili tavır, muhalefet ahlakı açısından ele alındığında, niyetin samimiyeti ve nasslara bağlılık kadar eylemlerin doğurduğu sonuçların da önem taşıdığını belirtmek gerekir. Zira Hâricîlerin giriştiği isyanların siyasi bir çözüm üretmekten çok iç savaşımlara, toplumsal kaosa ve büyük can kayıplarına yol açtığı ortadadır. Bu nedenle Hâricî muhalefetini değerlendirirken onları sadece isyana sevk eden gerekçeler üzerinden değil ortaya çıkardıkları tahribat ve siyasi başarısızlıklar açısından da ele almak gerekir.¹¹⁰¹ Neticede Hâricîler adalet ve dindarlık iddiasıyla çıktıkları yolda, siyaset ahlakı açısından büyük bir çelişki üretmiş ve ideal bir yönetim modeli sunamadan tarihten silinmişlerdir.¹¹⁰²

4.2.2. Ehl-i Beyt ve Taraftarları Şiîlerin Muhalefeti

İslâm tarihinde hilafet meselesi, siyasi ve dini çekişmelerin merkezinde yer almış, bu çekişmelerin temel aktörlerinden biri de Ehl-i Beyt ve onların bağlıları olmuştur. Emevî dönemindeki Ali taraftarları, bazı araştırmacılara göre mezhepleşmiş Şiîliğin ilk örneğini teşkil ederken¹¹⁰³ bazılarına göre ise henüz sistematik bir mezhep değil sadece siyasi

¹⁰⁹⁸ Ebû Bilâl Mirdâs, sorgulanmadan kimsenin öldürülmesini kabul etmemiştir. Kadınlarla çocukların öldürülmelerini haram sayarak şöyle demiştir: “Biz ancak bizimle savaşanlarla savaşır ve korumadığımız kimselerden haraç toplamayız.” Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 80-81; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 519.

¹⁰⁹⁹ İbn Abdirabbih, *el-İkdul-Ferîd*, I: 184.

¹¹⁰⁰ Nâfi b. Ezrak'a bağlı Hâricîlerin Abdülmelik b. Mervân'ın Musab b. Zübeyr'i öldürdüğü haberini kendileriyle savaşan Mühelleb b. Ebî Sufre'ye bağlı Irak ordusundan önce öğrenmesi sonrasında Iraklılar ile Musab'a bağlı olup olmadıkları üzerinden davalarına sadık olup olmamaları tartışmasına girmesi, onların davalarına Iraklılardan daha sadık oldukları izlenimi vermektedir. Aralarındaki diyalog için bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 172.

¹¹⁰¹ Adnan Demircan, *Çağdaş İslâmî Hareketler ve Şiddet Sorunu* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 32.

¹¹⁰² Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 390-391.

¹¹⁰³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 2017, 45.

bağlılık hareketidir.¹¹⁰⁴ Bu görüş ayrılığı, Şîîliğin ne zaman mezhep haline geldiği tartışmasından kaynaklanmaktadır. Şîî kaynaklar, bu süreci Hz. Peygamber dönemine kadar götürürken¹¹⁰⁵ Sünnî kaynaklar genellikle daha geç bir tarihlendirme yapar.¹¹⁰⁶ Bu nedenle erken dönem Şîîliği, başlangıçta siyasi bir dayanışma hareketi olarak başlamış, zamanla siyasi ve itikadi boyutları gelişerek mezhepleşmiştir.¹¹⁰⁷ Nihayetinde Şîîlik, Ehl-i Beyt'in dini ve siyasi otoritesine dayalı bir muhalefet anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayış, Emevî iktidarına karşı sadece siyasi bir direniş değil aynı zamanda dini meşruiyet, adalet ve ahlâki sorumluluk temelinde şekillenen bir muhalefet ahlakıdır. Bu muhalefetin dayanaklarını anlayabilmek için Şîîlerin iktidara yönelttiği dini ve hukuki eleştirilerin esaslarına kısaca temas edilmelidir.

Şîî düşüncesi, İslâm toplumunun doğal ve hukuki liderliğinin Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imameti ile devam ettiğine inanır.¹¹⁰⁸ Fakat Ehl-i Beyt ile Şîîler arasında bu konuda yaklaşım farklılığı bulunmaktadır. Şîîler, imametini Ali ve soyundan gelenlere ilahi bir nassla verildiğini savunmuş, bunu bir inanç doktrini haline getirerek imam tayininde şûrâ ilkesini reddetmişlerdir.¹¹⁰⁹ Bu anlayışı temellendirmek için Kur'an ve hadislerden deliller getirmiştir. Şîî âlimi Küleynî, “Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rûkû eden müminlerdir”¹¹¹⁰ ayetinin Hz. Ali'nin velayetine işaret ettiğini; fakat Hz. Peygamber'in bu velayeti açıkça tebliğ etmediğini ileri sürmüştür.¹¹¹¹ Bu yorum, vahyin eksiksiz bildirildiğini vurgulayan “Ey Peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer (bu görevini) yapmayacak olursan, O'nun elçiliğini tebliğ etmemiş olursun...”¹¹¹² ayetiyle çelişmektedir. Şîîler ayrıca Hz. Peygamber'in “Ben

¹¹⁰⁴ Bkz. Hasan Onat, “Şîîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 94-102.

¹¹⁰⁵ Ebû Halef (Ebû'l-Kâsım) Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Şîî Fırkalar: Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fırâku's-Şiâ* çev. Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2022), 49 vdğ.

¹¹⁰⁶ Sönmez Kutlu, “‘Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreci İçinde Semerelendirilmesi”, *İslâmiyât Dergisi* 3, sy 3 (2000): 112; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 131.

¹¹⁰⁷ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 291.

¹¹⁰⁸ Mustafa Öz, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) içinde*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22: 202.

¹¹⁰⁹ Hilmî, *el-Hilâfe ve'd-Devle fi'l-Asri'l-Emevî*, 158.

¹¹¹⁰ Mâide 5/55.

¹¹¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Beyrut: Dârü's-Sa'b, 1401), I: 289.

¹¹¹² Mâide 5/67.

kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır”¹¹¹³ şeklindeki Gâdir-i Hum Olayında dile getirdiği hadisini, Hz. Ali’nin imametinin ilahî nasla belirlendiğinin delili olarak kullanmış, bu görüş imametinin siyasi meşruiyetinin ilahî temele dayandığı tezini savunmalarında önemli bir argüman olmuştur.¹¹¹⁴ Dolayısıyla Şiîliğin imameti nesebe dayalı olarak görmesi, eleştirdikleri Emevî saltanat anlayışıyla örtüşür hâle gelmiştir.¹¹¹⁵ Nitekim Hz. Ali’nin torunlarından Ömer b. Ali b. Hüseyin “*Vallahi babam vefat etti ve bana hiçbir vasiyette bulunmadı. Allah bunu söyleyenleri kahretsin. Vallahi bunu söyleyenler (çıkarları için) Ehl-i Beyt üzerinden geçiniyorlar*”¹¹¹⁶ sözüyle bu vasiyet anlayışını reddetmiş, imametinin babadan oğula geçmediğini belirtmiştir. Nitekim İslâm’da yönetim ehliyet ve liyakat esasına dayanır ve asabiyyet temelli bir veraset anlayışı ne Kur’an’da ne Sünnette yer almaktadır. Bu bağlamda Ehl-i Beyt’in siyasi hak iddiaları, çoğu zaman Hz. Peygamber’e yakınlık temelinde şekillenmiştir.¹¹¹⁷ Emevîler ise Muâviye’nin hilafeti ele geçirmesi ve Yezîd’i veliaht tayin etmesiyle bu temellere karşı çıkarak hilafeti hanedanlaştırmıştır. Bu durum Ehl-i Beyt ve Şiîlerin muhalefet ahlakının zeminini oluşturmuştur. Onlar yalnızca hilafetin gasbını değil halkın yönetimde söz hakkının yok edilmesini de eleştirmiş, adalet, eşitlik temeline dayalı siyaset ahlakını savunmuşlardır.¹¹¹⁸ Emevîleri sınıfsal ayrımcılık yapmakla suçlayan bu söylem, Ehl-i Beyt muhalefeti için temel ahlâki dayanaklarından biri olmuştur.¹¹¹⁹

Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da zalim yönetime karşı İslâm’ın temel değerlerini savunarak şehit edilmesi,¹¹²⁰ Ehl-i Beyt taraftarlarının Emevî karşıtı muhalefesinde güçlü bir motivasyon kaynağı olmuştur.¹¹²¹ Bu olay, Şiî düşüncesinde yalnızca bir trajedi değil aynı zamanda ahlâki bir direnişin ve adalet arayışının sembolü hâline gelmiştir.¹¹²² Fakat Şiîler, siyasi mücadelelerinde çoğu zaman tutarsız ve güvensiz bir tutum sergilemiş, Ehl-i Beyt liderlerine biat ettikten sonra zorluk anlarında onları yalnız bırakmışlardır.¹¹²³ Dolayısıyla Şiîler, hilafeti yeniden elde etme arzusu taşımalarına rağmen mücadelede bedel ödemek

¹¹¹³ Tirmizî, “Menâkıb”, 19.

¹¹¹⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik* (İstanbul: Der Yayınevi, 1979), 40.

¹¹¹⁵ Öz, “İmâmet”, 203.

¹¹¹⁶ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, VII: 318.

¹¹¹⁷ bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I: 236; Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 132.

¹¹¹⁸ Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, VII: 213-216.

¹¹¹⁹ Efiloğlu, “Emevîlerin Dini Siyaseti”, 148.

¹¹²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VIII: 573-585.

¹¹²¹ Mes’ûdî, *Mürücü’z-Zeheb*, III: 290-293.

¹¹²² Mustafa Fayda, *Kerbelâ ve Sonrası: Şiî İsyanları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2018), 199-203.

¹¹²³ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, V: 168-172; Zehra, *İslâm’da Fikihî Mezhepler Tarihi*, 628.

istememiş, bu tavırları nedeniyle Şiîilerin belli prensiplere veya kabullere sahip olmayan, bir güç üretmek veya güce direnmek yerine gücü yanlarına çekmenin hesaplarını yapan kimseler olduğu söylenmiştir.¹¹²⁴ Üstelik bu tavırları Ehl-i Beyt mensuplarında Şiîi kitlelere karşı güven duygusu zedelenmiş, bu yüzden kimi kaynaklarda Şiîiler, vefasızlık ve Ehl-i Beyt'in siyasi ve dini nüfuzunu istismar etmekle eleştirilmiştir.¹¹²⁵ Nitekim Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'a destek isteyen bir heyete verdiği “*Kanımın bir kısmı ile de olsa şu taraftarlarımız için fedakârlık yapmayı arzu ettim*” (sağ elini sol elinin mafsalı ve damarları üzerine koyarak) “*Vallahi onların sözleri yalandır ve Onların sözlerini yapmak şerdir*”¹¹²⁶ şeklindeki tepki, bu hayal kırıklığını yansıtmaktadır. Hz. Ali'nin, “*İhmal edilerseniz batarsınız, muhasebe edilince dağılırsınız...*”¹¹²⁷ şeklindeki sözü de bu tutarsız muhalefet tarzına yönelik eleştiridir. Ayrıca, Şiîiler'in Hüseyin'in kıyamını zamanla siyasi araç hâline getirmeleri, muhalefet ahlakının samimiyetinden çok stratejik çıkarlarla gölgelendiğine işaret etmektedir.¹¹²⁸

Tüm bu değerlendirmeler ışığında, Ehl-i Beyt mensupları ile taraftarlarının Emevî yönetimine karşı sergilediği muhalif tutum, onların siyasi tavırlarının ahlâki çerçevesini anlamak açısından önemlidir. Bu bağlamda Hz. Hüseyin'in kıyamı ile Hucr b. Adî'nin muhalefeti, doğrudan bir isyan değil zulme karşı meşru bir itiraz ve dini-siyasi bir duruş olarak okunmalıdır. Bu nedenle Emevîlerin bu iki isme yönelik müdahalelerini sıradan bir isyan bastırma teşebbüsü olarak görmek, muhalefet ahlakının derinliğini göz ardı etmek olur. Her iki örnek, Ehl-i Beyt muhalefetine tarihi bağlam içindeki bütünlüğünü kavramak açısından dikkate değerdir.

4.2.2.1. Hucr b. Adî'nin Muhalefeti

Emevî iktidarının erken döneminde, siyasi meşruiyetin ciddi biçimde tartışmaya açıldığı ve yönetimin baskıcı yöntemlere yöneldiği bir dönemde, Hucr b. Adî el-Kindî (ö. 51/671), adalet ilkesinden taviz vermeyen tutumuyla dikkat çekmiştir. Hilafeti kılıç zoruyla ele geçiren Muâviye b. Ebî Süfyân, Irak bölgesindeki muhalif kesimleri kontrol altına alma

¹¹²⁴ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 88-89.

¹¹²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 31.

¹¹²⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 98-99.

¹¹²⁷ İbn Ebî'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I: 246-247.

¹¹²⁸ Mehmet Ali Hacıgökmen, *Şiîilik ve Ehl-i Beyt İsyanları* (İstanbul: İSAM Yay., 2019), 187-190.

adına uyguladığı baskı politikalarıyla muhalefetle sık sık karşı karşıya gelmiştir.¹¹²⁹ Bu bağlamda Hucr'un karşı çıkışı, yalnızca siyasi bir başkaldırı değil meşruiyet, kamu hakkı ve ahlâki sorumluluk temelli bir muhalefet örneğidir. Muâviye'nin Hz. Ali'ye Cuma günleri minberlerden lanet okutması,¹¹³⁰ taraftarlarının maaş ve erzaklarını kesmesi¹¹³¹ gibi uygulamaları, siyasetin ahlâki sınırlarının zorlandığını göstermektedir. Kûfe Valisi Muğîre b. Şu'be, her ne kadar bu uygulamaların sakıncalarını bilse de siyasi baskıya boyun eğmiş, muhalefete zarar gelmemesi adına denge siyaseti izlediğini ileri sürmüştür.¹¹³² Fakat Muğîre'nin bu yaklaşımı, bir yönüyle makamını korumaya yönelik tavizkâr bir duruş olarak da yorumlanabilir. Ayrıca yöneticilerin siyaset ahlakını iktidar çıkarlarına feda ettiğini gösterir. Nitekim Hucr, bu siyaset tarzını eleştirerek adaletsizliğe doğrudan karşı çıkmış, susturulmaya çalışılsa da geri adım atmamıştır. Bununla birlikte Muğîre'nin denge siyaseti gözetmeye çalışan ılıman yaklaşımından Hucr ve arkadaşlarının muhalefeti canlı tutmak adına faydalandığı da burada belirtilmelidir. Zira Muğîrenin Ali'yi tahkir etmesine karşılık Hucr'un Ali'yi övüp Hz. Osman'ı tahkir etmeye devam ettiği nakledilmektedir.¹¹³³ Yine Muğîrenin bir konuşması sırasında Hucr'un, “Bizim boş lafa karnımız tok, kesilen maaşlarımızı istiyoruz” diyerek valiyi protesto etmesi dikkat çekicidir. Muğîre, Hucr'un muhalefetine doğrudan karşılık vermemiş, kendisini eleştirenlere onu gelecekteki valiye bıraktığını ve muhalefet etmeye devam edeceği için o zaman öldürüleceğini belirtmiş ve ardından “Onlar öldürülürse Muâviye dünyasını imar eder, ben ise ahiretimi kaybederim” sözleriyle bu siyasi tavrını meşrulaştırmaya çalışmıştır.¹¹³⁴ Başka bir rivayete göre ise Muğîre, Hucr'a beş bin dirhem göndererek onu itibarsızlaştırmak istemiş ve “Onu bu parayla öldürdüm”¹¹³⁵ demiştir. Ancak Hucr'un bu parayı alması, çıkar için değil gasp edilen hakkın iadesi olarak değerlendirilmelidir.

Ziyâd b. Ebîh'in Kûfe valiliği döneminde Hucr b. Adî, Emevî yönetiminin tehditlerine rağmen muhalif tutumundan vazgeçmemiştir. Ziyâd'ın baskıları sonucu destekçileri dağılınca Hucr ve arkadaşları yakalanarak hapsedilmiş, ardından halifeye gönderilmek

¹¹²⁹ Wellhausen, *el-Havaric ve's-Şiâ*, 113.

¹¹³⁰ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 132.

¹¹³¹ Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 252.

¹¹³² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 50; Nebi Bozkurt, “Hucr b. Adî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1998), 18: 277.

¹¹³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 52.

¹¹³⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 255.

¹¹³⁵ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 206; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 479.

üzere yönlendirilmiş bir şahitlik belgesi hazırlanmıştır. Bu belgede, Hucr ve arkadaşları halifeyi lanetlemek, biatlerini bozarak itaatten ayrılmak, insanları harbe ve fitneye davet etmek, açıkça Allah’a kaşı küfür içinde olmak ile suçlanmışlardır.¹¹³⁶ Nitekim bu belge ile birlikte Muâviye’ye gönderilmişlerdir. Muâviye de Hucr ve arkadaşları hakkında düzenlenen ve yönlendirilmiş şahitliklere dayanan belgeyi esas alarak öldürülmelerine hükmetmiştir.¹¹³⁷ Ancak kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu olayda dikkat çeken husus, söz konusu yargılamanın adalet ilkeleri çerçevesinde değil siyasi kaygılarla yürütülmüş olmasıdır. Zira o dönemin kadısı Şüreyh haberi olmadan kendisinin de şahit yazıldığını öğrendiği vakit Muâviye’ye yazdığı mektupta, Hucr’un iyi bir Müslüman olduğunu ve ölüm cezasını hak etmediğini açıkça ifade etmiştir.¹¹³⁸ Muâviye de bu mektubu okuduktan sonra Hucr aleyhine şahitlik edenlere “*Bu adamın kendisini sizin şahitliğinizden uzak tuttuğunu görüyorum*”¹¹³⁹ demiştir. Dolayısıyla Kadı Şüreyh’in Hucr lehine yazdığı mektuba rağmen Muâviye’nin önceden yönlendirilmiş ve güvenilirliği tartışmalı şahitlerin beyanlarını esas alması, hukukun değil iktidarın korunmasının öncelendiğini göstermektedir. Bu bağlamda Hucr’un yargılanma süreci, siyasi otoritenin hukuk üzerinde tahakküm kurduğunun çarpıcı bir örneğidir. Bu noktada hukuki açıdan iki husus dikkat çekicidir. İslâm tarihçileri, bilhassa Taberî Ziyâd’ın düzenlettiği şahitlik belgesinin önceden yönlendirilmiş ve güvenilirliği tartışmalı şahitlerin beyanlarını esas aldığını, Hucr’a yöneltilen “küfür” ithamının açık bir iftira olduğunu, dolayısıyla bu belegenin Hucr’u ortadan kaldırmak isteyenlerin iç yüzünü yansıttığını nakletmektedir.¹¹⁴⁰ Eğer böyleyse bu belge iktidar tarafından muhalefeti tasfiye amacıyla düzenlenmiş bir siyasetin ürünüdür. İkinci husus ise yargılama süreci ile ilgilidir ve rivayetlere göre Hucr ve arkadaşları, tarafsız ve adil bir muhakemeye tabi tutulmamışlardır. Çünkü Muâviye bu davada, davanın hem tarafı hem de hâkimi olmuştur. Bu durum alınan kararın meşruiyetini tartışmalı kılmaktadır. Zira adaletin tesisi için en temel şartlardan biri olan yargı bağımsızlığı bu süreçte tamamen devre dışı bırakılmıştır. Fakat siyaset ahlakının temel ilkelerinden biri, muhalefeti meşru sınırlar içinde kabul etmek ve adalet ilkesinden sapmamaktır. Bununla birlikte bazı tarihçiler Muâviye’nin infaz şeklinde aldığı bu hukuki kararı, İslâm hukukunda devlet başkanına

¹¹³⁶ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 215-217; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 485.

¹¹³⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 267-272.

¹¹³⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 264; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 486.

¹¹³⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 266; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 93.

¹¹⁴⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 269.

tanınan *ta'zîr* yetkisi çerçevesinde değerlendirmektedir.¹¹⁴¹ Fakat İslâm hukukunda, *ta'zîr* yetkisi çerçevesinde alınacak kararlarda isnat edilen suça yönelik kesin delillerin olması gereklidir.¹¹⁴² Bu örnekler, Muâviyenin aldığı hukuki bir gerekçeye değil de daha ziyade otorite endişesine dayandığını ortaya koymaktadır. Bu konuda İbn Kesîr'in Muâviye'nin Hucr'u öldürme kararının Ziyâd'ın ısrarı ve otoritesinin sarsılmaması yönündeki telkinleri sonucu aldığını açıklayan rivayeti dikkat çekicidir. Rivayete göre Muâviye, Ziyâd'a yazarak "*Hucr ve arkadaşları hakkındaki bana anlattıklarını anladım. Bazen onların öldürülmesinin daha iyi olduğunu düşünüyorum, bazen de öldürülmeyip affedilmelerini uygun görüyorum*" sözleriyle görüşünü sormuş; ancak Ziyâd, "*Eğer Irak hâkimiyetini ele geçirmek istiyorsan bunları öldürmen gerekir*" yanıtını vermiştir.¹¹⁴³ Bu bilgi, kararın hukuki değil siyasi bir uzlaşmanın ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Hucr ve arkadaşlarının öldürülmesi siyaset ahlakı açısından büyük bir zaafın göstergesidir. Muâviyenin haklarına ölüm kararı alması üzerine Hucr'un sarf ettiği, "*Biz ehl-i kiblede hiç kimseyi öldürmedik ki kanlarımız ona helâl olsun*"¹¹⁴⁴ ifadesi ise muhalefetinin barışçıl ve ahlâki bir zeminde yürüdüğünü göstermektedir. Öte yandan bazı tarihçiler -Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi- Muâviye'yi bu olayda mazur göstermeye çalışarak Hucr'un fitne çıkardığını ve kamu düzenini tehdit ettiğini ileri sürmüştür.¹¹⁴⁵ Bu yorumlar, dönemin siyasi atmosferi içinde bir anlam taşısa da tarihi nakillerden Hucr'un muhalefet tarzının esasen silahlı değil sözlü ve ahlâki bir duruş şeklinde tezahür ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mesele, bir isyan değil yönetime karşı hukuk ve vicdan temelli eleştiri hakkının kullanımı olarak okunmalıdır. Öte yandan Muâviye'yi savunmak adına onun Hucr ve arkadaşlarının öldürülme kararında dini saiklerle hareket ettiği ileri sürülüyorsa bu durumda Muâviye'nin bu olayda benimsediği yaklaşımın Nebevî siyaset anlayışından ciddi bir şekilde ayrıldığını belirtmek gereklidir. Nitekim Peygamber'in yönetimi altında farklı toplulukların hakları Medine Vesikası ile teminat altına alınmış, idari uygulamalarda keyfiliğe asla yer verilmemiştir.¹¹⁴⁶ Bu yönüyle Nebevî siyaset anlayışında muhalefet, meşru bir hak ve denetim mekanizması olarak görülmüştür.

¹¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, 213.

¹¹⁴² Bkz. Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40: 198-202.

¹¹⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 94.

¹¹⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 486.

¹¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, 219-220.

¹¹⁴⁶ Öz, "Siyasî Muhalif Modeli Olarak Hz. Muhammed", 66-67.

Hucr b. Adî ve arkadaşlarının öldürülmeleri sonrasında ortaya çıkan tepkiler, dönemin siyaset ahlakını değerlendirmek açısından dikkate değerdir. Hz. Âişe'nin bu infaza yönelik eleştirisine karşılık Muâviye, sorumluluğu “aleyhlerinde şahitlik yapanlara” yükleyerek kendisini savunmuştur.¹¹⁴⁷ Bazı kaynaklarda ise Muâviye'nin infazdan vazgeçtiği ancak affetme emrinin geç ulaşması sebebiyle kararın uygulanmış olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁴⁸ Eğer bu rivayet doğruysa Muâviye'nin kamu otoritesini sarsmamak adına affetme iradesini ertelediğine işaret eder. Bu durum mülküne dokunulmadıkça müsamahakâr bir siyaset izleyeceğini söyleyen Muâviye'nin¹¹⁴⁹ benimsediği siyasetle uyuşmamıştır. Açıkçası bu rivayetin Muâviye'ye yönelik eleştirileri yumuşatmak amacıyla sonradan üretilmiş olması ihtimal dahilindedir. Görünüşe göre Muâviye, bir devlet başkanı olarak otoritesini zayıflatacak ölçüsüz bir affetme baskısı altında kalmış ve içinde bulunduğu siyasi koşullar nedeniyle sert bir karar vermek zorunda kalmıştır.¹¹⁵⁰ Hucre ise ölüm öncesinde, haksız yere öldürüldüğünü vurgulayarak adaletin ahirette tecelli edeceğini ifade etmiş, “*Ben bu hâlimle ahirette Muâviye ile karşılaşacağım*”¹¹⁵¹ demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, “*Kendilerini öldürenlere karşı ileri sürecekleri delilleri vardır*”¹¹⁵² sözüyle infazı meşru görmeyip uhrevi sorumluluğa dikkat çekmesi, dönemin muhalefet ahlakı açısından anlamlıdır. Nitekim bazı rivayetlerde Muâviye'nin, ölüm döşeginde “*Ey Hucre, seninle aramızda uzun bir muhakeme olacaktır*”¹¹⁵³ diyerek pişmanlık duyduğu ifade edilmiştir.

Neticede Hucre b. Adî ile Muâviye arasındaki gerilim, yalnızca bireysel bir ihtilaf değil geçmişten taşınan siyasi ve ahlâki bir hesaplaşmanın tezahürüdür. Hz. Ali ve ardından Hz. Hasan'a destek veren¹¹⁵⁴ Hucre, Hasan'ın hilafeti bırakmasından sonra Muâviye'ye biat etmiş; ancak bu biat, onu mutlak itaate mecbur bırakmak isteyen yönetim tarafından yeterli görülmemiştir. Hucre'un muhalefeti, silahlı bir isyan değil bilhassa Hz. Ali'ye lanet edilmesi, fey ve ganimetlerin adil dağıtılmaması gibi adaletsizliklere karşı bir tepkidir. Bu talepler, eşitlik ve adalet temelinde şekillenen siyasi bir duruşu yansıtırken Emevî

¹¹⁴⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 55 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, III: 489.

¹¹⁴⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VIII: 339.

¹¹⁴⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 337.

¹¹⁵⁰ Dural, “Muâviye Bin Ebî Süfyân'a Yöneltilen Eleştiriler”, 121.

¹¹⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 96.

¹¹⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, III: 489.

¹¹⁵³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 97; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, III: 491.

¹¹⁵⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VIII: 337.

yönetimi tarafından “fitne” olarak tanımlanmış, siyasi meşruiyetin zedelenmesi gerekçesiyle bastırılmıştır.¹¹⁵⁵ Hucr’un silaha başvurmadan imtina etmesi,¹¹⁵⁶ muhalefedinin isyan boyutuna ulaşmadığını gösterirken iktidarın bu durumu siyasi bir tehdit olarak yorumlaması muhalefeti bastırma saikiyle alınan kararların ahlâki zeminini tartışmalı hâle getirmiştir. Çünkü bu olay, yönetimin otoritesini pekiştirmek ve muhalif çevrelere gözdağı vermek amacıyla Hucr b. Adî’nin meşru eleştirilerini “fitne” söylemiyle çerçeveleyerek siyasi bir manipülasyonla tasfiye sürecine dönüştürdüğü örneklerden biridir. Bu bağlamda olay, iktidarın muhalefeti bastırmak adına adalet ilkelerini ikinci plana ittiği bir siyasi müdahale olarak okunmalıdır.

4.2.2.2. Hüseyin b. Ali’nin Muhalefeti

Hz. Peygamber’in torunu ve Ehl-i Beyt’inden olan Hüseyin b. Ali’nin¹¹⁵⁷ (ö. 61/680) Yezîd b. Muâviye’ye biat etmeyi reddederek ortaya koyduğu duruş, sadece siyasi bir tercih değil aynı zamanda ahlâki sorumluluk temelli bir muhalefet örneğidir. Onun bu tutumu, hilafetin bir aileye ait miras gibi devredilmesine karşı bir itiraz niteliği taşımaktadır.¹¹⁵⁸ Hüseyin halifeliğin istişare ve ehliyet ilkesine dayanması gerektiğini savunmuş,¹¹⁵⁹ Yezîd’in liyakatsizliği,¹¹⁶⁰ dini hassasiyetlerden uzak oluşu¹¹⁶¹ ve toplumda oluşan meşruiyet krizini gerekçe göstererek onun yönetimini meşru kabul etmemiştir. Ehl-i Beyt mensubu olarak hilafet konusunda sorumluluk taşıdığını düşünen Hüseyin,¹¹⁶² İslâm toplumunun ahlâki ve siyasi yozlaşma içine sürüklenmesini önlemek amacıyla kıyam etmiştir.¹¹⁶³

Hz. Hüseyin kıyam kararı alırken Hicaz halkının, bilhassa Ensar ve Muhacir evlatlarının desteğini alacağını düşünmüş ve ilk etapta muhalefeti Yezîd’in halifeliğine muhalif olanların etrafında toplanmasıyla birlikte hızlıca güçlenmiştir.¹¹⁶⁴ Fakat süreç ilerledikçe

¹¹⁵⁵ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, V: 274.

¹¹⁵⁶ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, VIII: 335-338.

¹¹⁵⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VIII: 253.

¹¹⁵⁸ Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi: İlk Dönem*, 9. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 461.

¹¹⁵⁹ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 164; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih*, III: 511-513.

¹¹⁶⁰ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, V: 232.

¹¹⁶¹ Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 209.

¹¹⁶² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I: 236; Riyâd, *en-Nizâ Beyne Efrâdi’l-Beyti’l Ümeviyye*, 68; Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 132.

¹¹⁶³ Ebû Mihnef, *Kerbela Vakıası*, 50.

¹¹⁶⁴ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 330.

kendi kabilesi olan Haşimîler de dâhil olmak üzere halktan yeterli desteği alamamış, Iraklıların davetine güvenerek yola çıkmasına rağmen onların ihanetiyle karşılaşmıştır. Bu durum kıyamın Hicaz'da yeterince destek görmediğini ve Irak'a gitme kararının ciddi riskler taşıdığını ortaya koymaktadır. Nitekim Hicaz halkı, Iraklıların geçmişteki sadakatsizliklerini hatırlatarak Hüseyin'i uyarmış; lâkin o bu uyarılara rağmen yola çıkmıştır.¹¹⁶⁵ Fakat bazı tarihi veriler, Hüseyin'i bu konuda uyarıların bir kısmının samimi endişelerini dile getirdiğini, bir kısmının ise kendi siyasi menfaatlerini düşünerek ondan kurtulmayı düşündüklerini ima etmektedir. Buna göre Abdullah b. Abbas, Kûfelilerin ihanetine karşı onu uyarmış, eğer bir yere gidecekse Ehl-i Beyt destekçilerinin yoğun olduğu Yemen'i tercih etmesini önermiştir.¹¹⁶⁶ Şair Hemâm b. Gâlib el-Ferazdak (ö. 114/732) da Kûfe'deki durumu soran Hüseyin'e, "*İnsanların kalpleri sizinle, ancak kılıçları Ümeyyeoğulları'nın yanındadır*"¹¹⁶⁷ demiştir. Buna karşılık Abdullah b. Zübeyr, Hüseyin'in Irak'a gitmesini siyasi hesaplarla teşvik etmiştir.¹¹⁶⁸

Hiz. Hüseyin'in muhalefeti, meşruiyetini tanımadığı Emevî yönetimine karşı ortaya konmuş bir kıyam hareketidir. Bu hareketin mahiyetini ve siyaset ahlakı boyutunu sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için yalnızca kıyam anının değil aynı zamanda kıyamdan önce izlediği siyasi stratejinin de dikkatle analiz edilmesi gerekmektedir. Zira Hüseyin'in sürece yaklaşımı, anlık bir karşı çıkış değil temkinli, aşamalı ve ilkelere dayalı bir muhalefet tarzını yansıtmaktadır. Bu çerçevede Hiz. Hüseyin'in Muâviye dönemindeki siyasi tutumu, siyaset ahlakı açısından ilkeli bir muhalefet anlayışını yansıtmaktadır. Kûfe halkının davetlerine rağmen Muâviye hayatta olduğu sürece ona biat yükümlülüğüne sadık kalması¹¹⁶⁹ meşru sözleşmelere riayet ettiğini göstermektedir. Ancak Muâviye, Hüseyin'in Kûfelilerle olan irtibatını takip ederek onu "fitneye sebep olmakla" suçlamış, Hüseyin ise bu ithama karşılık vererek haksızlık karşısında sessiz kalmayacağını ortaya koymuştur.¹¹⁷⁰ Muâviye'nin Yezîd'e vasiyetinde geçen, "*Irak halkı Hüseyin'i isyan ettirinceye kadar bırakmaz, sana karşı isyan eder de onu ele geçirirsen bağışla*"¹¹⁷¹ ifadesi, Hüseyin'in mücadeleci karakterine dair önemli bir gözlem olarak değerlidir. Bu süreçte

¹¹⁶⁵ Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 24-25, 41, 45.

¹¹⁶⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 428.

¹¹⁶⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 165.

¹¹⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 42-43.

¹¹⁶⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, III: 366; Riyâd, *en-Nizâ Beyne Efrâdi'l-Beyti'i Ümeviyye*, 68.

¹¹⁷⁰ bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 128-130.

¹¹⁷¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 109, 152; Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 322.

Muâviye, oğluna halktan tekrar biat almasını, direnenleri zorlama ve baskıyla yola getirmesini tavsiye etmiştir.¹¹⁷² Fakat bu yaklaşım, siyaset ahlakı açısından meşruiyetin rıza ve istişareyle sağlanması ilkesine aykırıdır. Hüseyin ise zorla biat alma siyaseti karşısında Medine'den Mekke'ye gitmiş,¹¹⁷³ burada baskı altında kalınca Kûfelilerin davetini kabul ederek kıyam kararı almıştır.¹¹⁷⁴

Hüseyin, Kûfe halkının daveti üzerine kıyam hazırlıkları için Müslim b. Akîl'i temsilci olarak görevlendirmiş; ancak Emevî Valisi İbn Ziyâd'ın baskıları ve Kûfelilerin vefasızlığı ve ihaneti sonucu Müslim öldürülmüştür.¹¹⁷⁵ Bu gelişme, Hüseyin'in planlarını sekteye uğratmış, geri dönmeyi düşünmüşse de yanındakilerin ısrarı üzerine yola devam etmiştir.¹¹⁷⁶ Kerbelâ'da Emevî kuvvetleri tarafından kuşatılmış ve tüm uzlaşma girişimlerine rağmen yoluna devam etmesine müsaade edilmemiştir.¹¹⁷⁷ Hüseyin, bu süreçte barışçıl bir tavır sergileyerek davetle geldiğini, istenmiyorsa geri dönebileceğini belirtmiş; fakat karşısındaki askerler dünyalık endişelerle buna razı olmamıştır.¹¹⁷⁸ Rivayetlerde Hüseyin ile Ömer b. Sa'd arasında geçen bir görüşmede Hüseyin'in bazı dünyevi vaatlerde bulunduğu iddia edilmiştir.¹¹⁷⁹ Ancak bu rivayet, onun şahsiyeti ve kıyamının temel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Çünkü açıkça bir pazarlıktan söz edilen bu rivayette Hüseyin, davasını dünya çıkarlarına tercih eden bir lider olarak gösterilmiştir. Oysa Hüseyin amacına ulaşmada insanları satın almak için maddiyatın araçsallığına itibar etmeyen biridir.¹¹⁸⁰ Bu yönüyle rivayet, Hüseyin'in karakterine ve hareketinin ruhuna aykırı düşmektedir. Ayrıca rivayetin güvenilirliği konusunda bazı sorunlar vardır. Zira anlatıya göre Hüseyin ile Ömer arasındaki konuşma gizli gerçekleşmiş ve başkaları tarafından duyulmamıştır. Eğer böyleyse bu bilgilerin nasıl aktarıldığı belirsizdir. Dolayısıyla rivayetin tarihi gerçekliği konusunda tereddütler bulunmaktadır.¹¹⁸¹ Bununla birlikte Yezîd'e biat etmesi gerektiğine dair Vali İbn Ziyâd'ın kesin tâlimatını öğrenen Hüseyin'in içinde bulunduğu şartlar altında Ömer b. Sa'd'a, geldiği yere dönmesine izin

¹¹⁷² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 424.

¹¹⁷³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 338-341.

¹¹⁷⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 352; İsa Riyâd, *el-Hizbiyyetü's-Siyâsiyye münzû Kıyâmü'l-İslâm hattâ Sukûti'd-Devleti'l-Ümeviyye*, 1. bs. (Dimaşk: Dâru't-Tayîb, 1992), 176.

¹¹⁷⁵ Bkz. Taberî, V: 352-359; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 25-40.

¹¹⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 46.

¹¹⁷⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 409.

¹¹⁷⁸ bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 436.

¹¹⁷⁹ bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 56-57.

¹¹⁸⁰ Fayda, *Kerbelâ ve Sonrası: Şii İsyanları*, 221-224.

¹¹⁸¹ İbrahim Sarıçam, *H. Hüseyin ve Kerbelâ* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 167-171.

verilmesi, Yezîd ile görüştürülmesi ve bu hususta onun görüşünü öğrenmesi, cihat etmek üzere uzak sınır şehirlerinden birine gitmesine müsaade edilmesi seçeneklerinden birini kabul etmesini önerdiği rivayet edilmiştir.¹¹⁸² Bazı Şîî yazarlar, bu rivayetin Hüseyin'in tavrını çarpıtmak, korkarak Yezîd'e boyun eğdiğine insanları inandırmak için uydurulduğunu söylemektedir.¹¹⁸³ Tam tersinde bu rivayetin Hüseyin'i masum, iktidarı kötü göstermek için Şîîler tarafından uydurulduğu da söylenmektedir.¹¹⁸⁴ Fakat Hüseyin'in eşi Rebab'ın azatlısı olan ve Hüseyin şehit edilinceye kadar ondan ayrılmadığı söylenen Ukbe b. Sim'ân'dan nakledilen başka bir rivayet, teklifleri içeren rivayetin uydurma olabileceğini düşündürmektedir. Zira Ukbe b. Sim'ân, Hüseyin'in Yezîd'in yanına da sınır bölgesine de gitmeyi teklif etmediğini, sadece onların durumunun ne olacağına bakmak için geri dönmeyi veya devletin geniş topraklara karışmak istediğini haber vermiştir.¹¹⁸⁵ Gerçekten de Hüseyin'i çözüm önerisi sunmaktan çok, zor durumda kaldığı için kendisini ve yakınlarını kurtarmaya çalışan, bu nedenle biate yanaşarak Yezîd'e boyun eğer bir pozisyona sokan bu rivayete ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Çünkü bu rivayet de Yezîd'e biat etmeyip Kur'an ve sünnet öldürüldü diyerek kıyama kalkan,¹¹⁸⁶ zor durumda kalmasına rağmen İbn Ziyâd'ın hükmüne razı olmayan Hüseyin'in tavrıyla uyuşmayan bir rivayettir. Nitekim Hz. Hüseyin teslimiyet dayatmasına karşı direnmiş,¹¹⁸⁷ iktidara boyun eğmemiş ama kıyasıya bir zulme maruz kalarak ailesiyle birlikte şehit edilmiştir.¹¹⁸⁸

Hz. Hüseyin'in kıyamı, onun şehit edilmesiyle son bulmuş olsa da bu hareketin siyaset ahlakı açısından değerlendirilmesi gereken önemli yönleri bulunmaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken hususlardan biri, Hüseyin'in Emevî yönetimi tarafından bilinçli bir şekilde siyasi baskıyla kıyama zorlanıp zorlanmadığı meselesidir. Tarihi kaynaklarda bu konuda çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Bir yandan Emevîlerin Hüseyin'i isyana teşvik edecek şekilde baskı kurduğu, onun Hicaz'da barınmasına engel olarak kıyama zorladığına dair nakiller yer alırken öte yandan bazı rivayetler Emevî yöneticilerinin Hüseyin'in

¹¹⁸² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 436; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 57.

¹¹⁸³ Muhammed Şemsüddîn Mehdî, *Sevratü'l-Hüseyin-Zurûfuhâ'l-İctimâiyye ve Âsâruhâ'l-İnsâniyye*-, 6. bs (Beyrut: Dâru't-Taâruf, 1981), 215.

¹¹⁸⁴ Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar Ulemâ İlişkisi*. 3. Baskı. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 108.

¹¹⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 54-55.

¹¹⁸⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, II: 335; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 27.

¹¹⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 58.

¹¹⁸⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 400; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 80.

hareketini durdurmak istediğini ileri sürmektedir. Hüseyin'in Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de kalma yönündeki tavsiyesine karşılık “*Emevîler beni rahat bırakmaz, çıkmam için zulmü sürdürecekler*”¹¹⁸⁹ şeklindeki sözü, onun yönetimin kendisine alan tanımayacağına dair kanaatini yansıtır. Yine Yezîd'in, Hüseyin'in Kûfe'ye yöneldiğini öğrenince Abdullah b. Abbas'a haber göndererek onu engellemesini istemesi¹¹⁹⁰ ve Abdullah b. Ca'fer'in Vali Amr b. Sa'îd'den eman alarak Hüseyin'i ikna etmeye çalışması,¹¹⁹¹ Emevîlerin görünüşte kıyama engelleme teşebbüsleri olarak aktarılmıştır. Ancak bu tür girişimlerin, Hüseyin'in güvenliğini temin etme değil onu kontrol altına alma ve kamuoyundaki meşruiyetini aşındırma amacı taşıdığı söylenebilir. Nitekim Hüseyin'in şehadetinin ardından Emevîlere karşı kıyam eden Abdullah b. Zübeyr'e biat etmeyen Abdullah b. Abbas'a teşekkür mektubu gönderen Yezîd, onu kendi safına çekmeye çalışmıştır. Fakat İbn Abbas'ın verdiği cevapta satılık biri olmadığını, Hüseyin'in baskıyla kıyama zorlandığını ve bu haksızlıkları unutmadığını belirtmesi,¹¹⁹² söz konusu girişimlerin samimi bir uzlaşma değil siyasi çıkar kaygısıyla yürütülen taktiksel manevralar olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Emevî yönetiminin Hüseyin'in yüksek itibarı ve Ehl-i Beyt mensubu kimliği sebebiyle doğrudan müdahale etmekten çekindiği; fakat onu hem itaat altına almak hem de muhalefetini zayıflatmak adına yönlendirilmiş bir baskı siyaseti yürüttüğü anlaşılmaktadır. Siyaset ahlakı açısından değerlendirildiğinde bu tutum, muhalefeti bastırmaya yönelik otoriter bir yaklaşımın göstergesidir. Zira Emevîler, iktidarı korumak adına sert bir tutum benimsemiş ve bilhassa toplumda önder konumda olan bireylerden koşulsuz biat talep etmişlerdir. Bu nedenle Yezîd, halife olur olmaz Hüseyin ve diğer muhalifleri biate zorlamıştır.¹¹⁹³ Neticede Hz. Hüseyin'in kıyama yönelmesinde, Emevîlerin uyguladığı siyasi baskı ve şiddet politikalarının belirleyici olduğu, buna rağmen onun kendi iradesiyle haklı gördüğü gerekçeler doğrultusunda hareket ettiği görülmektedir. Bu duruş, onu siyasi muhalefetin sadece bir figürü değil aynı zamanda ahlâki bir temsilcisi hâline getirmiştir. Zira Hüseyin'in mücadelesi, sırf iktidar

¹¹⁸⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 385; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 43.

¹¹⁹⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, V: 188; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 164.

¹¹⁹¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 386; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 44.

¹¹⁹² Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II: 223; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 123; Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, IV: 216-219.

¹¹⁹³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 338.

hedefli değil ümmetin maslahatını önceleyen bir vicdanî sorumluluğun tezahürü olarak şekillenmiştir.

Hz. Hüseyin'in kıyamının sonuçları bağlamında ne ölçüde sorumlu tutulabileceği meselesi de muhalefet ahlakı bağlamında ele alınması gereken bir meseledir. Bu mesele ise tarihçiler arasında tartışmalıdır. Bazı yorumcular, onun Mekke'de kalmayıp kıyama kalkmasının fitneye yol açtığını ve Kerbelâ hadisesinden sorumlu olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁹⁴ Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in uyarılarını dikkate almaması hata olarak değerlendirilmiş, meşru halifeye biat etmemesi siyasi istikrarsızlıkla ilişkilendirilmiştir.¹¹⁹⁵ Bu anlayış, siyasi meşruiyeti yalnızca iktidara itaate indirgemekte, muhalefetinin ahlâki ve toplumsal sorumluluk temelli yönünü göz ardı ederek ahlâki yönünü ihmal etmektedir. Bazı tarihçiler Hüseyin'i "çabuk kanan", "saf" veya "hayalperest" olarak nitelemiş ve kıyamını başarısız bir siyasi hamle olarak görmüştür.¹¹⁹⁶ Bu yorumlar da Hüseyin'i hem inandığı değerlere bağlı hem de İslâm birliğini tehlikeye atan biri olarak göstermektedir. Yezîd'in halifeliğini reddetmesi ve bu olayın meşru halifeye isyan olarak görülüp şer'i bir mesele hâline getirilmesi ona yöneltilen eleştirilerin merkezi odak noktasını oluşturur.¹¹⁹⁷ Buna karşılık bazı tarihçiler, Hüseyin'in İslâmi yönetim ilkelerine aykırı bir iktidara karşı çıktığını ve ümmetin sahipsiz kaldığını düşünerek ağır sorumluluğu üstlendiğini savunur.¹¹⁹⁸ Hüseyin kıyamını ahlâki bir görev olarak üstlenmiştir. Nitekim şöyle demiştir: *"Vallahi, mektuplarınız gelmeseydi size gelmezdim. Bu mektuplarda Sünnetin öldürüldüğü, münaflığın yayıldığı ve şer'i hükümlerin artık uygulanmadığı yazılıydı. Bana, 'Gel! Umulur ki, Allah seninle Ümmet-i Muhammed'i ıslah eder' dediniz. Ben de geldim. Eğer bu işten hoşlanmıyorsanız geri dönüyorum."*¹¹⁹⁹

Hüseyin'in muhalefesinde hilafetin saltanata dönüşmesi ve Yezîd'in ahlâki zaafları etkili olmuştur.¹²⁰⁰ Hüseyin kendisini hem nesep hem de fazilet bakımından Yezîd'den üstün görmüş, halife olmada Yezîd'den daha uygun bir lider olduğuna inanmıştır. O sırada ona

¹¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II: 241-242.

¹¹⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, 238.

¹¹⁹⁶ Wellhausen, *el-Havaric ve's-Şiâ*, 187.

¹¹⁹⁷ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 109.

¹¹⁹⁸ Mevlana Ebû'l Kelâm Zakir Han ve Ebû'l-A'lâ Mevdudî, *Hiz. Hüseyin: Bir uyarı Bir Sembol*, çev. Abdullah Gürel (İstanbul: Pınar Yayınları, 1982), 93.

¹¹⁹⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 438; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV:49-50.

¹²⁰⁰ Efiloğlu, "Emevîlerin Dini Siyaseti", 148.

olan teveccüh de kamuoyunun genel eğiliminin bu yönde olduğunu göstermektedir. Ancak Emevîleri destekleyenler ve bilhassa Şam halkı, Yezîd'i dini ve ahlâki olarak zayıf bir yönetici olarak görmemiş, aksine meşru bir halife olarak kabul etmiştir.¹²⁰¹ Bu zıtlık, muhalefet ile iktidar arasında değer temelli bir çatışmaya işaret etmektedir. Dikkat çekici olan husus ise Emevîlerin Hüseyin'in ahlâki üstünlüğünü inkâr etmemeleridir. Yezîd de onun faziletini kabul etmiş; lâkin siyaseten üstün olduğu söylemini reddetmiştir.¹²⁰² Aslında Yezîd'in onun faziletini kabul etmesi bir yönüyle Hüseyin'in muhalefetine itibarını ve haklılığını pekiştirmektedir. Bu bağlamda Hüseyin ile Yezîd arasındaki mücadelede bir tarafta İslâmi hassasiyetler, diğer tarafta siyasi güç arzusu ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte eğer Hüseyin başarıya ulaşabilseydi, Emevî yönetimini bir zulüm ve bidat kaynağı olarak gördüğünden onu ortadan kaldırmayı hedefleyeceği açıktır.¹²⁰³ Bu nedenle Yezîd ve Valisi İbn Ziyâd, Hüseyin'in kıyamını bir isyan olarak değerlendirmiş, onu ortadan kaldırmayı zorunlu görmüştür. Fakat bu strateji muhalefetle müzakere etmek yerine, onu yok etmeye odaklanan bir iktidar anlayışının yansımasıdır. Neticede Hüseyin'in kıyamı, yönetimi devirmeye yönelik büyük bir silahlı harekete dönüşmeden iktidar tarafından bastırılmış, talepleri reddedilmiş ve kendisi yakınları ile birlikte şehit edilmiştir. Fakat bu hareket, İslâm tarihinde bir dönüm noktası olmuş ve siyaset ahlakı açısından adalete ve dini değerlere bağlılık örneği olarak kalmıştır.

4.2.2.3. Tevvâbîn Hareketinin Muhalefeti

Tevvâbîn Hareketi, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'i yalnız bırakan Kûfelilerin, bu tutumlarından ötürü derin bir pişmanlık duyarak başlattıkları hareketin adıdır. Süleyman b. Surad el-Huzâî (ö. 65/685) ve arkadaşları, Hüseyin'in şehadetinden sonra bir araya gelerek işledikleri günahın bağışlanması için tevbe etmeye karar vermişlerdir. Bu tevbe, pasif bir pişmanlıkla sınırlı kalmamış, zulme karşı aktif bir mücadeleye dönüşmüştür.¹²⁰⁴ Hareketin temel çağrısı, “tevbe ve Hüseyin'in intikamını alma”¹²⁰⁵ şeklinde olmuştur. Bu çağrı, ilahi rızaya ulaşmayı hedeflemiş, dünyevi kazanç beklentisi taşımamıştır. Hareketin mensupları, öldürülmeleri hâlinde dahi affa mazhar olacaklarına inanmışlardır.¹²⁰⁶ Bu

¹²⁰¹ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 66.

¹²⁰² Hüseyin'in şehit edilmesi ardından söyledikleri için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 86.

¹²⁰³ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 110.

¹²⁰⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 366.

¹²⁰⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 552-558.

¹²⁰⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 150.

anlayış, siyaset ahlakı bağlamında niyetin saflığını ve mücadelenin meşruiyetini göstermektedir. Başlangıçta ahlâki bir sorumlulukla yola çıkan Tevvâbîn, zamanla Hüseyin'in katillerinden hesap sorma ve hilafeti Ehl-i Beyt'e iade etme gibi siyasi hedefler benimsemiştir.¹²⁰⁷ Siyasi hedefin bu şekilde belirlenmesi de başlangıçta Allah rızasını kazanmak için yola çıkılan bu hareketin zamanla siyasallaşarak Şîâ'nın genel isteğinin öne çıktığı bir emeli gerçekleştirmeyi amaçlayan bir harekete dönüşmesine neden olmuştur.¹²⁰⁸ Fakat bu değişim, ilk niyetten sapma olarak değil adaletin tesisi yönünde bir sorumluluğun tabii uzantısı olarak okunmalıdır. Böylece Tevvâbîn, hem ahlâki bir pişmanlığın hem de zulme karşı bir kıyamın adı olmuştur.

Tevvâbîn hareketinin amacı ve liderlerinin niyetleri konusunda araştırmacılar farklı yorumlar yapmıştır. Katılımcıların ruh hali, intikamdan çok pişmanlıkla açıklanmıştır.¹²⁰⁹ Lider kadronun ölümüne yönelimi ise yaşlılık ve vicdan yüküne bağlanmıştır.¹²¹⁰ Bazı yorumlara göre hareket plansızdır, tek hedefi ölümüne gitmektir.¹²¹¹ Ancak Kûfe'de yapılan toplantıda Nuhayle'de toplanma kararı ve hazırlıklar bu iddiayı zayıflatır.¹²¹² Bu, belirli bir amacı olan örgütlü bir harekettir. Yine de hareket, Hüseyin'in şehadetinden sonra başlatıldığı için geç kalınmıştır. Müseyyeb b. Necbe'nin "*Elimizle Hüseyin ve ehline yardım etmedik, dilimizle onları müdafaa etmedik*"¹²¹³ sözü, bu itirafı açıkça gösterir. Bu, ahde vefanın ihlali ve pasif kalmanın itirafıdır. Üstelik can ve mal korkusu nedeniyle Hüseyin sağken harekete geçmeyip ölümünden sonra onun adını kullanarak gayret gösterilmesi, çelişkili bir duruştur.¹²¹⁴ Önce davet edip sonra yüz çevirenlerin, şimdi pişmanlıkla intikam arayışına girmesi ahlâki açıdan sorgulanmıştır. Bu durum, liderlerin Ehli Beyt'e karşı samimiyetini tartışmaya açmıştır. Bununla birlikte Tevvâbîn liderlerinin mücadele gerekçesini dini meşruiyetle temellendirmeleri önemlidir. Süleyman b. Surad, Şîlere çağrılarında dini söylemleri etkili biçimde kullanmıştır.¹²¹⁵ Fakat aynı kimselerin Hüseyin şehit edilirken bu duyarlılığı göstermemiş olmaları, muhalefet ahlakı açısından önemli bir

¹²⁰⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 369-371.

¹²⁰⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 560.

¹²⁰⁹ Wellhausen, *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dini Siyasi Muhalefet Partileri*, 120.

¹²¹⁰ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, 76.

¹²¹¹ Fatih Erkoçoğlu, "Abdûlmelik B. Mervân ve Dönemi (65-86/685-705)", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 41.

¹²¹² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 647.

¹²¹³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 366; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 151.

¹²¹⁴ İbn Ziyâd'ın Kûfe'ye gizlice gelip tanınması ardından mescitte dile getirdiği tehdit içeren konuşması için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 28; Beydûn, *Melâmihi't-Teyyârâti's-Siyâsiyye*, 205.

¹²¹⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 551, 556, 559; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 152.

tutarlılık sorunu doğurmuştur. Dolayısıyla gerçek anlamda muhalefet, yalnızca sözde değil zamanda ve şartlarda değişmeyen bir ahlâki kararlılıkla mümkündür.

Tevvâbîn hareketinin hazırlık süreci de bu ilkesel duruşun izlerini taşır. Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe Valisi Abdullah b. Yezîd el-Hutamî (ö. 69/688) ile onun amili İbrâhim b. Muhammed b. Talha'nın baskıcı tutumu, muhalefet hareketinin ne denli kırılğan bir zeminde yükseldiğini göstermektedir.¹²¹⁶ Bu yaklaşımın temelinde, Hüseyin'in katline iştirak etmiş Kûfeli eşrafın Tevvâbîn hareketi vasıtasıyla hedef alınma korkusu yatmakta, vali ise bu baskılar doğrultusunda otoritesini sağlamlaştırmak adına harekete karşı tavır almıştır.¹²¹⁷ Bu tablo, yöneticilerin kamu düzeni bahanesiyle zulme ortak olabildiğini ve siyasi çıkarlar uğruna ahlâki sorumluluğu göz ardı edebildiklerini göstermektedir. Bu süreçte Süleyman b. Surad'a yapılan bir başka teklif, muhalefet ahlakı açısından daha da anlamlıdır. Vali, İbn Ziyâd'ın Irak'a yönelmesi karşısında Süleyman'a iş birliği teklif etmiş, Cuhâ bölgesinin haracını vererek destek sağlayacağını vadetmiştir.¹²¹⁸ Süleyman ise bu teklifi kesin bir şekilde reddetmiş, hem dünyevî çıkar temelli bu ortaklığı hem de İbn Zübeyr'in Ehl-i Beyt'e yönelik olumsuz tavrını gayrimeşru görmüştür. Onun, "*İbn Zübeyr ile cihat etmek delalettir. Bizim yolumuz onlardan farklıdır. Eğer galip gelirsek işi ehline iade edeceğiz*"¹²¹⁹ sözleri, muhalefetin sadece bir yönetim karşıtlığı değil aynı zamanda adalet ve ehliyet temelinde şekillenen ahlâki bir sorumluluk olduğunu göstermektedir. Bu tavır, muhalefet ahlakının ilke ve meşruiyet temelli olması gerektiğine dair güçlü bir örnektir. Öte yandan Muhammed b. Hanefiyye'nin adına hareket ettiğini söyleyen Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî ile Süleyman'ın ittifak kurmamış olması da dikkat çekicidir.¹²²⁰ İki liderin benzer hedeflere sahip görünmelerine rağmen birbirlerine güvenmemeleri, düşünce ve yöntem farklılıkları, muhalefet içerisinde de ahlâki tutarlılık ve ilke birliğinin ne denli zor olduğunu ortaya koymaktadır. Süleyman'ın hem dünyevî menfaat karşılığında iş birliğini reddetmesi hem de şüpheli meşruiyet zemini bulunan bir liderle aynı safta yer almaktan kaçınması, onun siyasetinin ilkelere bağlılığını ve muhalefet anlayışının istikametini teyit etmektedir.

¹²¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 154.

¹²¹⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 581-582; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil, el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 153, 164.

¹²¹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 166.

¹²¹⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 592.

¹²²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 153.

Netice itibariyle Tevvâbîn hareketi dini sorumluluğun siyasi harekete yön verdiği; fakat bu ahlâki sorumluluğun topluca taşınmadığı bir muhalefet teşebbüsüdür. Aynu'l-Verde Savaşı'nda Hüseyin'e olan sadakatsizliklerini telafi etmek isteyen samimi mensuplar hayatlarını ortaya koyarken birçok Kûfeli'nin harekete katılmaması, ahlâki bütünlüğü zaafa uğratmıştır.¹²²¹ Hareket mensupları, bu kıyamı hak-batıl mücadelesi olarak görmüş, Hüseyin'in katillerini yalnızca siyasi suçlu değil dini anlamda sapkın saymışlardır.¹²²² Buna karşılık Emevî yönetimi, bu hareketi düzene karşı bir fitne olarak değerlendirmiş ve halife Abdülmelik b. Mervân, Süleyman ile Müseyyeb'i "dalâletin adamları" olarak ilan etmiştir.¹²²³ Bu durum, meşruiyet iddiasında bulunan bir yönetimin, dini söylemleri muhalefeti bastırmak amacıyla nasıl araçsallaştırabildiğini açıkça ortaya koyar. Tevvâbîn hareketi, muhalefetin sadece bir siyasi duruş değil aynı zamanda vicdan, tevbe, muhasebe ve ahlâki tutarlılık ile yoğrulmuş ilkesel bir sorumluluk olduğunu göstermesi bakımından İslâm siyaset tarihinde dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir.

4.2.2.4. Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin Muhalefeti

Tevvâbîn hareketinin bastırılmasından sonra Kûfe'de, Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî (ö. 67/687) önderliğinde yeni bir muhalefet hareketi gelişmiştir. Bu hareket de Hz. Hüseyin'in intikamını alma söylemiyle ortaya çıkmıştır. Muhtâr, Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın bölgeden ayrılmasının ardından oluşan yönetim boşluğunu fırsat bilerek Kûfe'ye gitmiş ve burada kendisini Muhammed b. Hanefiyye'nin vasisi olarak tanıtmıştır.¹²²⁴ Ehl-i Beyt'in haklarını savunduğunu ve Kerbelâ'nın hesabını sormakla görevlendirildiğini iddia etmiş, bu söylemi özellikle Şîi çevrede etkili olmuş ve Muhtâr geniş bir destek elde etmiştir.¹²²⁵ Desteğini artıran Muhtâr, kısa sürede Abdullah b. Zübeyr'in valisi Abdullah b. Mutî'yi mağlup etmiş,¹²²⁶ eski dostluğuna ve yüz bin dirheme dayalı bir uzlaşıyla onu şehirden çıkarmıştır.¹²²⁷ Kûfe'de hâkimiyeti ele geçirdikten sonra halka hitaben yaptığı konuşmada, sadakat ve adalet temelli bir yönetim

¹²²¹ Süleyman b. Surâd, 16.000 kişiden biat almış ama harekete geçtiğinde sadece 4000 kişi gelmiştir. Bu nedenle ihanete uğramanın şaşkınlığı ile "Bunlar mümin değil midirler? Bunlar Allah'ı, verdikleri söz ve ahitleri, hatırlamıyorlar mı?" demiştir. bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 368.

¹²²² Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 605-606; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 166-172.

¹²²³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 373.

¹²²⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 380; Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 258.

¹²²⁵ Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târih*, II: 246.

¹²²⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 389-393.

¹²²⁷ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 292.

vaat etmiştir.¹²²⁸ Fakat onun muhalefet anlayışında dikkat çeken bir kırılma yaşanmıştır. Başlangıçta Muhammed b. Hanefiyye'nin temsilcisi olduğunu söyleyen Muhtâr, iktidarı ele geçirince bu söyleminden vazgeçmiştir. Bu tutum, muhalefet ahlakı açısından ciddi bir sorunu işaret eder. Çünkü dindar söylemlerle meşruiyet arayan bir liderin, güç elde ettiğinde bu temelden sapması samimiyet ve ahlâki tutarlılık açısından sorgulanabilir bir durumdur. Bu da Muhtâr'ın muhalefetinde kişisel iktidar arzusunun belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece onun hareketi, ilk bakışta Ehl-i Beyt adına yürütülen bir intikam mücadelesi gibi görünse de siyaset ahlakı açısından değerlendirildiğinde, dini meşruiyeti araçsallaştıran bir iktidar stratejisine dönüşmüştür.

Muhtâr b. Ebî Ubeyd, Kûfe'de yönetimi ele geçirdikten sonra halka karşı adil ve cömert bir tutum sergilemeye çalışmıştır. Kendisini zafere ulaştıran askerlere hazineden bağışlar dağıtmış,¹²²⁹ şehir eşrafını meclisine yakın tutmuştur. Ancak bu tutum, ona destek veren mevâlîyi rahatsız etmiştir. Mevâlî, Araplara karşı kullanıldıklarını ve sonra dışlandıklarını söyleyince Muhtâr, “*Siz bendensiniz, ben de sizdenim*”¹²³⁰ diyerek onları yeniden kazanmıştır. Bu tavır, onun siyasi ahlâkında toplumsal destek dengesini gözettiğini göstermektedir. Muhtâr, yönetimi ele almış ancak bunu sürdürebilmek için iç ve dış tehditlerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Şii gruplar arasındaki ihtilaflar ve ortak hedef eksikliği birlikteliği zayıflatmıştır.¹²³¹ Ayrıca Kûfe halkının önemli bir bölümü, özellikle Arap eşrafı Muhtâr'a karşıydı. Bu eşraf hem ona güven duymamış hem de Ehl-i Beyt davasına samimiyetle bağlı olduğunu düşünmemiştir.¹²³² Arap eşrafının muhalefetinde kabile asabiyetinin de etkisi büyüktür. Muhtâr'a destek veren Yemenîler ve Hemedan gibi kabileler ile mevâlî,¹²³³ diğer kabilelerle rekabet halindeydi. Esas rahatsızlık ise Muhtâr'ın eşitlikçi uygulamalarından kaynaklanmıştır. Mevâlîyi askerî ve siyasi alanda etkin kılması, ganimet ve maaşlarda eşitlik sağlaması eşrafın çıkarlarına aykırıydı.¹²³⁴ Muhtâr ise eşrafı büyüklenmekle ve nankörlükle suçlamış, mevâlînin daha vefalı olduğunu vurgulamıştır.¹²³⁵ Bu süreçte Muhtâr, yönetimde henüz yozlaşmamış olan

¹²²⁸ Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 394; Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 258.

¹²²⁹ Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 395; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 668.

¹²³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 209.

¹²³¹ Beydûn, *Melâmihi't-Teyyârâti's-Siyâsiyye*, 218.

¹²³² Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 105.

¹²³³ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 265, 288.

¹²³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 212, 231; İbn Haldûn, *el-İber ve Dîvânu'l-Mübtade*, III: 32.

¹²³⁵ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 299.

Arap mevâlîyi destekleyerek siyasi denge kurmaya çalışmıştır.¹²³⁶ Mevâlîyi sistemin içine alması, hem toplumsal adalet adına bir adım hem de kendi iktidarını sağlamlaştırma yoluydu.¹²³⁷ Bu yönüyle Muhtâr, zayıf grupların taleplerini siyasi çıkarları doğrultusunda kullanan ilk figürlerden biri olarak öne çıkmıştır. Ancak eşraf, hem ayrıcalıklarını kaybetmekten¹²³⁸ hem de geçmişte Kerbelâdaki tutumları nedeniyle hesap vermekten¹²³⁹ korktuğu için Muhtâr'a karşı isyan etmiştir.

Muhtâr'ın yönetimine karşı Kûfeli eşrafın başlattığı isyan, Şam ordusuna gönderilen İbrâhim b. el-Eşter (ö. 72/691) komutasındaki ordusunun geri çağrılmasıyla kanlı biçimde bastırılmıştır.¹²⁴⁰ İsyanı bastıran Muhtâr, asıl amacına ulaşmak için Hüseyin'in katillerinden hesap sorulması gerektiğini anlamış ve askerlerine bu kişilerin bulunarak cezalandırılmasını emretmiştir.¹²⁴¹ Ancak bu emir, sınırları net çizilmemiş bir talimattı; çünkü Hüseyin'in katli, farklı kabilelere mensup pek çok kişiyle ilişkiliydi. Bu nedenle cezalandırmalar yalnızca Kerbelâ'nın asli faillerine değil geçmişten husumet duyulan kimselere de yönelmiş ve adalet sınırlarını aşmıştır.¹²⁴² Muhtâr'ın bu süreçte intikam duygusuna kapıldığı ve zaman zaman zulüm boyutuna varan cezalandırmalara başvurduğu görülür. Rivayetlere göre bazı suçlular ateşte yakılmış, bazılarının el ve ayakları kesilerek ölüme terk edilmiştir.¹²⁴³ Bu cezalar, adalet ilkesine değil öç alma duygusuna dayanmıştır. Böylece Muhtâr, zulümle suçladığı Emevîlerin yöntemine benzer bir çizgiye kaymıştır. Ömer b. Sa'd'ın öldürülmesi ve başının oğlu Hafs'a gösterilmesi bu sertliğin çarpıcı bir örneğidir. Hafs'ın “*Bu başın sahibi öldükten sonra benim için yaşamanın anlamı kalmadı*” demesinin ardından onun da öldürülmesi,¹²⁴⁴ cezalandırmaların bireysel sınırları aştığını gösterir. Bu durum, siyaset ahlakı açısından ciddi bir kırılmayı yansıtır. Zulme karşı adalet iddiasıyla yola çıkan bir hareketin, güç kazandıktan sonra aynı yöntemleri kullanması, meşruiyetin temellerini zayıflatır. Muhalefet ahlakının en temel ilkelerinden biri olan ölçülülük ve hakkaniyet, bu örnekte

¹²³⁶ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 404.

¹²³⁷ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 92.

¹²³⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 637; Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 407.

¹²³⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 214.

¹²⁴⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 398-399.

¹²⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 216.

¹²⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 216; *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 408.

¹²⁴³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 407-410; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 220.

¹²⁴⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 674.

göz ardı edilmiştir. Böylece Muhtâr'ın liderliği, idealist bir dava adına başlasa da pratikte adaletle intikamın sınırlarının bulanıklaştığı bir yönetim biçimine dönüşmüştür.

Muhtâr, Hüseyin'in intikamını alması sayesinde halk nezdinde sözünde duran bir lider olarak görülmüş, bu da itibarını artırmıştır.¹²⁴⁵ Bu eylemin Ehl-i Beyt'in kendisine yönelik bakışını değiştireceğini ve halkın desteğini kazanarak hilafete zemin hazırlayacağını ummuştur. Bu nedenle hem Abdullah b. Zübeyr hem de Abdülmelik b. Mervân'a karşı iktidar mücadelesine girişmiştir. Bu tavır, Muhtâr'ın siyasetinin yalnızca adalet değil aynı zamanda güç kazanma amacı taşıdığını da ortaya koyar. Bu bağlamda Muhtâr, İbn Zübeyr'e görünürde bağlılık bildirmiş;¹²⁴⁶ fakat perde arkasında siyasi hileye başvurmuştur. Bu yaklaşım, muhalefet ahlakı açısından ciddi bir samimiyet sorunu doğurmuştur. İbn Zübeyr, durumu fark etmesine rağmen içinde bulunduğu zorluklar nedeniyle geçici bir uzlaşmayı tercih etmiştir. Ancak Muhtâr, Hicaz'a gönderdiği orduyla İbn Zübeyr'i saf dışı bırakmayı hedeflemiş,¹²⁴⁷ böylece rakibine güven verip onu zayıflatma stratejisi izlemiştir. Bu tutum, siyasette amaç uğruna ilke ve samimiyetin ihlal edilmesini örnekler. Bununla beraber Muhtâr, İbn Zübeyr'in Ehl-i Beyt'e yönelik baskıcı siyasetine karşı Muhammed b. Hanefiyye'nin yardım çağrısını fırsat bilerek Şiîleri harekete geçirmiştir.¹²⁴⁸ “*Ben bunun hesabını sormaz mıyım*” sözleriyle halkı galeyana getirmiş, Mekke'ye gönderdiği kuvvetlerle Ehl-i Beyt'i kurtarmıştır.¹²⁴⁹ Bu hamle, halk nezdinde prestijini artırmış ve güven kazanmasını sağlamıştır. Ancak bazı rivayetler, bu desteğin samimi değil siyasi çıkar amaçlı olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Esîr'in nakline göre Muhtâr, Muhammed b. Hanefiyye'nin Kûfe'ye gelmesini istememiş, onun liderliğini engelleme yoluna gitmiştir. “*Mehdîde öyle bir özellik vardır ki bir adam ona kılıçla vurur ancak bu ona zarar vermez*”¹²⁵⁰ diyerek onu dolaylı biçimde uyarmış ve gelişini önlemiştir. Bu rivayet doğruysa Muhtâr'ın dini meşruiyetin gölgesinde kalmaktan çekindiği ve kendi otoritesini korumak adına bir Ehl-i Beyt mensubunun önünü kestiği anlaşılır. Bu tutum, onun Ehl-i Beyt'e bağlılık iddiasını zayıflatmakta, siyaset ahlakı açısından tutarlılık ilkesine aykırı düşen ciddi bir çelişkiye işaret etmektedir.

¹²⁴⁵ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 95.

¹²⁴⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 415-419, 447, 454; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 692.

¹²⁴⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 422; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 225-226.

¹²⁴⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 101-102.

¹²⁴⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 74-76; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 228.

¹²⁵⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 451.

Muhtâr'ın Emevî iktidarına yönelik siyasetinde temel hedef, Hüseyin'in intikamını almak ve bu vesileyle zâlim olarak nitelediği Emevî yönetimini ortadan kaldırarak kendi siyasi hâkimiyetini kurmaktır. Bu amaçla İbn Ziyâd komutasındaki orduya karşı İbrâhim b. el-Eşter'i görevlendirmiştir.¹²⁵¹ Ancak sefere çıkmadan önce askerlerin tazim ederek taşıdığı "kürsü" meselesi ve Muhtâr'ın bu meseledeki dini yorumları,¹²⁵² zafer elde edildiği bilgisi gelmeden evvel Nusaybin'de zafere ulaşıldığını söylemesi,¹²⁵³ dini meşruiyetin istismarına zemin hazırlamıştır. Komutanı İbrâhim b. el-Eşter ve alim Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104/722) gibi bilinçli çevrelerin tepkisine yol açan bu tutum,¹²⁵⁴ cahil kitleler nezdinde doğaüstü güçlere sahip olduğu yönünde bir algı oluşturmuştur. Bu noktada siyaset ahlakı açısından Muhtâr'ın tutumu, meşruiyeti ilahi bir zemine dayandırmakla birlikte bu zemini kişisel otoritesini pekiştirmek için kullanması yönüyle tartışmalıdır. Nizâmü'l-Mülk'ün (ö. 486/1092) "*hükümdarın dini yaşayışı, halkın ahlakını şekillendirir*" tespiti,¹²⁵⁵ Muhtâr'ın Şîî çevreler üzerindeki tesirini anlamada önemli bir referanstır. Onun söylemleri, Şîîliğin siyasi içerikli bir mezhebe dönüşüm sürecinde belirleyici olmuş; hatta kimi görüşlere göre Şîî ekolleşmesinde rol oynamıştır.¹²⁵⁶ İbn Ziyâd'ın öldürülmesi Muhtâr'ın halk nezdindeki konumunu güçlendirmiştir. Ancak bu başarı, yalnızca intikamın alınmasıyla sınırlı kalmamış aynı zamanda Muhtâr'ın dini ve siyasi liderliğini sağlamlaştırmıştır. Bu noktada intikam fikrinin adaletin önüne geçmesi ise siyaset ahlakı açısından bir başka problemli alandır. Çünkü haklı olanla güçlü olan arasındaki çizgi, bu tür hareketlerde sıklıkla bulanıklaşmaktadır.

Muhtâr'ın Irak'ta fiili bir yönetim kurması, Zübeyrî ve Emevî cephelerinde tehdit olarak algılanmıştır. Sonuçta Mus'ab b. Zübeyr'in müdahalesiyle Mezâr Savaşı'nda ağır bir yenilgi almış, Kûfe kuşatmasında öldürülmüştür.¹²⁵⁷ Fakat onun siyasi hayatı sona ermiş olsa da uygulamaları, dini söylemin siyasi hedefler uğruna nasıl şekillenebileceğini ve bu sürecin ahlâki sınırlarla ne ölçüde bağdaştığını tartışmaya açık bir miras bırakmıştır. Bu çerçevede erken dönem ve güncel kaynaklarda Muhtâr'ın dindar ve davasında samimi

¹²⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 678.

¹²⁵² Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 414, 423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 236.

¹²⁵³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 423-426.

¹²⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I: 338.

¹²⁵⁵ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 165.

¹²⁵⁶ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 89.

¹²⁵⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 429-433, 454-455; Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 305-306.

biri olduğu; fakat ona haksızlık edilerek yerildiği söylendiği gibi¹²⁵⁸ onun Hüseyin'in intikamını alarak itibar kazanmaya çalışan, böylece kendi çıkarlarını sağlamak için Ehl-i Beyt'i kullanan menfaatçi,¹²⁵⁹ yalancı¹²⁶⁰ hilebaz,¹²⁶¹ maceracı,¹²⁶² fâsık,¹²⁶³ birisi olduğu da söylenmiştir. Muhtâr'ın İslâm inancına aykırı bazı fikirleri benimsediği ve bunların dini-siyasi sonuçlar doğurduğu da iddia edilmektedir. Onun dini yönden zayıf olan takipçilerine, tenâsüh (reenkarnasyon), hulûl (Tanrı'nın insan bedenine geçmesi), ricat (bazı önderlerin kıyametten önce dünyaya dönmesi) gibi sapkın inançları aşıladığı ifade edilmiştir.¹²⁶⁴ Bununla birlikte Muhtâr'ın kendi siyasi amaçları doğrultusunda "Bedâ"¹²⁶⁵ düşüncesini öne süren ilk kişi olduğu ve bu kavramı zaman zaman görüşlerini değiştirmek, hareketinin meşruluğunu sağlamak, taraftarlarını diri tutmak için bir araç olarak kullandığı ileri sürülmüştür.¹²⁶⁶ Bu çelişkili yorumlar Muhtâr'ın hem muhalefette hem de iktidarda değişken ve zaman zaman çelişkili bir siyaset izlemesinden kaynaklanmaktadır.

Muhtâr, başlangıçta Irak'taki karmaşık yapıyı yönetebilmek için ılımlı bir siyaset izlemiş, özellikle mevâlî ile Araplar arasında eşitliği sağlamaya çalışmıştır. Lâkin bu politika, Arap eşrafın çıkarlarını tehdit etmiş ve sert bir muhalefet doğurmuştur. Eşrafın isyanı karşısında Muhtâr'ın mevâlîye dayanarak otoritesini sürdürmeye çalışması, siyasi çizgisini gittikçe daha keskin ve dışlayıcı bir hale getirmiştir.¹²⁶⁷ Bilhassa kamu kaynaklarını dağıtırken adam kazanmaktan ziyade adam satın almaya yönelmesi,¹²⁶⁸ siyasetinde güven zafiyetine yol açmıştır. Şîi topluluk nezdinde ise Muhtâr'ın geçmişteki siyasi duruşu, örneğin Hasan b. Ali'nin Muâviye'ye teslimi¹²⁶⁹ veya Müslim b. Akil'in

¹²⁵⁸ Rayyis, *Abdülmelik b. Mervân ve 'd-Devletü'l-Emevîyye*, 174-75.

¹²⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 676.

¹²⁶⁰ Hudarî, *ed-Da'vetû'l-Abbâsîyye*, 12.

¹²⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*: I: 118-119.

¹²⁶² William Muir, *Annals of the Early Caliphate-from the Death of Mahomet to the Omayyad and Abbâsîde Dynasties from the Original Sources* (Amsterdam: Oriental Press, 1968), 445.

¹²⁶³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstiâb fî Ma'rîfeti'l-Ashab*, thk. A. Muhammed Muavvîd ve Â. Hamîd Abdilmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), IV: 27.

¹²⁶⁴ Muhammed İbrâhim Feyyûmî, *el-Firâku'l-İslâmiyye ve Hakku'l-Ümmeti's-Siyâsî* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1419/1998), 197-198.

¹²⁶⁵ Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi şeklinde tarif edilir.

¹²⁶⁶ Riyâd, *el-Hizbiyyetü's-Siyâsiyye münzû Kıyâmü'l-İslâm hattâ Sukûti'd-Devleti'l-Ümeviyye*, 188.

¹²⁶⁷ Fayda, *Kerbelâ ve Sonrası: Şîi İsyanları*, 278-282.

¹²⁶⁸ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 417, 419, 427.

¹²⁶⁹ Hasan b. Ali Suriye üzerine yürüdüğünde ordusundaki kargaşada yaralanınca Medain'e çekilmiş, bunu fırsat bilen Muhtâr, amcasından Hasan'ı Muâviye'ye teslim etmek için izin istemiş, bu nedenle

isyanı sırasında pasif kalması,¹²⁷⁰ onun samimiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur. Buna rağmen Hüseyin'in intikamını alma söylemini merkeze alarak¹²⁷¹ Ehl-i Beyt'in dini ve siyasi otoritesini kendi meşruiyeti için kullanmaya devam etmiştir. Nitekim Muhtâr'ın kuşatma altında olduğu sırada en yakınlarından Saib b. Mâlik'e söylediği rivayet edilen *"Ben bu işe dünyalık elde etmek için kalkıştım... İstediğime ancak Hüseyin'in intikamını almaya davet etmekle ulaşabilirdim"*¹²⁷² sözü, onun asıl niyetini ortaya koymaktadır. Bu ifade, siyaset ahlakı açısından hem samimiyetin hem de araç-amaç dengesinin açık bir ihlali olarak dikkat çeker.

Neticede Muhtâr, kısa sürede İbn Zübeyr'e ve Abdülmelik b. Mervân'a karşı başarı sağlamış, Irak ve çevresinde etkili bir otorite kurmuştur. Kurduğu yapı, iki büyük güç karşısında uzun ömürlü olmamış, hilafet iddiası da çökmüştür. Siyasi tutumu, ilkesel bir zeminden çok faydacı ve değişken stratejilerle şekillenmiştir. Bu durum ona duyulan güveni zedelemiş, destekçileri katında sadakatini sorgulatmıştır. Ehl-i Beyt'e bağlılığı, samimi bir inançtan çok, siyasi meşruiyet arayışının bir aracına dönüşmüştür. Neticede siyaset ahlakı, çıkarı önceleyen, dini araçsallaştıran, ilke ve menfaati birbirine karıştıran bir anlayış etrafında gelişmiştir. Siyasi hayatı ise öldürülmesiyle sona ermiştir.

4.2.2.5. Zeyd b. Ali'nin Muhalefeti

Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra Ehl-i Beyt mensupları, doğrudan bir isyan hareketine girişmemiştir. Bu durumu iki etken belirlemiştir: Emevîlerin baskı ve gözetimi ile Ehl-i Beyt'in siyasetten uzak durma tavrı.¹²⁷³ Ancak Hişâm b. Abdülmelik döneminin sonlarında Emevî otoritesinin zayıflamasıyla birlikte Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 122/740) isyan başlatmıştır. Fakat bu girişim de başarıya ulaşmamıştır. Bu durum hem siyasi güç dengesinin hem de Ehl-i Beyt'in meşru muhalefet anlayışının sınırlarını ortaya koymuştur.

Hz. Osman taraftarı olmakla suçlanmıştır. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 370; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, III: 283; Ali Hasenî Harbûtlî, *Muhtâr es-Sekafî* (Mısır: Mektebetü Mısır, 1963), 52.

¹²⁷⁰ Muhtâr, Müslim b. Akil yönetime isyan ettiğinde işlerin kötüye gittiğini görünce ona destek vermediği gibi kendisini kurtarmak için Ubeydullah b. Ziyâd'dan eman dilemiştir. İsyan katılmayışının nedenini soran Hani b. Ebi Hayye'ye hatalarından ötürü tereddütte kaldığını söylemiştir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 376.

¹²⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 168.

¹²⁷² Konuşması için bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI: 451; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 248-249.

¹²⁷³ Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 334.

Zeyd b. Ali'nin Hişâm b. Abdülmelik'e karşı başlattığı isyan, yalnızca şahsi bir öfkenin değil Ehl-i Beyt'e yöneltilen sistematik tahakküme karşı ahlâki bir direnişin tezahürüdür. Kaynaklar bu isyanın şahsi, dini, siyasi ve sosyal gerekçelere dayandığını belirtir. Ancak bu gerekçelerin ortak zeminini, Emevî yönetiminin Ehl-i Beyt'e karşı dışlayıcı ve tahkir edici bir siyasetle yaklaşması oluşturur. Zeyd, haksız mal edinmekle itham edilip Hişâm tarafından sorguya çekilmiş, ardından Kûfe'ye gönderilmiş ve burada Vali Yusuf b. Ömer es-Sekafi'nin kötü muamelesine maruz kalmıştır.¹²⁷⁴ Hz. Ali'ye ait vakıfların idaresi hususunda ailesiyle yaşadığı anlaşmazlığı çözmek için gittiği Şam'da ise Hişâm tarafından küçümsenmiş, konuyla ilgilenilmemiş ve alaycı bir tutumla karşılanmıştır.¹²⁷⁵ Hişâm'ın görüşme esnasında onu, annesinin cariyeye olması nedeniyle hilafete layık görmemesi, Zeyd'in yalnızca şahsını değil Ehl-i Beyt'i hedef alan bir tahkirin parçasıdır. Bu olaylar Zeyd'in muhalefet kararlılığını güçlendirmiştir. Zeyd, saraydan ayrılırken Hişâm'a “Çıkıyorum, ama artık hiç hoşuna gitmeyecek bir tavır takınacağım” demiş, yakını Muhammed b. Ömer'e de “Benim ahdim var. Eğer bir elim bunlara itaat ederse ben yaşayamam!”¹²⁷⁶ diyerek siyaseti, adalet eksenli bir sorumluluk olarak gördüğünü ortaya koymuştur. Kûfelilerin teşvikleri ve destek vaatleri Zeyd'in isyan kararını pekiştirmiş;¹²⁷⁷ ancak bu teşvikler harekete yön vermekten çok zaten oluşmuş olan ahlâki kararlılığı destekleyen unsurlar olmuştur.

Zeyd'in halifelik iddiası, soy bağından öte adalet ve ehliyet temelinde şekillenmiş, hilafeti hem dini meşruiyetin hem de toplumsal sorumluluğun bir gereği olarak görmüştür.¹²⁷⁸ Emevî yönetiminin Ehl-i Beyt'e karşı iki yönlü siyaset izlediği görülür: İlki, onlara biçimsel bir yakınlık gösterip siyasi temsil hakkı tanımamaktır. Bu bağlamda Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Zeyd'e ve Ehl-i Beyt mensuplarına yaptığı maddi yardımlar dahi yönetim tarafından muhalefete destek sayılarak tepkiyle karşılanmıştır.¹²⁷⁹ İkincisi, Ehl-i Beyt içindeki anlaşmazlıkların kasten körüklenmesidir. Medine Valisi Hâlid b. Abdülmelik b. Hâris, Hz. Ali'ye ait vakıf mallarının paylaşımı konusundaki iç ihtilafı çözmek yerine taraflar arasındaki gerginliği artırmış, muhalefetin birlik zeminini

¹²⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 191.

¹²⁷⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 164.

¹²⁷⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 535; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 193.

¹²⁷⁷ Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 335.

¹²⁷⁸ Gülgün Uyar, “Zeyd b. Ali İsyanı”, içinde *İslâm Tarihi Ve Medeniyeti*, c. 3 (İstanbul: Siyer Yay., 2018), 131.

¹²⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 191.

sarsmaya çalışmıştır.¹²⁸⁰ Zeyd'in Şam'da gördüğü kötü muamele bu bütüncül dışlamanın doruk noktasıdır. Hişâm ile yaşadığı tartışma ardından gelen küçük düşürülme ve tehditvari sözler,¹²⁸¹ Zeyd'in muhalefetini ilkeli bir ahlâki karşı çıkışa dönüştürmüştür. Bu bağlamda onun isyanı, hilafeti bir güç aracı değil adaletin temsil edildiği bir emanet olarak görme arzusuna dayanır. Neticede Zeyd'in isyanı, Emevî tahakkümüne karşı içtenlikli, ilkeli ve sorumluluk bilinciyle şekillenen bir muhalefet anlayışı olarak okunmalıdır.

Zeyd b. Ali, kendisine yöneltilen suçlamalardan aklandıktan sonra bir süre Kûfe'de kalmış; ancak Vali Yusuf b. Ömer, onun Şiîler nezdindeki nüfuzunu tehdit olarak görerek şehirden ayrılmasını istemiştir. Medine'ye dönmek üzere yola çıktığında, Kûfeliler ona isyan etmesi halinde kırk bin kişiyle destek vereceklerini bildirmiştir. Bu sözlü taahhütlere rağmen Davut b. Ali'nin "Ehl-i Beyt daha önce Kûfe'de ihanete uğradı" şeklindeki uyarılarına kulak asmayan Zeyd, tekrar Kûfe'ye dönerek isyan hazırlıklarına başlamıştır.¹²⁸² Bu karar, geçmiş ihanetlere rağmen halkın desteğine ve adil bir düzen arayışına duyulan inancı göstermektedir.

Zeyd, yaptığı konuşmalarda Emevî yönetimini ümmet bilincinden sapmak, Kur'an ve Sünnet'e aykırı davranmak, halka ve kendisine zulmetmek ve ilim ehline karşı saygısızlıkla itham etmiş; bu yöneticiliği "zulüm temelli" olarak nitelemiştir.¹²⁸³ Kendisini destekleyen halktan, "*adaletli bir yönetim kurma, bidatleri kaldırma, unutulmuş sünnetleri ihya etme, devlet gelirlerini eşit dağıtma, Hz. Peygamber'in soyuna hakkını teslim etme, mazlumları koruma ve zalimlere karşı cihat etme*"¹²⁸⁴ sözüyle biat almıştır. Zeyd'in bu sözleri, muhalefetinin meşruiyetini sadece siyasi bir itiraz değil İslâm'ın emrettiği sorumluluk bilinciyle şekillendirdiğini göstermektedir. Ona göre zulme karşı direniş, inançla sorumluluk arasında bir bağıdır.¹²⁸⁵

¹²⁸⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 164; Mehmet Atalan, "Ali Oğullarının İç Çekişmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 2 (2009): 64.

¹²⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 535; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 193.

¹²⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 194-195.

¹²⁸³ Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 170.

¹²⁸⁴ Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 194; İsa Doğan, *İmam Zeyd b. Ali* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 76-77.

¹²⁸⁵ Yasemin Barlak, "Yemen'de Bir Osmanlı-Arap Şehri: San'a", *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 15, sy 30 (2017): 344.

Zeyd, isyan hazırlığını gizli yürütmüş ve yaklaşık on beş bin kişiden biat almıştır.¹²⁸⁶ Ancak bu destek, mezhepsel sadakatle sınanmış ve bazı Şîiler, Zeyd'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında “Allah ikisine de rahmet etsin. Ehl-i Beyt'ten onlar hakkında hayırdan başka bir şey söyleyeni duymadım”¹²⁸⁷ demesi üzerine ondan yüz çevirmiştir. Bu tepki, Zeyd'in muhalefetine dar mezhepsel bakış açısına sahip olmayan, kuşatıcı bir ahlâki temele dayandığını; ancak bunun dönemi Şîi siyasetinin beklentileriyle uyuşmadığını göstermiştir. Destekçilerin bu ayrılığı, isyanın erkene çekilmesine ve hazırlıksız başlamasına yol açmıştır. Zeyd'in hareketi, Emevî iktidarının sert baskısıyla karşılaşmış, yönetim Kûfe eşrafını mallarını müsadere etmekle tehdit ederek tarafına çekmiş, taraftarlarının bir kısmını Kûfe Mescidi'ne hapsedmiş ve sonuçta Zeyd ile beraberindekiler bu isyanda hayatını kaybetmiştir.¹²⁸⁸ Bu gelişmeler Emevî iktidarının muhalefete karşı tahammülsüzlüğünü ve muhalif gücün örgütsüzlüğünü ortaya koymaktadır.

Zeyd'in isyanı, dönemin uleması nezdinde de yankı uyandırmıştır. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Mansur b. el-Mu'temir ve Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leyla gibi âlimler, bu hareketi desteklemiş,¹²⁸⁹ Ebû Hanîfe maddi yardımlar ve verdiği fetvalarla Zeyd'in yanında yer almıştır.¹²⁹⁰ Diğer taraftan mücadele yöntemine dair ihtiyatlı yaklaşan Câfer-i Sâdık gibi bazı Ehl-i Beyt mensupları ise onu bu yoldan vazgeçirmeye çalışmıştır. Zeyd'in şehadeti üzerine Câfer, onun Hasan ve Hüseyin'in yolunu takip ettiğini ifade ederek yöntem ayrılığına rağmen niyetine duyduğu saygıyı dile getirmiştir.¹²⁹¹ Bu yaklaşım, muhalefetin sadece eylem değil yöntem itibarıyla da ahlâki bir tartışma alanı olduğunu göstermektedir.¹²⁹² Emevî yönetimi ise Zeyd'in muhalefetine bir fitne olarak görmüş ve iktidara yönelik bir tehdit olarak şiddetle bastırmıştır. Ancak Zeyd'in, “Sadece ben ve oğlum kalsak bile Hişâm'a karşı ayaklanırsınız”¹²⁹³ sözü, muhalefetine bir intikam değil zulme karşı direnme sorumluluğu olarak gördüğünü gösterir.¹²⁹⁴ Bu

¹²⁸⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VIII: 217.

¹²⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 202; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 539.

¹²⁸⁸ Bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VII: 170-182; İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VIII: 319-323; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 203-206.

¹²⁸⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb fi Abari Men Zeheb*, II: 92.

¹²⁹⁰ Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 240.

¹²⁹¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VII: 319-324.

¹²⁹² Muzaffer Barlak, “İslâm Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11, sy 2 (2018): 392-96.

¹²⁹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 194.

¹²⁹⁴ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 217-18.

yönüyle Zeyd, siyasi meşruiyetin ancak ahlâki temelde inşa edilebileceğine inanmış ve bu anlayışla mücadele etmiştir. Zeyd'in isyanı her ne kadar başarısızlıkla sonuçlansa da Şîi muhalefeti radikalleştirilmiş ve Abbasî hareketini güçlendirmiştir.¹²⁹⁵ Ancak onun hareketi, esasen bir güç mücadelesi değil İslâmi ilkelerle uyumlu hilafet anlayışını geri getirmek adına girişilmiş bir direniş olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

4.2.2.6. Abdullah b. Muâviye'nin Muhalefeti

Abdullah b. Muâviye (ö. 129/747), Emevî yönetiminin zayıfladığı bir dönemde Kûfe'ye yerleşmiş ve burada giderek güç kazanmaya başlamıştır.¹²⁹⁶ Başlangıçta olaylardan uzak bir tavır sergilese de Emevî iktidarının çözülmesiyle oluşan otorite boşluğu, onu siyasi bir hamleye sevk etmiştir.¹²⁹⁷ Kimi kaynaklar onun bu çıkışını ilkeli bir direnişten ziyade olayların seyrine göre şekillenen ilkesiz bir kalkışma olarak değerlendirmiş,¹²⁹⁸ hatta isyanının Şîilik düşüncesinden çok siyasi hesaplara dayandığını öne sürmüştür.¹²⁹⁹ Bununla birlikte Abdullah'ın liderlik iddiasının Medine'de bulunduğu dönemde başladığı¹³⁰⁰ bilhassa Yezîd b. Velîd devrinde Abbâsî dâvetinin “er-Rızâ min Âli Muhammed” sloganını kullanarak Kûfelileri kendi etrafında toplamaya çalıştığı aktarılmıştır.¹³⁰¹ Bu durum, onun muhalefedinin salt iktidar arayışıyla değil Ehl-i Beyt'in temsil hakkını savunma amacıyla da temellendirilebileceğini göstermektedir.

Abdullah'ın muhalefet tarzı, farklı toplumsal ve siyasi grupların bir araya geldiği çıkar eksenli bir ittifaka dayanmıştır. Kûfe'deki ilk başarısının ardından bölgeden sürülse de Fars eyaletine geçtiğinde yeniden ayaklanmış, bu süreçte Haricî önderlerden Şeybân b. Abdülazîz, Emevî hanedanından kopan Süleyman b. Hişâm ve birçok mevâlî lideri gibi farklı grupların desteğini kazanmıştır.¹³⁰² Bu çeşitlilik, başlangıçta güç kazandırmışsa da ilerleyen süreçte Abdullah için ciddi bir ahlâki ve stratejik açmaz doğurmuştur. Zira birbiriyle tarihi olarak uzlaşmaz çizgilerde yer alan Şîiler, Hâricîler ve Emevî muhalifleri

¹²⁹⁵ Abdülazîz Seâlebî, *Sükûtu'd-Devleti'l-Emevîyye ve Kıyâmu'l-Abbâsiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 71.

¹²⁹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 270; Ahmet Önkâl, “Ca'fer b. Ebû Tâlib,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 548.

¹²⁹⁷ Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, 66-67.

¹²⁹⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 2017, 65.

¹²⁹⁹ Aksu, “Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı”, 2020, 96.

¹³⁰⁰ Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 359-60.

¹³⁰¹ Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, 135.

¹³⁰² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 371; İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, XII. 267.

yalnızca ortak düşman olan Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'e karşı geçici bir birlik oluşturabilmişlerdir.¹³⁰³ Ancak bu geçici ittifak, ortak bir ahlâki zemin ve siyasi vizyona dayanmadığı için dağılmış, Abdullah etrafındaki gruplarla yaşadığı görüş ayrılıkları sebebiyle yalnızlaşmış ve nihayetinde İsfahan'da öldürülmüştür.¹³⁰⁴ Bu bağlamda Abdullah b. Muâviye'nin muhalefeti, ahlâki ilkelerden çok iktidar boşluğundan faydalanma saikiyle şekillenmiş görünmektedir. Siyasi zeminde meşruiyet iddiası bulunsa da bu iddia, istikrarlı bir siyaset ahlakına dönüşmemiştir. Etrafında toplanan farklı gruplarla kurduğu zemin, sürdürülebilir bir birlik değil stratejik bir yakınlaşma olmuştur. Bu nedenle onun kalkışması, Ehl-i Beyt'in siyaset tarihinde yer alan diğer direniş örneklerinden farklı olarak ahlâki tutarlılıktan ziyade siyasi fırsatçılığın ağır bastığı bir girişim olarak değerlendirilmiştir.¹³⁰⁵

4.2.3. Abdullah b. Zübeyr'in Muhalefeti

Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 73/692), Emevî iktidarına karşı en etkili ve uzun süreli muhalefeti yürüten liderlerden biridir. Onun muhalefeti, sıradan bir itirazdan öteye geçerek siyasi bir alternatif oluşturma çabasına dönüşmüş ve nihayetinde kendi siyasi otoritesini tesis etmiştir. Bu yönüyle İbn Zübeyr, muhalefet ahlakı bakımından sadece karşı duruşu değil aynı zamanda alternatif bir yönetim inşasını hedefleyen bir anlayışı temsil eder. Onun bu tutumu, yalnızca mevcut iktidarın meşruiyetini sorgulamakla kalmamış aynı zamanda hilafet kurumunun hak ve adalet zemininde yeniden tanımlanması gerektiği fikrine dayanmıştır. Abdullah b. Zübeyr, Hz. Hüseyin başta olmak üzere diğer Hicazlı muhalif liderlerle benzer şekilde hilafetin Kureys'e, daha özelde ise Zübeyrîlere ait olduğu düşüncesini savunmuştur. “*Şüphesiz hilafet Kureys'in, özelde ise Zübeyrîlerin hakkıdır*”¹³⁰⁶ sözü, onun iktidar mücadelesine sadece siyasi değil aynı zamanda nesep ve ahlâki meşruiyet iddiası çerçevesinde yaklaştığını gösterir.

Abdullah b. Zübeyr'in muhalefeti, Emevî otoritesine karşı çıkışla sınırlı kalmayıp siyasetin meşruiyet zeminine yöneltilmiş esaslı bir sorgulamayı yansıtır. Muâviye b. Ebî Süfyan döneminde şekillenen bu duruş, dönemin hâkim iktidar anlayışına karşı alternatif

¹³⁰³ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 178.

¹³⁰⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 306-308.

¹³⁰⁵ Zühayr Şefik Kübbî, *Mevsûatü Hulefâi'l-Müslimin* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 146.

¹³⁰⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 210.

bir siyaset ve muhalefet ahlakı arayışını temsil etmektedir. İbn Zübeyr, Muâviye'nin hilafeti babadan oğula geçirme girişimlerini açıkça eleştirmiş, bu tutumuyla İslâm'ın şûrâ ilkesine dayalı yönetim anlayışını savunduğunu ortaya koymuştur.¹³⁰⁷ Ona göre hilafet, bir hak olmaktan önce bir emanet ve sorumluluktur; dolayısıyla liyakat ve istişare ilkesine aykırı her uygulama, adalet zeminini sarsmaktadır. Muâviye ise İbn Zübeyr'in muhalefetini yalnızca ideolojik bir itiraz olarak algılamamış aynı zamanda siyasi istikrarı sarsabilecek bir tehdit olarak görmüştür. Bu çerçevede onun hamlelerini dikkatle takip etmiş ve denetim altında tutmaya çalışmıştır. Onun “*Abdullah b. Zübeyr, bir kişiyi on kişilik gösterir ve ehli olmadığı işlere teşebbüs eder*”¹³⁰⁸ sözü, hem İbn Zübeyr'in etkili söylemlerinden duyduğu rahatsızlığı ifade eder hem de onun siyasi liderliğini küçümsediğini gösterir. Yine “*Seni, tıpkı ağacın gölgesinde suskun duran bir yılan benzetiyorum*”¹³⁰⁹ ifadesi ise Muâviye'nin İbn Zübeyr'in sessiz ve temkinli duruşunu yalnızca pasif bir bekleyiş olarak değil ileride ortaya çıkabilecek etkili ve tehlikeli bir muhalefetin işareti olarak değerlendirdiğini göstermektedir. İbn Zübeyr'in Yezîd'in veliahtlığına karşı çıkışı ise onun muhalefet ahlakının temelini oluşturmaktadır. Yezîd'in halife yapılması sürecine karşı Abdullah b. Zübeyr'in Muâviye'ye yönelttiği “*Biz Yezîd'e biat etsek, sana mı itaat edeceğiz, yoksa ona mı? Eğer hilafetten usandıysan çekil, o zaman biz ona biat edelim*”¹³¹⁰ sözleri, sadece siyasi bir itirazla sınırlı kalmayıp yöneticilik sorumluluğunun ahlâki boyutunu da hatırlatan güçlü bir çıkış olarak öne çıkmaktadır. Bu ifadeyle Abdullah b. Zübeyr, hilafetin bir emanet olduğunu vurgulamış, yöneticinin meşruiyetinin toplumsal sorumlulukla ilişkili olduğunu açık biçimde ortaya koymuştur.

Abdullah b. Zübeyr'in muhalefeti, Yezîd b. Muâviye döneminde açık bir direnişe dönüşmüş, bu süreçte kullandığı dil ve stratejiler, muhalefet ahlakının hem siyasi hem de ahlâki boyutlarını gözler önüne sermiştir. Onun “*Allah'a andolsun ki zalimlere asla boyun eğmeyeceğim! Adalet ve hakkaniyetle yönetmeyen bir iktidarın varlığı İslâm ümmeti için felakettir*”¹³¹¹ şeklindeki sözleri, salt bir siyasi isyanı değil aynı zamanda zalim yönetime karşı ahlâki bir duruşu temsil etmektedir. Bu tavır, İbn Zübeyr'in sadece iktidara talip biri değil aynı zamanda adaleti önceleyen bir muhalif lider olarak konumlanmasına imkân

¹³⁰⁷ Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, I: 199-200.

¹³⁰⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV: 16.

¹³⁰⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, XXVIII: 201; İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, I: 180.

¹³¹⁰ Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, I: 199-200.

¹³¹¹ Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (İbn Hacer), *el-İsâbe fî Temyizi's Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Nahdatü Mısır, 1407/1987), II: 297-301.

tanımıştır. Ancak onun siyaseti, her zaman bu ilkeler çerçevesinde yürümemiştir. Hüseyin'in Irak'a gitme kararı sürecinde İbn Zübeyr'in tutumu, ahlâki saiklerden ziyade siyasi hesaplara dayalı görünmektedir. “*Şayet benim Irak'taki gibi taraftarlarım olsa asla gitmekten vazgeçmezdim*” sözleri, Hüseyin'in Mekke'den ayrılmasını teşvik etmesinin arkasındaki stratejik düşünceyi açıklar niteliktedir. Hüseyin'in bu durum karşısında, “*Bu kişi için benim Mekke'den çıkmam en büyük arzudur; zira Mekke'de bulunduğum sürece yönetimde hak sahibi olamayacağını biliyor*” sözleri ise İbn Zübeyr'in muhalefetine ahlâki tutarlılığını sorgulatmıştır.¹³¹² Bu tutum, sadece Hz. Hüseyin değil Abdullah b. Abbas gibi sahabe ileri gelenlerinin de eleştirisine yol açmış, İbn Abbas “*Hicaz kendisine kalan İbn Zübeyr'in gözü aydın olsun*”¹³¹³ diyerek onu eleştirmiştir. Bununla birlikte bazı rivayetler İbn Zübeyr'in tamamen çıkarıcı bir siyaset yürütmediğini, eleştirilmekten çekindiği için Hüseyin'e ittifak teklif ettiğini ve onunla birlikte hareket etmeye çalıştığını göstermektedir.¹³¹⁴ Bu farklı yorumlar, onun muhalefet stratejisinin yalnızca siyasi saiklerle şekillenmediğini aynı zamanda sosyal ve duygusal etkenlerle de biçimlendiğini ortaya koymaktadır.

Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi ve ardından yaşanan Harre faciası, İbn Zübeyr'in muhalefetine yeni bir dönüm noktası olmuştur. O, bu iki travmatik olayı etkili biçimde kullanarak Emevî yönetimini hem dini hem de ahlâki açıdan sorgulamış, özellikle Yezîd'in şahsına yönelik ağır eleştirilerle halkın vicdanında bir kırılma oluşturmaya başarmıştır.¹³¹⁵ Bu bağlamda Yezîd'in dini ve ahlâki yetersizlikleri üzerinden yürüttüğü propaganda, onun hilafetine yönelik meşruiyet zeminini çökertmiş ve İbn Zübeyr'in halk nezdinde itibar kazanmasına vesile olmuştur.¹³¹⁶ Fakat İbn Zübeyr bu süreçte doğrudan bir isyana girişmek yerine, daha ihtiyatlı ve stratejik bir yol izlemeyi tercih etmiştir. Kademeli bir biçimde halk desteğini arkasına alarak Mekke'de gizlice biat almış, böylece gücünü tahkim etmiştir. Aynı zamanda Ehl-i Beyt'in koruyucusu gibi davranarak hem dini meşruiyet sağlamaya hem de kamuoyunda güven tesis etmeye çalışmıştır.¹³¹⁷

¹³¹² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 424; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 41.

¹³¹³ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 224-225.

¹³¹⁴ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 225.

¹³¹⁵ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 170.

¹³¹⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 478-479; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 101.

¹³¹⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 475.

Abdullah b. Zübeyr'in muhalefeti, Yezîd ve onu takip eden Emevî halifeleri döneminde, bir yandan zulme karşı adaleti savunan ilkeli bir direniş, diğer yandan siyasi meşruiyeti inşa etmeye yönelik bilinçli bir mücadele olarak tezahür etmiştir. Bu çerçevede onun Mekke'deki ayaklanması, Emevî yönetiminin sert tepkileriyle karşılaşsa da İbn Zübeyr bu baskılara karşılık hem stratejik siyaset izleyerek hem de ahlâki tutumunu koruyarak direnişini sürdürmüştür. Ancak İbn Zübeyr'in, hedefine ulaşmak için zaman zaman siyasetin hileli yollarına da başvurmaktan çekinmediğini söylemek gerekir. Bu bağlamda Yezîd'e yazdığı mektupta valisinin sert tutumundan şikâyet etmesi ve onun görevden alınmasını talep etmesi, hem siyasi mücadeleyi diplomatik yollarla yönlendirme arzusunu hem de iktidar baskısını aşmak için taktiksel manevralara başvurma eğilimini ortaya koymaktadır.¹³¹⁸ Buna rağmen Yezîd'in sunduğu rüşvet niteliğindeki Hicaz valiliğini ve mal tekliflerini kesin bir dille reddetmesi, çıkar karşısında eğilmeyen ilkeli duruşunun bir yansımasıdır.¹³¹⁹ Öte yandan İbn Zübeyr, Emevî baskısını dengelemek adına farklı gruplarla ittifak kurmak zorunda kalmıştır. Ancak bu ittifaklar, ahlâki bir birliğe değil siyasi mecburiyetlere dayanıyordu. Nâfi' b. Ezrak liderliğindeki Hâricîler, Muhtâr es-Sekafî ve Harre olayından kaçıp Mekke'ye sığınan gruplarla kurduğu iş birlikleri, Emevîlere karşı ortak bir düşmana karşı geçici bir birlik sağlamak içindi.¹³²⁰ Örneğin Muhtâr'dan destek almak için onun yönetime katılma şartlarını görünüşte kabul etmesi;¹³²¹ fakat sonrasında bu vaatleri yerine getirmemesi,¹³²² siyaset sahnesindeki ahlâki gerilimleri göz önüne sermektedir. Bu durum, siyasette ahlâki tutarlığın sınıandığı kritik bir örnektir. Bu açıdan bakıldığında İbn Zübeyr, idealleri ile reel politik arasında yaşanan çatışmada çoğu zaman idealist bir tutum sergilese de iktidar paylaşımı gibi temel konularda tavizsiz davranmıştır.

Mekke kuşatması sırasında Kâbe'nin mancınıklarla taşlanması,¹³²³ tarihi hafızada sadece Emevî zulmü olarak değil aynı zamanda İbn Zübeyr'in iktidar uğruna kutsal mekânın

¹³¹⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 478; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 98.

¹³¹⁹ Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 252.

¹³²⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 188-190; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 333, 358-361.

¹³²¹ Muhtâr İbn Zübeyr'e önemli konularda kendisine danışılması ve önemli bir yere vali olarak atanması şartıyla biat etmiştir. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 378-379; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 170.

¹³²² İbn Zübeyr başta bu şartları kabul etmemiş; ancak Abbas b. Sehl'in "İtaat ve bağlılığını satın al, duruma bakarsın" tavsiyesi üzerine Muhtâr'ın isteklerini kabul edip ondan biat almıştır. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 575.

¹³²³ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fî hâ mine'l-âsâr*, nşr. Rüşdî es-Sâlih Muhallas, (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983), I: 139-140.

zarar görmesine neden olduğu yönündeki eleştirilerle de anılmıştır.¹³²⁴ Ancak onu savunan yorumlar da mevcuttur. İbn Zübeyr'in Kâbe'nin dokunulmazlığına her zaman riayet ettiği, kutsal mekâna zarar verilmesine şiddetle karşı çıktığı aktarılmıştır.¹³²⁵ Bununla beraber bu trajik olaylardan halkı Emevî yönetimine karşı kıskırtmak için siyaseten faydalandığı da söylenebilir; bu da onun siyasetinde dini hassasiyet ile stratejik aklın birlikte var olduğunu gösterir. Yezîd'in ölümü üzerine kuşatmanın kaldırılması, İbn Zübeyr'e önemli bir siyasi avantaj kazandırsa da Emevî komutanı Husayn b. Numeyr'in “*Gel, birlikte Şam'da iktidarı ele alalım*”¹³²⁶ teklifini reddetmesi ise eleştirilmiştir. Kimi tarihçiler bu durumu stratejik bir fırsatın heba edilmesi olarak görse¹³²⁷ de Husayn'ın Şam'daki konumunu belirten rivayetler¹³²⁸ ile bu rivayetler üzerinden tarafların karşılıklı güven ve samimiyetinin sorgulandığı değerlendirmeler,¹³²⁹ onun temkinli siyasetinin gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu noktada, onun Mekke'den ayrılmama tercihi, dini ve siyasi meşruiyetin Hicaz'da temellenmesi gerektiği düşüncesiyle ilişkilendirilebilir.

İbn Zübeyr halifeliğini ilan ettikten sonra Şam, Irak ve Hicaz üçgeninde yaşanan gelişmeler, onun siyaset ahlakını sınanan başka bir süreci başlatmıştır. Mervân b. Hakem ve Abdülmelik'in sürgün edilmesi,¹³³⁰ ilk etapta Emevî gücünün Hicaz'dan tamamen tasfiyesi gibi görünse de bu karar ileride aleyhine dönmüştür. Onları geri çağırması da bu hatayı telafi edememiştir.¹³³¹ Bilhassa Mervân'ın yeniden güç kazanması ve kendisine itaatini sunan Dahhâk b. Kays'ın öldürülmesi, İbn Zübeyr'in bölgede etkisini kaybetmesine yol açmıştır.¹³³²

İbn Zübeyr, muhalefesinde ahlâki değerleri öncelemeye çalışsa da Muhtâr es-Sekafî ve Haricîlerle ittifakında yaşanan çözümler, uzun vadeli bir birlik inşa edemediğini göstermektedir.¹³³³ Bu başarısızlık, Emevîler karşısında kendi güçlerini tüketmesine ve Abdülmelik b. Mervân'ın elini rahatlatmasına neden olmuştur. Musab b. Zübeyr'in

¹³²⁴ Beydûn, *ed-Devletü 'l-Emevîyye ve 'l-Muârada*, 303; İşş, *ed-Devletü 'l-Ümeviyye*, 206.

¹³²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 292.

¹³²⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 129-130.

¹³²⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 362; Saîd b. Amr'dan aktarılan rivayet hakkında Ahmet Cevdet Paşa'nın yorumu için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II :760.

¹³²⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 191.

¹³²⁹ Hasan, *Târihu'l-İslâmi's-Siyâsi*, I: 338; Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 189-191.

¹³³⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 257.

¹³³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 386.

¹³³² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 656; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, I: 166.

¹³³³ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 502; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 157; 166-167.

ihanete uğraması ve Irak'ın kaybı, İbn Zübeyr'in Hicaz'a sıkışmasına yol açmıştır.¹³³⁴ Bu noktada yaptığı bir konuşmada iktidarı bir emanet olarak gördüğünü ve onu dünya menfaati için istemediğini vurgulaması, muhalefet ahlakının öne çıkan yönlerinden biridir. “*Eğer kaybedersem, zelîl ve hâkir bir kimse gibi ağlamayacağım*”¹³³⁵ sözleri, bu anlayışı özetlemektedir. Sonuçta İbn Zübeyr, Haccâc b. Yusuf'un ordusu karşısında Mekke'de kuşatma altına alınmış, şehrin ve Kâbe'nin mancınıklarla taşlanması,¹³³⁶ halkın ambargo uygulanarak açlığa mahkûm edilmesi,¹³³⁷ siyaset ahlakının değil siyasi zorbalığın bir göstergesi olmuştur. Direnişinin son günlerinde halkın onu terk etmesine¹³³⁸ rağmen annesi Esmâ'nın “*Şerefli bir şekilde öl*”¹³³⁹ nasihatıyla eman tekliflerini reddetmiş ve mal ve makam karşılığında davasından vazgeçmemiş,¹³⁴⁰ sonunda şehit edilmiştir.¹³⁴¹ Onun bu kararlılığı, muhalefet ahlakının en çarpıcı tezahürlerinden biridir. İbn Zübeyr'in ölümü, düşmanları tarafından sevinçle karşılanmışsa¹³⁴² da dost ve düşman nezdinde cesareti ve sadakatiyle anılmıştır. Târik b. Amr gibi bazı kişiler onun cesaretini övmüş,¹³⁴³ cenazesi önünde onun için Allah'tan af dileyen Abdullah b. Ömer, “*O Allah ve Resulünü seven biriydi; ama bu dünyayı biraz fazla önemsedî*”¹³⁴⁴ sözleriyle bir yandan onu övmüş, diğer yandan her insan gibi onun da bazı zaafılara sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Bu yönüyle İbn Zübeyr'in hayatı, siyasi mücadelenin yanında ahlâki sorumluluk ve direnişin örnekliğini taşıyan çok katmanlı bir şahsiyetin tarihi tecrübesidir.

Tüm bu açıklamalardan sonra Abdullah b. Zübeyr'in siyasi serüveni, onu sadece muhalif bir figür değil aynı zamanda hilafet makamına oturmuş bir yönetici olarak da değerlendirilmeye açık bir şahsiyet kılmaktadır. Yezîd b. Muâviye'ye karşı gösterdiği muhalefet, adalet ve meşruiyet ilkelerine dayalı ahlâki bir duruşun tezahürü olarak ortaya çıkmış; ancak iktidarı ele geçirdikten sonra sergilediği bazı uygulamalar, bu ilkelerle

¹³³⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 497; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 87-89, 95.

¹³³⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 103.

¹³³⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 350-351.

¹³³⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 120; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 500.

¹³³⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 349; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 744.

¹³³⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 123; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 352.

¹³⁴⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 127.

¹³⁴¹ Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III: 122.

¹³⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 737.

¹³⁴³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 128.

¹³⁴⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 129; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III: 378.

çelişen yönler taşımıştır. Bu durum onun siyaset ahlakında ilkesel tutarlılık ile uygulamaları arasında yaşanan çatışmayı görünür kılmaktadır.

İbn Zübeyr, muhalefet ederken şûra ilkesine bağlılığı vurgulayarak veliahtlık sistemini gayrimeşru ilan etmiş,¹³⁴⁵ bu tavrıyla Emevî yönetimini dini ve ahlâki meşruiyetten uzak olmakla itham etmiştir. Ne var ki hilafeti ilan ettikten sonra kendisi de şûraya dayalı bir yönetim sistemi kurmamış, kardeşlerinden Ubeydullah b. Zübeyr'i Medine'ye,¹³⁴⁶ Musab b. Zübeyr'i ise Basra'ya vali olarak atamış, böylece idari tasarruflarında ailevi çıkarları önceleyen bir tutum sergilemiştir. Bu uygulamaları Emevîlerin soy merkezli yönetim anlayışına benzerliği nedeniyle eleştirilmiştir.¹³⁴⁷ Üstelik bu yaklaşımı halk nezdinde de fark edilmiş ve Huzâa kabilesinin mevlâsı Ebû Hurra, “*Seni seçmemize ve biat etmemize kadar sabredemedin mi?*”¹³⁴⁸ diyerek onu sert bir şekilde eleştirmek suretiyle söylem ve eylem noktasındaki tutarsızlığına dikkat çekmiştir.

Mali politikalarında da benzer bir çelişki gözlenmiştir. Fakat bu politikasında Emevîler kadar başarılı olamamıştır; hatta rakipleri tarafından cimri ve kibirli olmakla suçlanmıştır.¹³⁴⁹ Bu nedenle Abdülmelik, İbn Zübeyr'in kamu mallarını dağıtmak konusunda başarısız olduğunu belirtmiş ve onun siyasi geleceğinin olmayacağına dikkat çekmiştir.¹³⁵⁰ Öte yandan Emevîleri, kamu mallarını kullanmada yakın çevrelerine ve taraftarlarına imtiyaz sağlayarak İslâmî duyarlılığı gözetmemekle suçlayan İbn Zübeyr de hilafetinde, bazen benzer uygulamalara yönelmiştir. Bilhassa Irak'tan çok miktarda mal geldiği vakit bu malların Abdullah b. Safvân, Cübeyr b. Şeybe, Abdullah b. Mutî gibi kimselerin bulunduğu belli Kureyşliler ve taraftarları arasında paylaştırılması, adil bölüşüm ilkesine aykırı bir görüntü oluşturmuştur.¹³⁵¹ Üstelik bu yöntemin uygulanmasında izlediği siyasetle valilerinin izlediği siyaset çoğu zaman birbiriyle uyuşmamıştır. Valisi Musab'ın Iraklı eşrafı kazanmak için yılda iki kez maaş dağıtma

¹³⁴⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 27; Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 214.

¹³⁴⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 622.

¹³⁴⁷ Hilmi, *el-Hilâfe ve'd-Devle fi'l-Asri'l-Emevî*, 158, 166.

¹³⁴⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V: 373.

¹³⁴⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 228, 509, 721.

¹³⁵⁰ Abdülmelik b. Mervân “*Bu işe benden daha lâyük hiçbir kimse bilmiyorum. Gerçekten İbn Zübeyr uzun uzun namaz kılar, oldukça fazla oruç tutar, ama malı fakir ve yoksullara babasının mirasından veriyormuş gibi dağıtırdı. Cimriliği ile o, yönetici olamaz*” demiştir. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 422; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 744.

¹³⁵¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 150.

politikası,¹³⁵² merkezi yönetimle taşra yönetimi arasındaki uyumsuzluğu gözler önüne sermektedir. Zira Musab'ın cömert ve popülist yaklaşımına karşın İbn Zübeyr'in cimri tutumu, halk nezdinde ikili bir algı yaratmış ve bu durum taraftar kaybına yol açmıştır. Bu bağlamda Hac yapmak için Kûfe'nin ileri gelenleriyle birlikte Mekke'ye gelen Musab'ın Kûfe eşrafını överek getirdiği mallardan onları ödüllendirmesini istemesi üzerine İbn Zübeyr'in, "*Allah'ın malını vermek için Irak'ın kölelerini mi getirdin?*"¹³⁵³ şeklindeki aşağılayıcı ifadeleri, Iraklıların desteğini kaybetmesinde kritik bir dönüm noktası olmuştur. Kûfeli Ebû Hadır el-Esedî'nin "*Biz seni sevdik, sen Şam halkını sevdin*"¹³⁵⁴ sözleri, bu kopuşun toplumsal yansımaları ifade etmektedir. Görüleceği üzere Musab'ın otoriter ama mal ve infak etmede cömert siyasetiyle Şiîlerle arasında bir bağ oluşturarak onları kazanma stratejisi, İbn Zübeyr'in onlara yönelik hatalı siyasi tavrı nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹³⁵⁵ Mevcut bu veriler, İbn Zübeyr'in mali politikalarının, halkın ekonomik beklentilerini ve zaaflarını kendi siyasi amaçları doğrultusunda etkili biçimde yönlendirmekte yetersiz kaldığını göstermektedir.

İbn Zübeyr'in Haşimoğullarıyla ilişkilerde izlediği baskıcı siyaset de muhalefet ahlakı açısından en tartışmalı alanlardan biridir. Hilafetin kendi hakkı olduğuna inanan İbn Zübeyr, Ehl-i Beyt mensuplarının biat etmemelerini gerekçe göstererek onlara karşı zorlayıcı önlemler almış;¹³⁵⁶ hatta onları ölümle tehdit etmiş ve sürgün seçeneği dayatmıştır.¹³⁵⁷ Bu tavır, bir yandan onun meşruiyet algısını zedelemiş, öte yandan Emevîlerin muhaliflere uyguladığı şiddet siyasetini çağrıştıran biçimde algılanmıştır. Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr es-Sekafî'den yardım talep etmesi ve gönderilen birliğin onları himaye altına alması,¹³⁵⁸ hem İbn Zübeyr'in otoritesine hem de halk nezdindeki adalet algısına darbe vurmuştur.

Abdullah b. Zübeyr'in valilik atamalarında isabetli tercihler yapamaması da merkezî otoritenin zayıflamasına ve halk desteğinin aşınmasına yol açmıştır. Oğlu Hamza'nın Basra valiliği örneğinde olduğu gibi tecrübesizlik ve kötü yönetim halkın tepkisini

¹³⁵² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 496.

¹³⁵³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 198-199; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 722.

¹³⁵⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 495-96.

¹³⁵⁵ Rayyis, *Abdülmelik b. Mervân ve'd-Devletü'l-Emevîyye*, 194, 195.

¹³⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 695.

¹³⁵⁷ Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 309; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* IV: 228, 251.

¹³⁵⁸ Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 201, İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 100-106.

çekmiş, şehirden çıkarılan¹³⁵⁹ Hamza'nın şehri terk ederken yanına aldığı malları Medine'ye götürerek emanete teslim etmesi üzerine İbn Zübeyr, "Allah onu uzak etsin. Mervânoğullarına karşı onunla övünmek istedim, ancak o bunu mümkün kılmadı"¹³⁶⁰ diyerek hayal kırıklığını ifade etmiştir. Benzer şekilde Vali Abdullah b. Mutî'nin Irak'ta Ali taraftarlarına yönelik olarak Ömer b. Hattâb ve Osman b. Affân'ın sünnetine uygun yönetim vaadine rağmen Şii'lerin protestolarıyla karşılaşması,¹³⁶¹ İbn Zübeyr'in bölgesel dinamikleri dikkate almadığını göstermektedir. Abdullah b. Mutî'nin Muhtâr'ın şehri ele geçirmesinin ardından kendisine verilen yüz bin dirhemi alıp bölgeden kaçması¹³⁶² ise valilerin sadakat ve ehliyet eksikliği ile merkeze bağlı hareket etmemelerinin birer göstergesidir. Bununla birlikte İbn Zübeyr, Hz. Ömer modeliyle yöneticiler üzerinde denetim kurmaya çalışsa da çoğu zaman başarısız olmuş,¹³⁶³ valilerinin keyfi ve sert uygulamaları toplumsal tepkilere neden olmuştur. Musab b. Zübeyr'in Kûfeli eşrafın baskısıyla Muhtâr'ın esir askerlerini¹³⁶⁴ ve Muhtâr'ın eşi Amre bt. Nu'man'ı Muhtâr hakkında sarfettiği bazı sözler¹³⁶⁵ nedeniyle öldürtmesi bu kapsamda dikkat çeken örneklerdir. Abdullah b. Ömer bu uygulamayı "Müslüman esirlere ihanet"¹³⁶⁶ olarak nitelendirmiş, şair Saîd b. Abdurrahman ise Amre bt. Nu'man'ın öldürülmesi üzerine

"Öldürülür mü haksız yere kuşku çekmez değil muhalif,

Geçti Zübeyr Ailesi intikam'da bizi hep"¹³⁶⁷

dizeleriyle toplumsal eleştiriyi yansıtmıştır. Musab'ın, "Benim lakabım 'kasaptır', bilirsiniz"¹³⁶⁸ ifadesi ise Vali Ziyâd b. Ebîh'in otoriter mirasını hatırlatmıştır.

Abdullah b. Zübeyr de dönemin diğer siyasi aktörleri gibi dini söylemi, taraftarlarını bir arada tutmak ve rakiplerini etkisizleştirmek amacıyla araçsallaştırmıştır. Emevîleri dini ilkelerden sapmakla itham etmiş,¹³⁶⁹ Yezîd'e karşı Hüseyin'in şahadetini siyasi

¹³⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 695.

¹³⁶⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 434-35.

¹³⁶¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 383.

¹³⁶² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 32; İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, II: 237.

¹³⁶³ Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, 213.

¹³⁶⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 442-443; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 721-722.

¹³⁶⁵ Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 443; Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 309.

¹³⁶⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 441; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 445.

¹³⁶⁷ Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 284.

¹³⁶⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI: 389, 429; Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III: 112.

¹³⁶⁹ Abdullah b. Zübeyr'in Emevîlerle ilgili bazı sözleri şu şekildedir: "Beni Ümeyye'nin köleleri hilafete hâkim oldu"; "Beni Ümeyye, Allah'ın kullarını köleleştirdi, Allah'ın beldelerini sahiplenerek mülk edindi"; "Beni Ümeyye'nin şarap içtiğini, namazları terk ettiğini görmüyor musunuz?"; "Emevîler

meşruiyetin temeli olarak öne çıkarmıştır.¹³⁷⁰ Fakat bu söylem zaman zaman İslâm'ın "kusurları örtme" ilkesiyle çelişmiş¹³⁷¹ ve uygulamada etik sorunlar içermiştir. Onun bu yaklaşımı, dini istismardan ziyade dönemin sert rekabet koşullarında bir siyasi savunma refleksi olarak da okunabilir. Bununla birlikte güçlü dini motivasyonuna rağmen¹³⁷² İbn Zübeyr'in siyasi basireti zayıf kalmış, Yezîd sonrası oluşan otorite boşluğunu değerlendirememiştir. Coğrafi, ekonomik ve askerî açıdan stratejik olan Irak'ı ihmal ederek dezavantajlı Hicaz'ı merkez edinmiş, böylece hem lojistik hem de yönetim gücünü sınırlamıştır.¹³⁷³ Emevîlerin yeniden örgütlenmesini engelleyecek adımlar atmaktan kaçınarak yerel destekçilere aşırı güvenmesi ise siyasi kırılganlığını artırmıştır.¹³⁷⁴ Nihayetinde dini söylemi meşruiyet aracı olarak kullanma çabası ile stratejik yetersizliklerinin kesişimi, İbn Zübeyr'in hilafet mücadelesinin çöküşüne zemin hazırlamış ve bu çöküş, Emevîlerin Abdülmelik döneminde devleti yeniden inşa etmelerinin önünü açmıştır.

4.2.4. Harre Vakasında Medinelilerin Muhalefeti

İslâm tarihinde siyasi otorite ile toplum arasındaki ilişki, adalet, ahlâk ve dini değerler temelinde şekillenmiştir. Bu çerçevede Medinelilerin Yezîd b. Muâviye yönetimine karşı gerçekleştirdiği isyan ve akabinde yaşanan Harre Olayı (63/683), muhalefet ahlâkı açısından kayda değer bir örnek teşkil eder. Dini, siyasi, ekonomik ve toplumsal gerekçelerle ortaya konan bu başkaldırı, halkın zalim gördüğü bir yönetime karşı nasıl bir duruş sergilediğini, iktidarın ise bu muhalefete hangi yöntemlerle karşılık verdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Medineliler, Emevî iktidarını İslâm'ın adalet ve hakkaniyet ilkelerinden sapmakla itham etmiş; ancak sergiledikleri bu ahlâki duruş, stratejik hatalar ve liderlik zafiyetleri sebebiyle ağır bir askerî müdahaleyle bastırılmıştır. Bu nedenle Harre hadisesi, yalnızca bir siyasi isyan olarak değil aynı zamanda muhalefetin etik sınırları, meşruiyet zemini ve yönetime karşı duruşun sorumluluğu açısından da değerlendirilmelidir.

Allah'ın kitabını bir tarafa attı, dinlerini dünyaları karşılığında sattı." Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 448-450; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 729.

¹³⁷⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 478-479; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 101.

¹³⁷¹ Nûr 24/19.

¹³⁷² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, I: 335; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 531-534.

¹³⁷³ Hasan, *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsi*, I: 338.

¹³⁷⁴ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 99.

Medinelilerin isyanının arka planında, İslâm'ın ilk dönemlerinde oynadıkları merkezi rol ve bu role dayalı tarihi-dini statülerinin zedelenmesi yatmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'yi İslâm'ın kalbi haline getirmesi ve Râşid Halifeler döneminde şehrin siyasi merkez oluşu, Medinelilerde İslâm'ın koruyucusu olma bilincini pekiştirmiştir. Ancak Muâviye'nin hilafeti babadan oğula geçen bir saltanata dönüştürmesi ve toplum tarafından dini ve ahlâki nitelikleri tartışmalı bulunan Yezîd'i veliaht tayin etmesi, bu şuurla çelişmiş ve ciddi tepkilere yol açmıştır.¹³⁷⁵ Bu tepkiler, özellikle Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr gibi isimlerin muhalefetinden etkilenen Medine halkının Emevî yönetimine karşı duyduğu rahatsızlıkla birleşmiştir.¹³⁷⁶ Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, bu huzursuzluğu daha da derinleştirmiştir.¹³⁷⁷ Öte yandan hilâfet merkezinin önce Kûfe'ye ardından Şam'a taşınmasıyla Medine, siyasi etkinliğini yitirmiş, bu kayıp bilhassa Hicaz bölgesinin zenginlerini ekonomik olarak zora sokmuştur.¹³⁷⁸ İktidarın uyguladığı baskıcı yönetim anlayışı, kötü ekonomi politikaları ve sürekli artan mali yükümlülükler halkı, arazilerini ederinin çok altında satarak geçinmeye zorlamış, bu topraklar çoğu zaman Emevî ailesinin özel mülküne dönüşmüştür.¹³⁷⁹ Devlet imkânlarının kamu yararı yerine hanedan menfaatine kullanılmasına tepki gösteren Medineliler, bu durumu adaletsizlik ve emanete riayet etme ilkesine aykırılık olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim İbn Meysa'nın Muâviye döneminde Harre bölgesine dair bir arazinin geri idaesine yönelik talebinin reddedilmesi, halkın mülkiyet hakkının nasıl ihlal edildiğini göstermektedir.¹³⁸⁰ Yezîd döneminde de Muhacir ve Ensar'dan oluşan bir heyet, Medine Valisi Osman b. Muhammed'e başvurarak mülklerinin geri verilmesini ve maaş adaletsizliğinin giderilmesini talep etmiş; ancak bu talepler önce vali tarafından sert biçimde reddedilmiş, ardından Yezîd tarafından tehditkâr bir tavırla karşılanmıştır.¹³⁸¹ Ekonomik şartların kötüleşmesi, temel ihtiyaçlara erişimde zorluklar, Şam'la kıyaslandığında yüksek fiyatlar ve maaşların düşürülmesi, kıtlık ve vergi yükünün

¹³⁷⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 614.

¹³⁷⁶ M. Bahaüddin Varol, "Harre Vakası", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 7 (1997): 516.

¹³⁷⁷ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, 310-11.

¹³⁷⁸ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 68.

¹³⁷⁹ Meir Jacob Kister, "Harre Vakası (Bazı Soyo-Ekonomik Tespitler)", ed. M. Rosen, çev. Ünal Kılıç, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2000): 316.

¹³⁸⁰ Muaviye'nin bu araziden yıllık yüz altmış bin vesk mahsul elde ettiği bildirilmektedir. bkz. Cengiz Kalllek, "Vesk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2013), 43: 70.

¹³⁸¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 230-231.

artması gibi etkenler, Medinelilerin yaşam koşullarını daha da zorlaştırmıştır. Üstelik sahipsiz (savâfi) topraklardan vergi alınması için gönderilen tahsildarların tutumları ve alınan zorunlu vergiler, halkta büyük bir huzursuzluk yaratmıştır.¹³⁸² Görüleceği üzere kaynaklarda isyanın gerekçeleri iki ana ekseninde toplanmaktadır: İlki, Emevîlerin halkı ekonomik baskı altına alarak topraklarını düşük fiyatlarla satın alması ve onları iktidara bağımlı hale getirmesidir. Her ne kadar bu mülklerin zorla değil satılarak edinildiği belirtilse de süreç, ahlâki ve dini ilkelerle bağdaşmayan, fırsatçı ve gayri meşru bir siyaset anlayışını yansıtmaktadır. İkinci gerekçe ise Yezîd'in dini ve ahlâki ehliyetten yoksun bir yönetici olmasıdır. Fakat isyanın yalnızca bir şahsa yönelik hoşnutsuzlukla açıklanması eksik bir okuma olur; zira Medinelilerin muhalefeti, aynı zamanda adalet, mülkiyet hakkı, kamu menfaati ve siyasi emanet gibi ilkelerin ihlaline karşı gösterilen bir direniştir.

Medinelilerin Yezîd b. Muâviye'ye karşı başkaldırısı, Emevîlerin İbn Zübeyr ile meşgul olduğu bir dönemde gelişmiş, siyasi boşluktan faydalanma çabasıyla ahlâki gerekçelere dayalı bir muhalefet hareketine dönüşmüştür. Yezîd, önceki valinin sert tutumunu dengelemek amacıyla Osman b. Muhammed'i tayin etmiş; lâkin bu yeni yönetici halkın güvenini kazanamayınca muhalefet hız kazanmıştır.¹³⁸³ Medinelilerin oluşturduğu heyetin Şam'a giderek Yezîd'le görüşmesi, başlangıçta diplomatik bir çözüm arayışını yansıtsa da dönüşlerinde halifeye yönelik sert ithamlarla sonuçlanmış ve toplumsal meşruiyet zemininde bir isyana dönüşmüştür.¹³⁸⁴ Abdullah b. Hanzele'nin Yezîd'in şarap içtiği, namaz kılmadığı ve yakın hısımlarıyla nikâh kıydığı¹³⁸⁵ gibi ağır ithamlarla halkı kışkırtması, muhalefetin dini-ahlâki kaygılardan beslendiğini göstermektedir. Bu süreçte Abdullah b. Ömer ve İbnü'l-Hanefiyye gibi bazı önde gelen sahabe ve tâbiînin isyana katılmaması dikkat çekicidir. Onlar, fitneden kaçınma ilkesini benimseyerek hem yönetimin zulmüne hem de muhalefetin şiddet içeren yönelimine karşı mesafeli durmuşlardır. Abdullah b. Ömer ailesini toplayarak onlara Hz. Peygamber'in “*Kıyamet günü her ihanet eden için bir bayrak dikilir*”¹³⁸⁶ hadisini hatırlatmış, Yezîd'e Allah ve Resûlü'nün (s.a.v) biatiyle bağlı olduklarını belirterek olaylardan uzak durmalarını

¹³⁸² İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, 198; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Harre Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16: 240.

¹³⁸³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 98-100.

¹³⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 101-102.

¹³⁸⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 70.

¹³⁸⁶ Buhârî, “Fiten”, 21.

öğütlemiştir. İbnü'l Hanefiyye de Medinelilerin Yezîd'i fasıklık ve içki içmekle suçlamalarına karşı, daha önce Yezîd'in yanında bulunduğunu ve bu tür davranışlarına şahit olmadığını söyleyerek isyana katılmayı reddetmiştir.¹³⁸⁷ Bu farklı duruşlar, muhalefet ahlakının da yekpare olmadığını, her bir aktörün kendi ahlâki ilkeleri doğrultusunda tutum geliştirdiğini ortaya koymaktadır. İsyanın bastırılması sürecinde Müslim b. Ukbe komutasındaki Şam ordusunun Medine'ye yönelik uygulamaları ise siyaset ahlakının bir diğer yüzünü açığa çıkarmıştır. Şehre girildikten sonra gerçekleştiği aktarılan katliam,¹³⁸⁸ yağma¹³⁸⁹ ve zorla biat uygulamaları,¹³⁹⁰ yönetimin gücü meşru sınırlar içinde kullanma yükümlülüğünü ihlal ettiğini göstermektedir. Müslim b. Ukbe'nin ölmeden önceki “*en hayırlı amelim Medinelileri öldürmekti*”¹³⁹¹ sözleri, şiddetin meşru bir araç olarak içselleştirildiğini yansıtırken siyasi iktidarın ahlâki meşruiyetini nasıl yitirdiğini de açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan bazı kaynakların bu olayları abartılı biçimde aktarması,¹³⁹² tarihi verilerin ihtiyatla yorumlanması gerektiğine işaret eder.¹³⁹³ Fakat tüm ihtilaflı rivayetlere rağmen Harre Olayı, halkın adalet talebinin şiddetle bastırılmasının siyasi ahlak açısından nasıl ağır sonuçlara yol açtığını gösteren çarpıcı bir örnektir.

Medinelilerin Yezîd yönetimine karşı başlattığı isyan, yalnızca bir dini başkaldırı değil siyasi, ekonomik ve sosyal gerekçelerin iç içe geçtiği çok boyutlu bir hareket olarak değerlendirilmelidir. Liderlikteki dağınıklık, Abdullah b. Hanzale ve Abdullah b. Mutî'nin etrafında bölünmüş bir muhalefet oluşmasına neden olmuş,¹³⁹⁴ önde gelen bazı şahsiyetlerin tarafsız kalması da isyanın isyanın birleştirici bir güç oluşturmaktan uzak kaldığını göstermiştir. Bu durum, Medinelilerin muhalefetini hem stratejik hem de ahlâki açıdan zaafa uğratmıştır. Öte yandan isyanın dini gerekçelerle temellendirilmesine¹³⁹⁵ rağmen daha önce benzer gerekçelerle kıyam eden Hz. Hüseyin'e açık destek verilmemesi ve Muâviye döneminde Yezîd'in veliahtlığına karşı yeterince güçlü bir

¹³⁸⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, III: 470, 471; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 623, 631-632.

¹³⁸⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 481-483.

¹³⁸⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I: 172-174; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V: 350.

¹³⁹⁰ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 183.

¹³⁹¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 498.

¹³⁹² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II: 353.

¹³⁹³ İbrâhim Beydûn, *el-Hicâz ve'd-Devletü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1995), 281.

¹³⁹⁴ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 260; İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, IV: 381.

¹³⁹⁵ Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 167.

muhalefet sergilenmemesi de Medinelilerin muhalefeti noktasında bir çelişki doğurmuştur. Nitekim bu durum isyanda dini gerekçeden daha çok siyasi ve ekonomik nedenlerin belirleyici olduğu şeklinde bir algıyı öne çıkarmaktadır.¹³⁹⁶ Bu bağlamda Medineli heyetin, Yezîd'den yüklü ihsanlar almasına rağmen dönüşte onu halk nezdinde ağır şekilde mahkûm etmesi, muhalefetlerinin ahlâki meşruiyetini tartışmalı hâlde getirmiştir. Özellikle Abdullah b. Hanzale'nin aldığı bağışlar nedeniyle sorgulanması bunu doğrulamaktadır. Abdullah bu parayı savaş hazırlığı için veya zor durumda olduğu için aldığını belirtse de Yezîd'in ihsanlarını kabul ettiği hâlde ona karşı insanları kışkırtması, siyasi ve ahlâki açıdan tartışmalı bir tutumdur.¹³⁹⁷ Yezîd'in ise muhalefeti maddi hediyelerle etkisizleştirmeye çalışması, yalnızca siyasi etiğe aykırı bir tutum değil aynı zamanda ciddi bir stratejik hatadır. Zira muhalefetin temel talepleri geçirildiği gibi halkın tepkisi derinleşmiştir. Bu noktada Yezîd'in babası Muâviye'nin Hicaz halkına karşı ılımlı olma tavsiyesini göz ardı ederek sert politikaları tercih etmesi dikkat çekicidir.¹³⁹⁸ Başlangıçta uzlaşma arayışında görünse de bu yolda ısrarcı olmamış, nihayetinde siyasi çözüm imkânlarını tüketerek isyanı şiddet yoluyla bastırma yolunu seçmiştir.

Harre Olayı bağlamında Mervân b. Hakem ile oğlu Abdülmelik'in tutumu da siyaset ahlakı açısından eleştiriye açıktır. Abdülmelik'in, Yezîd'in Medine ve Mekke'ye ordu sevkine “*Keşke gök yerin üzerine parçalanıp düşüverse*”¹³⁹⁹ şeklinde tepki göstermesi, ardından Şam ordusuna istihbarat sağlaması ve fiilen rehberlik etmesi¹⁴⁰⁰ tutarsız bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Mervân'ın, Müslim b. Ukbe ile görüşmeye oğlunu göndermesi ve “*Onu görmek, beni görmek gibidir*”¹⁴⁰¹ demesi, süreci perde arkasından yönettiğini göstermektedir. Buna karşın Medineli liderler öldürüldüğünde mersiye yazması,¹⁴⁰² siyaset ahlakı bağlamında oldukça düşündürücüdür. Fakat Müslim'in zulmünün beklenenden fazla olması karşısında Mervân'ın şaşkınlık yaşadığı ve Medinelilerden özür dilediği, bu yüzden Medinelilerin ona lanet ettiği de rivayet

¹³⁹⁶ Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 144.

¹³⁹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 362.

¹³⁹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 374.

¹³⁹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 111-112.

¹⁴⁰⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 618.

¹⁴⁰¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 112.

¹⁴⁰² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 237.

edilmektedir.¹⁴⁰³ Öte yandan isyanın bastırılma sürecinde Abdülmelik aktif rol üstlenmiş, Mervân ise stratejik hesaplarla hareket etmiştir. Zira Şam ordusunun Medinelileri cezalandırmak amacıyla geldiği ortadayken her ikisi de yalnızca Medine'den sürgün edilmenin intikamını almakla kalmamış, aynı zamanda siyasi çıkarlarını da gözetmişlerdir. Zira olay sonrasında artık Hicaz'da tutunamayacaklarını fark eden Mervân ve Abdülmelik, uzun vadede Şam merkezli Emevî yönetiminde bir konum elde etme stratejisini benimsemiş olmalıdır. Nitekim Müslim b. Ukbe'nin Yezîd'e yazdığı mektupta Mervân ve Abdülmelik'e teşekkür etmesi,¹⁴⁰⁴ bu desteğin bilinçli bir tercihe dayandığını ortaya koymaktadır. İbn Sa'd' da naklettiği bir rivayette her ikisinin Müslim b. Ukbe'ye destek vermelerinin temel amacının Medinelilerin devleti ele geçirmelerini önlemek olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁴⁰⁵ Neticede Mervân ve oğlu Abdülmelik'in Şam ordusuna verdikleri destek, Harre Olayı'nda Medinelilerin uğradığı kıyım dolaylı olarak zemin hazırlamıştır. Bu tutumun siyaset ahlakı çerçevesinde iyi niyetle açıklanması güçtür. Bilhassa Abdülmelik'in Medinelilere yönelik olumsuz yaklaşımı, Ümeyyeoğullarının Medine'den sürgün edilmeleri ve Hz. Osman'ın şehadetiyle ilişkili tarihi arka plana dayanmaktadır. Nitekim halife olduktan sonra Medinelilere hitaben söylediği, “*Siz Harre gününü hatırladığınız için bizi sevmeyeceksiniz; biz de Osman'ın öldürülmesini unutmadık*”¹⁴⁰⁶ ifadesi, Harre Vakası'nın yalnızca bir isyanın bastırılmasıyla sınırlı kalmayıp, geçmişe dair hesaplaşmalarla ve intikam duygularıyla şekillenen bir siyasi mücadele olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Harre vakası yalnızca bir toplumsal ayaklanma değil aynı zamanda muhalefet ahlakı, iktidar stratejileri ve dini-siyasi sorumlulukların çatıştığı bir dönüm noktası olarak İslâm siyasi tarihinde kalıcı izler bırakan bir olaydır.

4.2.5. Mevâlî Toplumun Muhalefeti

Emevîler döneminde siyasi iktidara karşı gelişen muhalefet hareketleri arasında mevâlînin tutumu, adalet ve eşitlik ilkeleri açısından ayrı bir öneme sahiptir. Fetihler sonrası Müslüman olan ve Arap olmayan topluluklardan oluşan mevâlî zümresi,¹⁴⁰⁷ Hz.

¹⁴⁰³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 230.

¹⁴⁰⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 222.

¹⁴⁰⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 223.

¹⁴⁰⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VII: 214.

¹⁴⁰⁷ İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 424.

Peygamber'in inşa ettiği eşitlikçi toplum idealinden uzaklaştığını düşünerek Emevî idaresine yönelik ahlâki temelli bir eleştiri geliştirmiştir.¹⁴⁰⁸ Bu bağlamda mevâlînin muhalefeti, yalnızca dışlanmışlık hissinin değil aynı zamanda İslâm'ın evrensel adalet ve kardeşlik ilkelerinin ihlaline karşı gelişen bir duruşun ürünüdür. Fakat Emevî yönetiminin mevâlî politikası değerlendirilirken tek taraflı bakış açısından kaçınılmalıdır. Zira Emevî Devleti kurucu unsur Arap toplumuna dayanmaktadır; fakat fetihlerle farklı milletleri de kapsamıştır. Bu bağlamda yöneticilerin çoğunlukla Araplardan oluşması ve kurumların Arap kültürüne göre şekillenmesi tarihi olarak doğal bir akışın sonucudur. Dolayısıyla divanların kurulması, para basımı ve Arapçanın geliştirilmesi gibi adımlar ayrımcılıktan ziyade kurumsallaşma sürecinin parçası olarak görülmelidir.¹⁴⁰⁹ Bu nedenle Emevîlerin mevâlî politikası ve mevâlînin iktidara karşı muhalif tavrı dini, siyasi, sosyal-ekonomik açıdan çok yönlü olarak ele analiz edilmelidir.

Kaynaklarda mevâlîye yönelik sistematik ayrımcılıktan söz edilmekle birlikte bu uygulamaların tüm Emevî yönetimlerini kapsayan kesin bir politika olup olmadığı tartışmalıdır. Zira bazı rivayetlerde mevâlîye karşı zaman zaman hoşgörülü davranıldığı ve yönetime dahil edildikleri görülmektedir.¹⁴¹⁰ Yine de Müslüman mevâlînin eşit vatandaşlık haklarından mahrum bırakılması, onların siyasi bilincini ve muhalefet stratejisini belirlemiştir.¹⁴¹¹ Bu muhalefet, yalnızca siyasi baskıya değil aynı zamanda dinin ahlâki özünün zedelenmesine karşı gelişen bir vicdan hareketi olarak görülmelidir. Adaletin gözetilmemesi, Araplara tanınan kamu ve vergi ayrıcalıkları, sosyal hayattaki aşağılayıcı tutumlar, mevâlîyi muhalefete sevk eden başlıca nedenlerdir. Bu bağlamda mevâlî, Emevîlerin adalet ilkesine aykırı uygulamalarına diğer muhalifler gibi tepki göstermiş; ancak bu tepki zamanla daha sürekli ve sistemli bir muhalefete dönüşmüştür.

Emevîler döneminde mevâlînin siyasi statüsü, farklı bakış açılarına konu olmuştur. Bu çerçevede iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci görüş, mevâlînin halifelik dışındaki pek çok devlet görevinde yer aldığını, dolayısıyla Emevîlerin bu kesime karşı sistematik

¹⁴⁰⁸ Vecdi Akyüz, "Asr-ı Saadette Kölelik ve Cariyelik," içinde *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, c. 1 (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 505.

¹⁴⁰⁹ Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 203; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, 60.

¹⁴¹⁰ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 42.

¹⁴¹¹ Gerlof, *es-Saytaratü'l-Arabiyye ve't-Teşeyyu' ve'l-Mu'tekadâtü'l-Mehdiyye*, 222.

bir ayrımcılık politikası izlemediğini ileri sürmektedir.¹⁴¹² Bu yaklaşıma göre mevâlî, devletin ihtiyaç duyduğu sahalarda istihdam edilmiş; ancak Arap nüfusun yoğun olduğu bölgelere vali olarak atanmadıkları için bu görevlerde görünür olmamışlardır.¹⁴¹³ Mevâlinin yalnızca kendi bölgelerinde idareci tayin edilmesi ise bir dışlama değil idarî bir zorunluluk olarak yorumlanmaktadır.¹⁴¹⁴ Bu bağlamda Emevîlerin mevâlîye karşı takındığı tavır, bazı dönemsel ve coğrafi koşullara bağlı olarak şekillenmiş, dolayısıyla tek tip bir siyaset anlayışıyla açıklanamayacak bir çeşitlilik arz etmiştir. Şahin'in de vurguladığı üzere mevâlinin Emevî dönemindeki kazanımları mutlak bir dışlanmışlıkla değil kısmi katılım ve sınırlı temsil ile tanımlanabilir. Nitekim Abbâsî döneminde elde ettikleri yüksek mevkilere kıyasla Emevîler devrindeki rollerinin daha sınırlı kalması bu gerçeği yansıtmaktadır.¹⁴¹⁵ Ancak bu durum mevâlinin siyasete katılımında tam bir eşitlik sağlandığı anlamına gelmemektedir. Bilhassa kamu görevlerinde soy esasına dayalı tercihlerin sürdürülmesi siyasetin ahlâkî meşruiyetini sorgulanır kılmıştır.

Mevâlîye ilişkin ikinci yaklaşım, onların Emevî yönetimi tarafından idari ve siyasi alanlardan büyük ölçüde dışlandığını ileri sürmektedir. Bu görüşe göre her ne kadar Emevîler mali işlerde özellikle İranlı dihanların tecrübelerinden yararlanmışlarsa da bu katkı daha çok haracın toplanmasıyla sınırlı kalmış, mevâlîye etkin idari yetkiler verilmemiştir.¹⁴¹⁶ Uygulamada karşılık bulmayan teorik eşitlik söylemi, ülkenin diğer bölgelerinde ama bilhassa Horasan bölgesindeki Fars kökenli Müslümanlarda derin bir adaletsizlik duygusu oluşturmuş; bu da onları Emevî karşıtı isyanlara destek vermeye yöneltmiştir.¹⁴¹⁷ Gerçekte mevâlî, İslâm hukukuna göre Araplarla eşit haklara sahip olsalar da Emevî uygulamaları bu prensibi ihlâl etmiş ve Arapları aristokrasî şeklinde beliren bir yönetici sınıf konumuna taşımıştır.¹⁴¹⁸ Arapların düşük vergi oranlarından ve çeşitli ayrıcalıklardan faydalanması, kamu otoritesinin adalet ilkesinden uzaklaştığını ve siyasi meşruiyetin zedelendiğini göstermektedir. Bu durum yalnızca toplumsal barışı değil siyasi ahlakı da sarsmış, neticede İslâm'ın asabiyete karşı geliştirdiği ilkeler göz

¹⁴¹² Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 59-62; Hammaş, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü", 179.

¹⁴¹³ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 92.

¹⁴¹⁴ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 128.

¹⁴¹⁵ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 100.

¹⁴¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 243; Hasan, *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî*, II: 250.

¹⁴¹⁷ Hasan, *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî*, II: 298.

¹⁴¹⁸ H. U. Rahman, *İslâm Tarihi Kronolojisi: 570-1000*, çev. Abidin Büyükköse (İstanbul: Birleşik Yay., 1995), 139.

ardı edilerek kabilecilik yeniden siyasi yapının temeline yerleştirilmiştir.¹⁴¹⁹ Bu bağlamda mevâlinin muhalefeti, yalnızca ötekileştirilme politikalarına karşı bir tepki değil aynı zamanda İslâm'ın evrensel eşitlik ve adalet ilkelerinin ihlâline karşı gelişen bir ahlâki itiraz olarak okunmalıdır.

Emevî yönetiminin mevâlîye yönelik mali politikaları, siyaset ahlakı açısından yoğun biçimde eleştirilmiştir. Müslüman olmalarına rağmen mevâlinin cizye ve haraç gibi gayrimüslimlere mahsus vergilere tâbi tutulmaları, adalet ve eşitlik ilkeleriyle açıkça çelişmiştir.¹⁴²⁰ Bu uygulamalar, Emevîlerin sistematik bir ayrımcılık politikası izleyip izlemediği tartışmalarını gündeme getirmiştir. Bir görüş, bu ayrımcılığı bilinçli bir devlet politikası olarak görürken¹⁴²¹ diğer görüş, uygulamaların yerel yöneticilerin keyfi tasarruflarıyla sınırlı olduğunu savunur.¹⁴²² Özellikle Haccâc b. Yûsuf döneminde mevâlîye cizye uygulanması, Emevî siyasetinde mali adaletin tartışmalı hâle gelmesine neden olmuştur. Haccâc'ın bazı kimselerin samimi olmadan Müslüman olduklarını düşündüğü ve bu nedenle vergiden muaf tutulmalarını reddettiği aktarılmıştır.¹⁴²³ Bu örnek, bazı yorumculara göre ayrımcı bir tutum değil mali düzenlemeler adına alınmış bir tedbirdir.¹⁴²⁴ Ancak rivayetlerin çoğu, bu uygulamanın hem keyfî hem de adaletsiz olduğunu ortaya koyar. Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in bu duruma müdahale ederek Müslüman mevâlinin cizyeden muaf tutulmasını valilerine emretmesi, önceki uygulamaların ahlâki meşruiyetini sorgulanır hâle getirmiştir.¹⁴²⁵ Onun ölümünden sonra bu adil uygulamaların terk edilmesi, Emevî iktidarının mali politikasındaki tutarsızlıkları ve siyasi çıkar merkezli yaklaşımını gözler önüne sermiştir.¹⁴²⁶ Yine bu kapsamda mevâlîye yönelik maaş ve sosyal yardımların kesilmesi, ekonomik yaptırımların bir ceza mekanizmasına dönüştüğünü göstermektedir. Mevâlinin savaşıyla yaya olarak gönderilmesi, kahramanlıklarının küçümsenmesi ve askerî maaş listelerine alınmamaları,

¹⁴¹⁹ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 237.

¹⁴²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 465.

¹⁴²¹ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 115; Harbutlî, *Târîhu'l-Irak fi Zilli'l-Hukmi'l-Emevî*, 158.

¹⁴²² Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 223, 270.

¹⁴²³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 381.

¹⁴²⁴ Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 49; Mikdad, *el-Mevâlî ve Nizâmü'l-Velâ*, 239.

¹⁴²⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII:146; Ziyaüddin Rayyis, *el-Harac ve'n-Nuzumü'l-Mâlîyye fi'd-Devleti'l-İslâmîyye* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969), 285; Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 224.

¹⁴²⁶ İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy 13 (2002): 72.

onlara yönelik yapısal dışlayıcılığın başka boyutlarını yansıtmaktadır.¹⁴²⁷ Her ne kadar bazı dönemlerde maaşlar artırılmış olsa da bu artışlar, Araplarla eşitlik sağlamaktan uzak kalmıştır.¹⁴²⁸ Dolayısıyla ekonomik uygulamaların sadece sosyal destek değil aynı zamanda siyasi sadakat mekanizması ve muhalefeti bastırma aracı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ömer b. Abdülazîz ve Muhtâr b. Ubeyd'in mevâlî ile Arapları fey ve maaş gelirlerinde eşitleme çabaları, dönemin nadir adalet örnekleri arasında yer almakla birlikte Arap asabiyetine dayanan yönetim anlayışı nedeniyle geniş kabul görmemiştir.¹⁴²⁹ Bu durum Emevî iktidarında ekonomik adaletin yalnızca istisnai liderlerle sınırlı kaldığını, kurumsal yapıda kalıcı olarak yerleşmediğini göstermektedir.

Emevîlere yöneltilen başlıca eleştirilerden biri de sosyal politikalarda mevâlîye yönelik ayrımcı ve aşağılayıcı tutumlara yer verilmesidir. Arapların, Müslüman olmalarına rağmen asabiyetin etkisiyle diğer milletlere karşı korumacı bir tutum sergilemeleri, toplumda sosyal eşitliğe aykırı bir zihniyetin kökleşmesine yol açmış, bu da mevâlîye yönelik baskıcı ve onur kırıcı tutumların gelişmesine neden olmuştur. Arapların “*Onları kölelikten kurtarıp imana erdirdik, bu yeterlidir*”¹⁴³⁰ şeklindeki küçümseyici ifadeleri, bu zihniyetin açık bir yansımasıdır. Aynı şekilde mevâlînin imamlık yapmasına sıcak bakılmaması, dini bağlılıklarına duyulan güvensizlik ve yetersizlik ile açıklanmıştır.¹⁴³¹ Bazı Araplar, mevâlînin arkasında namaz kılmayı reddetmiş, bu anlayış bazen dindar çevrelerde bile karşılık bulmuştur.¹⁴³² Bununla birlikte Haccâc b. Yûsuf'un Saîd b. Cübeyr'i Kûfe'de, Hâlid b. Abdullah'ın ise Bilâl b. Ebî Bekre'yi Basra'da imamlığa tayin etmesi, Emevî coğrafyasında her yerde geçerli olan tek tip bir dışlama politikasının uygulanmadığını göstermektedir.¹⁴³³ Ancak sosyal ayırım yalnızca ibadetle sınırlı kalmamış, Arapların mevâlî ile yan yana yürümemeleri ve onları “abd” ve “rakîk” (köle, esir) gibi küçük düşürücü sıfatlarla anmaları,¹⁴³⁴ Arap kızları ile evliliklerde dışlamaları ve bu tür evliliklerin toplumda hoş karşılanmayıp ahlâki bir eksiklik olarak

¹⁴²⁷ Belâzürî, *Fütûhü'l-Büldân*, 101; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 145, 236.

¹⁴²⁸ Maaş ödemelerinin Muâviye döneminde ayda on beş, Abdülmelik zamanında yirmi, Süleyman devrinde yirmi beş, Hişâm döneminde ise otuz dirheme çıkarıldığı rivayet edilir. Bkz. İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdul-Ferîd*, IV: 40; Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 198.

¹⁴²⁹ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruha*, 94; İbn Haldûn, *fî Haberi men Gaber*, III: 32; Mikdad, *l-Mevâlî ve Nizâmü'l-Velâ*, 237; Rayyis, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 70.

¹⁴³⁰ İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdul-Ferîd*, III: 360.

¹⁴³¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 488-89.

¹⁴³² İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdul-Ferîd*, III: 326.

¹⁴³³ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 65.

¹⁴³⁴ Atçeken, “Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”, 66, 88.

değerlendirilmesi¹⁴³⁵ gibi uygulamalarda bulunmaları, eşitlik ilkesinin ciddi biçimde zedelendiğini ortaya koymuştur. İlmiyle tanınan Sudan asıllı Saîd b. Cübeyr'in kadı tayini bile tepkiyle karşılanmış,¹⁴³⁶ bu olay mevâlînin toplumsal kabule dair ciddi engellerle karşılaştığını ortaya koymuştur. Nitekim Emevîler döneminde mevâlî, siyasi ve sosyal düzeyde ayrımcılığa uğramış, bu durum muhalefet ahlakı açısından haklı bir direniş zemini oluşturmuştur.

Sonuç olarak Emevî yönetiminin mevâlîye karşı genel olarak dışlayıcı ve ayrımcı bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımın temelinde, Arap asabiyetine dayalı üstünlük anlayışı ve devletin kurucu unsuru Arapların imtiyazlarını muhafaza etme arzusu yatmaktadır. Bu durum, İslâm'ın evrensel eşitlik ilkesine aykırı bir toplumsal yapı ortaya çıkarmış, Müslüman olmalarına rağmen ikinci sınıf muamele gören mevâlîde adalet arayışını ve kimlik bilincini güçlendirmiştir.¹⁴³⁷ Bu bilinç, zamanla Şuûbiyye hareketi etrafında sistematik bir muhalefete dönüşmüş¹⁴³⁸ ve bu hareket sosyal dışlanmanın doğrudan bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴³⁹ Sosyal olarak dışlanan mevâlî ise bu duyguyla iktidara muhalefet eden gruplara katılmış ve çeşitli isyan hareketlerine doğrudan ya da dolaylı biçimde destek vermiştir.¹⁴⁴⁰ Öte yandan siyasi ve idari alanda yeterince temsil edilmeyen mevâlî, muhalefet ahlakı bağlamında iktidarın ayrımcı uygulamalarına karşı ilmi ve ticari alanlarda varlık göstermeyi seçmiştir.¹⁴⁴¹ Bu süreçte birçok mevâlî, sahabe ve tâbiîn aracılığıyla İslâmî ilimleri öğrenmiş, özellikle hadis, fıkıh ve tefsir sahasında yetkinlik kazanmıştır.¹⁴⁴² Nitekim Zührî'nin, Halife Abdülmelik b. Mervân'ın “İslâm dünyasındaki en yetkin âlimler kimlerdir?” sorusuna “Büyük çoğunluğu mevâlîdendir” şeklinde cevap vermesi, bu hakikati açıkça ortaya koymaktadır.¹⁴⁴³ Bu bağlamda Mevâlînin ilmi başarıları, yalnızca bireysel bir yükseliş

¹⁴³⁵ İbn Abdîrabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, III: 413; Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, 120; Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 81.

¹⁴³⁶ İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, 485; İbn Abdîrabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, III: 416-417; Zeydan, *İslâm Uygurluğu Tarihi*, IV: 158.

¹⁴³⁷ Gustave E. Von Grunebaum, *Classical Islam: A History, 600–1258* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), LXXXVIII: 73.

¹⁴³⁸ Laura Veccia Vaglieri, “Râşid Halifeler ve Emevî Halifeleri”, içinde *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev., İlhan Kutlu, c. 1 (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1989), 102.

¹⁴³⁹ Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989), 97.

¹⁴⁴⁰ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 180.

¹⁴⁴¹ Yiğit, “Mevâlî”, 425.

¹⁴⁴² İrfan Aycan, “Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Dini İlimlerin Tarihsel Gelişimi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy 5 (1999): 341.

¹⁴⁴³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, V: 85; Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 106.

değil aynı zamanda Arap aristokrasisine ve ayrımcı Emevî siyaset anlayışına karşı geliştirilen sessiz ama etkili bir muhalefet biçimi olarak görülebilir.¹⁴⁴⁴

4.2.6. Bazı Emevî Valilerinin Muhalefeti

4.2.6.1. Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Eş'as

Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as'ın (ö. 82/701) Emevî yönetimine karşı başlattığı isyan, sadece askerî veya siyasi bir kalkışma değil kişisel iktidarını koruma çabasının yanı sıra iktidarın kötü politikalarına karşı toplumsal düzeyde bir adalet arayışının ifadesidir. Bu hareketin dikkat çekici yönü, halkın yanı sıra âlimler ve eşraf gibi kanaat önderlerinin de destek vermesidir.¹⁴⁴⁵ Her ne kadar bazı kaynaklar isyanı Haccâc ile İbnü'l-Eş'as arasındaki kişisel husumete¹⁴⁴⁶ bağlasa da bu olayın arka planında sosyal, ekonomik, siyasi ve dini açıdan çok boyutlu nedenler bulunmaktadır. Emevî yönetiminin özellikle Haccâc eliyle uyguladığı baskıcı politikalar,¹⁴⁴⁷ halkın temel haklarını ihlâl etmiş, Iraklılar ile Şamlılar arasında ekonomik ayrımcılık yapılması ve mevâlîye yönelik dışlayıcı tutum,¹⁴⁴⁸ adalet ve eşitlik ilkesinin zedelendiği algısını güçlendirmiştir. Bu durum, yönetime karşı gelişen muhalefetin meşruluğunu dini söylemlerle temellendirmesine zemin hazırlamıştır. Zalim bir yöneticinin görevden alınabileceği yönündeki anlayış, bu harekete katılanların fikri ve ahlâki meşruiyet temelini oluşturmuştur.¹⁴⁴⁹ Dolayısıyla bu isyan, tarafların beklenti ve amaçlarının farklılaşması nedeniyle siyaset ahlakı çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir muhalefet hareketi olarak öne çıkmıştır.

İsyan sürecinde siyaset ahlakı bağlamında değerlendirildiğinde İbnü'l-Eş'as'ın tutumu ilk bakışta dini değil siyasi saiklerle şekillenmiş görünmektedir. Haccâc'ın Iraklı muhalifleri fethedilen bölgelerde iskân siyasetiyle pasifleştirme çabası, İbnü'l-Eş'as tarafından kendi siyasi hedefleri doğrultusunda araçsallaştırılmıştır.¹⁴⁵⁰ Başlangıçta Haccâc'ın valiliğine

¹⁴⁴⁴ Mehmet Nuri Güler, "Fıkıh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhalif Mevâlî Fıkıhı İle Tepkisel Arap Fıkıhı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy 37 (2017): 156.

¹⁴⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 35.

¹⁴⁴⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 336.

¹⁴⁴⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, VII: 320; Gerlof, *Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, 28; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 114-15.

¹⁴⁴⁸ Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 127.

¹⁴⁴⁹ Hakkı Dursun Yıldız, "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed" *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21: 35.

¹⁴⁵⁰ Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*, 265.

son vermeyi amaçlayan bu hareket, zamanla Emevî iktidarını hedef alacak şekilde genişlemiştir.¹⁴⁵¹ Halk desteğine ve ordu gücüne güvenen İbnü'l-Eş'as, siyasi meşruiyetini artırmak amacıyla Mühelleb b. Ebî Sufre'ye çağrıda bulunmuş; ancak Mühelleb bu daveti, ümmeti tehlikeye atmakla nitelendirerek reddetmiştir.¹⁴⁵² Bu, muhalefetin sadece güce değil aynı zamanda sorumluluğa ve ümmetin maslahatına dayalı bir ahlâki ölçütle değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. İbnü'l-Eş'as'ın, Abdülmelik b. Mervân'ın uzlaşma tekliflerini Iraklılarla istişare etmesi, muhalefetin halkla birlikte yürütülmesi gerektiği anlayışını yansıtmaktadır. Fakat bu tekliflerin değerlendirilmesini onlardan istemesi, mücadelesinin öncelikle siyasi kazanımlar elde etmeye yönelik olduğuna işaret etmektedir.¹⁴⁵³ Öte yandan İbnü'l-Eş'as, mücadelesinde halk desteğini artırmak ve hareketini meşru göstermek amacıyla dini söylemleri de etkili bir araç olarak kullanmıştır. Konuşmalarında, -geçmişte Emevî yönetimi ile iş birliği içinde olduğu gerçeğini göz ardı ederek- Emevîlerin Kitap ve Sünnet'i ortadan kaldırdığını öne sürmüş ve yönetimi batıl bir düzen olarak nitelendirmiştir.¹⁴⁵⁴ İsyanı, “*sapkın yöneticileri görevden almak ve inançsızlarla cihat etmek*”¹⁴⁵⁵ şeklinde dini bir sloganla çerçeveleyerek meşrulaştırmaya çalışmıştır.

Abdülmelik b. Mervân, İbnü'l-Eş'as isyanına karşı ilk etapta uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemiş, istişare yoluyla çözüm arayışına girmiştir. İsyanın durudurulması katışlığında Haccâc'ın görevden alınması, maaşlarda eşitlik sağlanması ve valilik verilmesi teklifleri, yönetimin hem toplumsal düzeni öncelediğini hem de muhalefeti yatıştırmak istediğini göstermektedir.¹⁴⁵⁶ Bazı kaynaklar, bu tekliflerin Şam birliklerinin geri çekilmesi ve halkın uygun göreceği bir yöneticinin atanmasını da kapsadığını belirtir.¹⁴⁵⁷ Ancak zamanla bu uzlaşmacı tutum yerini baskıcı bir siyaset anlayışına bırakmıştır. Abdülmelik, Haccâc'ın aşırı uygulamalarını eleştirmiş olsa da iktidar tehlikeye girmedikçe müdahalede bulunmamış, yalnızca kriz derinleşince onu gözden çıkarma seçeneğini gündeme getirmiştir.¹⁴⁵⁸ Bu tavır, siyaset ahlakı açısından kamu

¹⁴⁵¹ bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 322 vdğ.

¹⁴⁵² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 318-319.

¹⁴⁵³ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 347; Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 105.

¹⁴⁵⁴ Dîneverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 291.

¹⁴⁵⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 314.

¹⁴⁵⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 347.

¹⁴⁵⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VIII: 100.

¹⁴⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 335-337.

düzenini koruma adına bireyi feda etmeyi meşru gören bir anlayışa işaret eder. Öte yandan Iraklılara Suriyelilerle eşit ekonomik haklar vaadi, ekonomik adaletsizliğin isyanın temel sebeplerinden biri olarak kabul edildiğini gösterir. İbnü'l-Eş'as'a valilik hakkı tanınması ise muhalefeti yatıştırmaya yönelik siyasi bir imtiyaz niteliğindedir. İsyanın sosyal tabanında Arap kabilelerinin yer alması, asabiyetin etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumu fark eden Abdülmelik, Kinde soyundan gelen İbnü'l-Eş'as'a valilik teklif ederek onu onurlandırmak ve böylece kabilelerin isyana vereceği desteği engellemek istemiştir.¹⁴⁵⁹ Ancak bu strateji, isyanın kontrolünün yalnızca liderde olduğu varsayımına dayandığı için etkili olamamıştır. Zira tekliflerin halka iletilmesi, yönetimin zayıflığı olarak değerlendirilmiş, böylece müzakere süreci sona ermiş ve silahlı çatışma kaçınılmaz hâle gelmiştir.¹⁴⁶⁰ Nitekim Abdülmelik, Haccâc'a askerî müdahale yetkisi vererek onun otoriter yönetimini onaylamış ve Emevî iktidarı, baskıcı siyaset çizgisini sürdürmüştür.

Haccâc b. Yûsuf'un isyan sürecindeki tutumu, uzlaşma ve müzakereye kapalı, mutlak otoriteyi esas alan bir anlayışla şekillenmiştir. Abdülmelik'in gönderdiği müzakere heyetinden rahatsızlık duymuş, Irak halkıyla yapılacak bir anlaşmanın sonuç getirmeyeceğini savunmuştur. Hz. Osman dönemindeki benzer hadiseleri hatırlatarak isyanın yalnızca Irak'la sınırlı kalmayıp Şam'a da sirayet edebileceğini ileri sürmüş, “*Demir, demirle yumuşatılır*”¹⁴⁶¹ ifadesiyle yalnızca silahlı müdahalenin etkili olacağını vurgulamıştır. Her ne kadar Abdülmelik'in sunduğu tavizler Haccâc'ın otoritesini zedelemiş görünse de isyancıların müzakereyi reddetmesi ve silahlı mücadeleyi seçmesi, Haccâc'ın konumunu pekiştirmiştir.¹⁴⁶² Sadakati Emevî iktidarına yönelmiş olan Haccâc, askerî müdahalenin baş aktörü olmuş ve isyanın bastırılmasında belirleyici rol oynamıştır. Haccâc Kûfe'ye hâkim olup düzeni sağlaması ardından sert yönetim anlayışını devam ettirmiş, halktan kendilerine “*nefislerine karşı kâfir olduklarına dair şahadet*”¹⁴⁶³ getirmelerini istemiş, bunu kabul etmeyenleri öldürtmüştür.¹⁴⁶⁴ Bu kapsamda Haccac'ın

¹⁴⁵⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 348.

¹⁴⁶⁰ Mehmet Dalkılıç, “Emevîler Dönemi Muhalif Hareketlerden Birisi: Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Eş'as İsyanı”, *Bilimnâme: Düşünce Platformu* XII, sy 22 (2012): 200-201.

¹⁴⁶¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 349.

¹⁴⁶² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 337-338.

¹⁴⁶³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 365.

¹⁴⁶⁴ Iraklı askerlerden beş bin ile yüz otuz bin arasında kişinin öldürüldüğü bildirilmektedir. Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 288-289; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 82-87.

özellikle isyanın gelen isimlerini geçmişin siyasi hesaplaşmalarını da devereyle alarak cezalandırması dikkat çekicidir. Örneğin Hz. Osman'ın katlinde rol aldığı öne sürülen Ziyâd en-Nehâî'yi öldürmüştür.¹⁴⁶⁵ Öte yandan Haccac mevâlî ve kurrâya yönelik baskı politikalarını artırmış, onları maaş divanından silmiş, erzaklarını kesmiş, ekonomik olarak yönetime muhtaç hale getirmiştir. Abdülmelik ise bu uygulamaları desteklemiş; lâkin itaat edenlerin merkeze bağımlılığını sağlamak için erzakların azaltılarak verilmesini emretmiştir.¹⁴⁶⁶ Böylece Haccac kısa vadede baskı yoluyla isyanı bastırırken Abdülmelik uzun vadeli bir denetim stratejisi geliştirmiştir. Bu yaklaşım, Muâviye'nin Ziyâd b. Ebîh aracılığıyla Irak'ta kurduğu siyaset anlayışıyla benzerlik arz etmektedir. Haccac mevâlî ve kurrâ arasındaki birlikteliği parçalamak amacıyla sosyal ayrıştırmayı da derinleştirmiştir. Mevâlîye hitaben “*Siz köylü ve kaba Acemlersiniz; Kurra'nız sizden daha önceliklidir*” diyerek onları aşağılamış, sürgün edilecekleri yerlerin adını ellerine damgalattırıp şehir dışına çıkartmıştır.¹⁴⁶⁷ Bu baskıcı siyaset kısa vadede isyanı bastırmış görünse de uzun vadede toplumsal huzursuzluğu derinleştirmiştir. Nitelikli insan kaynağının kaybı, adalet duygusunun zedelenmesi ve şiddetin kalıcı bir yönetim aracı hâline gelmesi, Emevî yönetiminin ilerleyen yıllarda karşı karşıya kalacağı yeni isyanların zeminini hazırlamıştır.

4.2.6.2. Yezîd b. Mühelleb

İbnü'l-Eş'as isyanının ardından Emevîler için en çetin muhalefet hareketlerinden biri, Yezîd b. Mühelleb'in (ö. 102/720) öncülük ettiği ayaklanmadır. Babası Mühelleb'in vefatından sonra Horasan valiliğine atanan Yezîd,¹⁴⁶⁸ ailesinin fetihlerdeki başarısı ve halka karşı cömert tavırları sayesinde hem siyasi hem toplumsal düzeyde güçlü bir nüfuz kazanmıştır.¹⁴⁶⁹ Ancak Haccac b. Yûsuf, onu potansiyel bir tehdit olarak görmüş,¹⁴⁷⁰ İbn Zübeyr yanlısı olmakla itham edip¹⁴⁷¹ Abdülmelik b. Mervân'ı ikna ederek görevden alınmasını sağlamıştır.¹⁴⁷² Yezîd'in hapsedilmesi, işkenceye maruz kalması ve ağır para

¹⁴⁶⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 365.

¹⁴⁶⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VII: 380.

¹⁴⁶⁷ İbn Abdîrabbih, *el-İkdul-Ferîd*, III: 364.

¹⁴⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 476.

¹⁴⁶⁹ İrfan Aycan, “Mühellebiler”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2020), 31: 512.

¹⁴⁷⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 281.

¹⁴⁷¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 634.

¹⁴⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 60.

cezalarına çarptırılması,¹⁴⁷³ muhalif potansiyel taşıyan kişilere yönelik baskı politikalarının bir tezahürü olarak okunmalıdır. Yezîd'in hapisten kaçıp Süleyman b. Abdülmelik'e sığınması ve onun emarıyla kurtarılması, saray içindeki hizip mücadelelerini gün yüzüne çıkarmıştır.¹⁴⁷⁴ Süleyman döneminde nüfuz kazanan ve muhalefeti bastırmak için kullanılan Yezîd,¹⁴⁷⁵ halife değişimiyle birlikte gözden düşmüş, Ömer b. Abdülazîz tarafından mali yolsuzluk suçlamasıyla görevden alınarak hapsedilmiştir.¹⁴⁷⁶ Yezîd'in bu süre zarfında karşılaştığı muamele, Ömer b. Abdülazîz dönemi hariç Emevî yönetiminin muhâsebe etme ve denetim ilkesini ilkesini istikrarlı ve nesnel değil şahsi kanaatlere dayalı biçimde yürüttüğünü göstermektedir.

Ömer'in vefatının ardından halife olan Yezîd b. Abdülmelik, akrabaları Âl-i Ukayl'a yönelik baskıları gerekçe göstererek İbn Mühelleb'i cezalandırmaya yemin etmiş,¹⁴⁷⁷ böylece kamu yararı değil şahsi intikam saikiyle hareket eden bir yönetim anlayışı sergilemiştir. Bu durumu fark eden Yezîd b. Mühelleb, hapisten kaçarak Irak'ta Emevî karşıtı bazı kabilelerin desteğiyle isyan başlatmış,¹⁴⁷⁸ kısa sürede Irak ve Horasan'a hâkim olmuş ve halifeyi azlettiğini ilan etmiştir.¹⁴⁷⁹ Ancak bir yandan halifeden eman talep edip¹⁴⁸⁰ diğer yandan Basra valisini görevden alması,¹⁴⁸¹ izlediği siyasetin tutarsızlığına işaret etmiş, bu durum onun ahlâki meşruiyetini zedelemiştir. 102/720 yılında gerçekleşen Akr Savaşı'nda Mesleme b. Abdülmelik komutasındaki Şam ordusuna yenilerek öldürülen¹⁴⁸² İbn Mühelleb'in ardından ailesi sistematik biçimde tasfiye edilmiştir. Yakınları öldürülmüş ve sağ kalanlar köleleştirilmiş,¹⁴⁸³ taraftarları kabile ayırımına göre infaz edilmiştir.¹⁴⁸⁴ Bu süreçte hukuk ilkelerinin ihlal edilerek intikam güdüsüyle hareket edilmesi, Emevî yönetiminin meşruiyetini ciddi biçimde sarsmıştır.¹⁴⁸⁵

¹⁴⁷³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 281.

¹⁴⁷⁴ İbn Kuteybe, *el-Me'arif*, 400.

¹⁴⁷⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 288-289; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 310.

¹⁴⁷⁶ Ömer b. Abdülazîz, onun Dehistan ve Cürcân seferlerinde elde edilen ganimetlerin akıbetini sorgulamış, verdiği cevaptan tatmin olmayınca onu kamu mallarını zimmetine geçirmekle suçlamıştır. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 575.

¹⁴⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X: 310.

¹⁴⁷⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 293-294.

¹⁴⁷⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 582.

¹⁴⁸⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 310.

¹⁴⁸¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 582.

¹⁴⁸² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 324.

¹⁴⁸³ Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 330; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 583.

¹⁴⁸⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 330.

¹⁴⁸⁵ Kılıç, "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezîd b. Abdülmelik'in Hilafeti", 65.

Devletin kamu yararı yerine bireysel kin ve kabile bağları doğrultusunda karar alması, toplumsal barışı zedelemiş ve siyasi istikrarı derinden yaralamıştır.

Yezîd b. Mühelleb'in muhalif tutumu, esasen kişisel iktidar arzusuna ve siyasi varlığını sürdürme hedefine dayanan bilinçli bir kalkışmadır. Ancak bu süreçte yalnızca Emevî otoritesinin baskıcı uygulamaları değil kendisinin izlediği siyasi stratejiler de belirleyici olmuştur. Babası Mühelleb b. Ebî Sufre'nin itidalli yaklaşımının aksine İbn Mühelleb, Halife Süleyman döneminde Şam siyasetinin iç çekişmelerine dahil olmuş, bu süreçte rakiplerini ve düşmanlarını çoğaltarak kendi siyasi zeminini zayıflatmıştır. Özellikle Süleyman'ın onu muhalefeti bastırmak için bir araç olarak kullanması, ilerleyen dönemde onun siyasi yalnızlığını artırmıştır. İsyân sırasında izlediği ikiyüzlü siyasi tutum ise siyasi meşruiyet açısından ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bir yandan Halife Yezîd b. Abdülmelik'ten af dilerken diğer yandan Basra valisini görevden alıp halifeyi azletmeye çalışması, devlet nezdinde onu “yok edilmesi gereken bir tehdit” konumuna taşımıştır. Bu çelişkili siyaset, halifenin şahsi intikam hissini “devlet otoritesini koruma” söylemiyle meşrulaştırmasına zemin hazırlamıştır. İbn Mühelleb'in ölümü sonrasında Yezîd'in “*Büyük hedefler peşinde koştu, risk aldı ve cömertçe öldü*”¹⁴⁸⁶ sözü, bu meşrulaştırma arzusunun sembolik bir ifadesidir. Bu bağlamda İbn Mühelleb'in iktidar arzusunun arka planı, Halife Süleyman döneminde Musa b. Nusayr ile yaptığı görüşmede açıkça ortaya konmuştur. Bu görüşmede onun, Musa'nın gücüne rağmen Emevî otoritesine boyun eğmesini eleştirmesi üzerine Musa'nın Allah'ın emrine bağlılık ve ümmet birliği vurgusu, iki farklı siyaset anlayışının çatışmasını gözler önüne sermiştir. Musa'nın, “*Vallahi Ebû Hâlid'in kalbinde bir kin saklı; er ya da geç bunu eyleme dökecektir*”¹⁴⁸⁷ şeklindeki öngörüsü, İbn Mühelleb'in Emevî karşıtı eğilimlerinin erken dönemde fark edildiğini göstermektedir.

Yezîd b. Mühelleb, isyanı kitlesel bir harekete dönüştürmek için dini söylemi siyasi propaganda aracı olarak kullanmıştır. Emevî valiliği dönemindeki uygulamalarını görmezden gelerek halka hitaplarında, Emevîleri Kitap ve Sünnet'ten ayrılmakla suçlamış,¹⁴⁸⁸ onların insanları aldattığını söylemiş ve Ehl-i Beyt'e övgüler dizmiş,¹⁴⁸⁹

¹⁴⁸⁶ İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, I: 255.

¹⁴⁸⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 100.

¹⁴⁸⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 298.

¹⁴⁸⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 587.

bilhasa Irak'taki kurrâ, âlim ve Ehl-i Beyt yanlılarının desteğini kazanmayı başarmıştır. Bu propaganda, Haccâc döneminin baskılarından etkilenen halk üzerinde güçlü bir karşılık bulmuştur. Fakat isyanı dini araçsallaştırarak meşrulaştırma çabası, bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Hasan-ı Basrî, onu “*dün Emevîlere hizmet eden, bugün dini kullanarak halkı aldatan*”¹⁴⁹⁰ biri olarak tanımlamış ve halkı isyandan uzak tutmaya çalışmıştır. Emevî iktidarı ise onu “*topluluğu bölmekle*”¹⁴⁹¹ itham ederek isyanın meşruiyetini sorgulamıştır. Buna rağmen muhalefetin desteği azalmamış ve halk, ekonomik eşitsizlik ve Haccâc döneminin baskıcı politikalarının yeniden canlanması korkusundan hareketle isyana yönelmiştir. Iraklıların isyan sırasında “*yabancı askerleri topraklarımıza sokmayacağız*”¹⁴⁹² şeklindeki ortak söylemi de onların yalnızca dini değil aynı zamanda bölgesel bağımsızlık talepleri doğrultusunda harekete geçtiğini göstermektedir. Bu bağlamda İbn Mühelleb'in isyanı hem iç politik dengeleri sarsan bir kırılma hem de dini söylemin siyasi amaçlarla nasıl araçsallaştırılabileceğine dair çarpıcı bir örnektir.

4.2.6.3. Hâris b. Süreyc

Emevî yönetimine karşı gelişen muhalefet hareketlerinden biri de Temîm kabilesine mensup Hâris b. Süreyc'in (ö. 128/746) liderliğinde Horasan'da ortaya çıkan isyandır. Hâris, Emevî idaresinde bir vali değil sınıra yakın bölgelerde görev yapan bir komutan olarak tanınmıştır. Fakat Türklerle yapılan savaşlardaki başarısızlığı nedeniyle azledilmiş ve Horasan Valisi Cüneyd b. Abdurrahman tarafından kırbaçlanarak küçük düşürülmüştür.¹⁴⁹³ Bu uygulama, onun şahsi öfkesinin yanı sıra Emevî yönetiminden duyulan toplumsal rahatsızlığın da kıvılcımını oluşturmuştur. Fakat Hâris'in Emevîlere isyanında sadece kişisel kını değil kavmiyetçi siyaset ve mevâlîye yönelik ayrımcı tutum,¹⁴⁹⁴ Soğd halkına yapılan zulümler,¹⁴⁹⁵ ekonomik sıkıntılar ve yöneticilerin halk üzerindeki baskıcı uygulamaları¹⁴⁹⁶ da etkili olmuştur. Bu ortamda Hâris, yalnız Arap

¹⁴⁹⁰ Hasan-ı Basrî'nin konuşması için bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 338.

¹⁴⁹¹ Örneğin Mesleme b. Abdülmelik, devlete isyan eden İbn Mühelleb'i fitne çıkarıp cemaatten ayrılmakla suçlayıp mümin olmadığını söylemiştir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 338.

¹⁴⁹² Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 332.

¹⁴⁹³ Meir Jacob Kister, “Al-Harith b. Suraydj”, in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 3, ed. B. Lewis, V. L. Ménage, C. Pellat, and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1971), 221-222

¹⁴⁹⁴ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 176.

¹⁴⁹⁵ Nadir Özkuyumcu, “Hâris b. Süreyc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16: 201.

¹⁴⁹⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 616.

kabilelerinin değil hak mahrumiyeti yaşayan mevâlînin desteğini de kazanmıştır. Hâris'in isyandaki temel iddiası, İslâm'ın ilk dönemindeki adil ve iştirakçi yönetim modeline dönüş çağrısıdır. O, haksız yöneticilerin azlini istemiş, yönetici belirlenmesinde şûrâ ilkesinin işletilmesini, halkın rızasına dayalı biat sisteminin benimsenmesini savunmuştur.¹⁴⁹⁷ Bu talepler, yalnızca siyasi değil aynı zamanda ahlâki bir meşruiyet arayışını da yansıtmaktadır.¹⁴⁹⁸ Dindar kimliğiyle tanınan Hâris'in bu adalet talepleriyle halk nezdinde karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Ancak bazı kaynaklarda onun kendisini Mehdi ilan ettiği,¹⁴⁹⁹ bazı rivayetlerde ise Mürcie görüşlerine sahip bir âlim¹⁵⁰⁰ ya da Hâricî olarak tanımlandığı¹⁵⁰¹ görülmektedir. Bu çeşitlilik, isyanın farklı kesimlerce farklı biçimlerde yorumlandığını göstermektedir. Bazı tarihçiler, Hâris'in davetini dini olmaktan ziyade sosyal adalet eksenli bir protesto hareketi olarak değerlendirmiş,¹⁵⁰² özellikle Arap-Fars ayrımı çerçevesinde ezilen sınıfların öfkesinin dışavurumu şeklinde yorumlamıştır.¹⁵⁰³ Onun Emevîlerin mevâlîye “kâfir muamelesi” yapmasına karşı çıkması, isyanına ahlâki bir zemin kazandırmış, zalim bir yönetime karşı kutsal hakları savunma iddiasını güçlendirmiştir. Öte yandan her ne kadar Hâris'in kendisini Mehdi ilan ettiği iddia edilse de bu tür sıfatların daha çok halkın kurtarıcı beklentisini kullanmak isteyen muhalif gruplar tarafından ona yakıştırıldığı ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bir rivayete göre Hâris, isyanına dini meşruiyet kazandırmak, halkın desteğini kazanmak ve özellikle Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ı ikna etmek amacıyla “*Ben siyah sancağın sahibiyim*”¹⁵⁰⁴ demiştir. Hâris'in bu sözüne istinaden onun Abbâsî yanlısı biri olduğu ileri sürülmüştür.¹⁵⁰⁵ Fakat Hâris ne Mehdi ne de sadık bir Abbâsî taraftarıdır, aksine Abbâsî hareketin yükselişinden faydalanarak kendi siyasi hedeflerine halk desteği arayan bağımsız bir aktördür. Dolayısıyla Hâris, halkı Allah'ın Kitabına, Peygamber'in Sünnetine ve Ehl-i Beyt'ten rızaya çağırarak dini söylemi araçsallaştırmıştır.¹⁵⁰⁶ Fakat bu söylemin altında, Emevî karşıtı toplumsal öfkeyi kendi lehine kanalize etme çabası

¹⁴⁹⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 335; Muhammed Ammârâ, *el-İslâm ve's-Sevra*, 3. bs. (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1988), 236.

¹⁴⁹⁸ Atçeken, “Hişâm b. Abdülmelik'in Halifeliği ve Şahsiyeti”, 103.

¹⁴⁹⁹ Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, II: 286; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükutu*, 220.

¹⁵⁰⁰ Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 67-68.

¹⁵⁰¹ Zehebî, *el-Iber fî Haberi men Gaber*, I: 111.

¹⁵⁰² Aksu, “Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı”, 115.

¹⁵⁰³ İsmail, *el-Harekâtü's-Sırrîyyeti'l İslâm*, 45.

¹⁵⁰⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, V: 284.

¹⁵⁰⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 331.

¹⁵⁰⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 619.

yatmaktadır. Onun isyanı, Mervân b. Muhammed döneminde bastırılmış ve Hâris öldürülmüştür.¹⁵⁰⁷ Böylece o da Emevîlerin son döneminde, hilafet iddiasında bulunan ve halkın taleplerini kendi siyasi mücadelesiyle harmanlayan figürlerden biri olarak tarihe geçmiştir.

4.2.7. Abbâsîlerin Muhalefeti

Emevîler döneminde ortaya çıkan muhalif hareketler çoğu zaman dağınık yapıları ve sınırlı destekleri nedeniyle otoriter yönetim karşısında etkisiz kalmıştır. Bu dengeyi değiştiren ise Abbâsî ailesinden Muhammed b. Ali'nin (ö. 125/743) öncülüğünde başlatılan ve yaklaşık otuz yıl süren sistemli davet faaliyeti olmuştur.¹⁵⁰⁸ Ebû Müslim el-Horasânî'nin (ö. 137/755) liderliğinde 129/747 yılında silahlı bir ayaklanmaya dönüşen bu hareket, yalnızca bir iktidar değişimini değil aynı zamanda siyasetin ahlâkî temellerini yeniden kurma iddiasını taşımıştır.¹⁵⁰⁹ Abbâsî muhalefeti, Emevî yönetimini adaletsizlik, ehliyetizlik ve kavmiyetçilikle suçlayarak özellikle gayri Arap Müslümanlara yönelik ayrımcı uygulamaları ve Ehl-i Beyt'e karşı sürdürülen baskıları eleştirmiştir. Emevîlerin hilafeti saltanata dönüştürmeleri, Abbâsîlerin söyleminde siyasi meşruiyetin kaybı olarak sunulmuştur. Bu bağlamda Abbâsîler, siyaseti sadece iktidarı değil ümmetin maslahatını gözeten, adil ve ehil yöneticilerin iş başında olduğu bir yönetim yapısı olarak tanımlamışlardır. Ne var ki Abbâsîler de muhalefette dile getirdikleri eleştirilerin büyük bölümünü iktidara geldiklerinde kendi uygulamalarında göstererek Emevîlerle aynı siyasi yanılığa düşmüşlerdir. Böylece Abbâsîler de merkezîyetçi bir yönetim inşa etmiş, hanedan çıkarlarını ümmetin maslahatının önüne koymuş; hatta Ehl-i Beyt mensuplarına karşı baskıcı politikalar benimsemişlerdir. Bu çelişki, muhalefet döneminde sergilenen ahlâkî söylemin ne ölçüde ilkesel, ne ölçüde araçsal olduğunu sorgulatmaktadır. Dolayısıyla Abbâsî muhalefeti, yalnızca Emevî yönetimini hedef alan bir iktidar mücadelesi değil aynı zamanda siyasi ahlâk açısından alternatif bir düzen vaadiyle şekillenmiş; fakat iktidar pratiğinde bu ilkelerden önemli ölçüde sapmış bir hareket olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Abbâsîlerin muhalefet anlayışı ile Ehl-i Beyt

¹⁵⁰⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 288.

¹⁵⁰⁸ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1: 31.

¹⁵⁰⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IX: 317-324; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 355.

çizgisinin temsilcileri olan Alioğullarının yaklaşımı arasındaki benzerlik ve ayrışmalar, muhalefet ahlakı bağlamında ayrıca incelenmelidir.

Abbâsoğulları tarafından geliştirilen muhalefet anlayışı, yöntem bakımından Alioğullarından ayrılmakla birlikte taşıdığı nihai hedefler açısından onların siyasi mücadelesinin sürekliliği içinde değerlendirilmelidir. Bu ayrım yalnızca taktiksel tercihlere değil aynı zamanda tarihi köklere ve zihinsel yaklaşıma dayanmaktadır. Nitekim bu çizgi, Abbas b. Abdülmuttalib ve oğlu Abdullah b. Abbas'a kadar uzanan bir miras üzerine inşa edilmiştir. Muhammed b. Ali tarafından sistematik hale getirilen bu muhalefet anlayışı, Abbâsîlerin siyasi hedeflerine ulaşma sürecinde daha pragmatik, stratejik ve araçsal bir yönelimi önceliklendiklerini göstermektedir. Bu anlayış, Hz. Peygamber'e atfedilen “*Savaş hiledir*”¹⁵¹⁰ hadisinden hareketle siyasette taktiksel manevraları meşru sayan bir zihniyeti yansıtır. Bu stratejik tutumun zıddında, Hz. Ali'nin siyasi ilkeler ve ahlâki bütünlük temelinde sergilediği duruş yer alır. Hz. Ali, fitneye sebebiyet verecek siyasi oyunlara mesafeli durmuş, iktidar yolunda ahlâki sınırları ihlal etmeyi reddetmiştir.¹⁵¹¹ Buna karşılık Abdullah b. Abbas, “*Muâviye'nin valiliğine dokunulmasın, güç elde edilince azledilsin*”¹⁵¹² şeklindeki önerisiyle hedefe ulaşmak için süreci yönetmeye ve zamanı kollamaya dayalı bir siyaset ahlakı benimsemiştir. Bu bağlamda Abbâsî hareketi, ahlâki ilkelere bağlı ama aynı zamanda stratejik araçlarla donanmış bir muhalefet tarzını temsil eder. Söz konusu yöntem, Emevîlerin baskıcı yapısıyla mücadelede başarı şansını artırmış, ittifaklara açık, denge gözetken, uzun vadeli ve sabırlı bir siyaset anlayışını öne çıkarmıştır. Ancak bu yönelimin zamanla ahlâki tutarlılık açısından sorgulanması da kaçınılmaz olmuştur. Çünkü bu yaklaşım onları bir yandan güçlü kılmış, diğer yandan muhalefet ahlakı bağlamında eleştiriye açık hale getirmiştir.

Abbâsîlerin Emevî yönetimine karşı geliştirdikleri muhalefet, doğrudan çatışma yerine uzun vadeli ve gizli bir stratejiye dayanıyordu. Görünürde halifeye bağlılık sergileyen Abbâsî ailesi, perde arkasında yoğun bir propaganda ve örgütlenme faaliyetini sürdürmüştü,

¹⁵¹⁰ Buhârî, “Cihâd”, 157.

¹⁵¹¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 24; Yazar Meçhul, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 43.

¹⁵¹² Abdullah b. Abbas, Muaviyeyi valilikten almakta kararlı olan Hz. Ali'ye “*Ey Mü'minlerin Emiri! Cesur ve güçlü adamsın, ancak mücadele konusunda iyi bir görüşe ve tedbire sahip değilsin*” demiştir. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, V: 159; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III: 136.

böylece siyasi niyetlerini gizleyerek ihtilale zemin hazırlamıştır.¹⁵¹³ Bu bağlamda Ali b. Abdullah'ın Halife Hişâm'a hitaben, oğullarının bir gün halife olacağına dair ima içeren sözleri, iktidar hedeflerinin erken bir işareti olarak dikkat çekicidir.¹⁵¹⁴ Abbâsîlerin bu ihtilalci siyaseti, yalnızca Emevî yönetimine karşı değil Alioğulları karşısında da uygulanmıştır. Başlangıçta Hz. Ali'yi destekleyen Abbâsoğulları, zamanla Ehl-i Beyt'in meşruiyet iddiasını gölgede bırakacak biçimde kendi hilafet tasavvurlarını ön plana çıkarmışlardır.¹⁵¹⁵ Muhammed b. Ali'nin geliştirdiği ve halkı “*er-Rızâ min Âli Muhammed*” (Hz. Peygamber ailesinden razı olunan kişi) adına davet eden söylem, bu stratejinin en çarpıcı örneğidir. Bu muğlak ifade, halkın Ehl-i Beyt'e duyduğu duygusal bağlılıktan faydalanarak geniş bir destek tabanı oluşturmuş,¹⁵¹⁶ böylece Abbâsîler, söylem düzeyinde ahlâki ve dini meşruiyeti savunurken fiiliyatta bu meşruiyeti kendi siyasi çıkarlarına tahvil etmişlerdir. Bu söylemin ardında yatan amaç muhalefet ahlakı çerçevesinde eleştiriye açıktır. Zira halk, bu çağrının Alioğullarından bir imam adına yapıldığını sanarken Abbâsîler süreci kendi iktidar hedefleri doğrultusunda yönlendirmiştir.¹⁵¹⁷ Böylece siyaset, açık ilkeler yerine belirsiz ifadeler ve yönlendirilmiş algılar üzerinden inşa edilmiştir. Ebû'l-Abbâs Seffâh'ın (ö. 136/754) Kûfe'deki biat konuşması bu stratejiyi açıkça yansıtır. Hz. Peygamber'in Haşimoğullarından olduğunu vurgulayan Seffâh, kendi soyunu Ehl-i Beyt tanımı içerisine dâhil ederek Alioğulları dışında da hilafet hakkı olduğunu iddia etmiştir.¹⁵¹⁸ Bu tutum, Şîî geleneğin hilafeti yalnız Alioğullarına ait görmesine doğrudan bir itiraz niteliğindedir.¹⁵¹⁹ Sonuç olarak Abbâsî daveti, başlangıçta Ehl-i Beyt adına yürütülüyormuş gibi sunulmuş; fakat ihtilalin başarıya ulaşmasının ardından Abbâsîler kendi hanedan çıkarlarını öncelemişlerdir.¹⁵²⁰ Bu da hareketin ahlâki temsiliyet iddiasının ne derece araçsallaştırıldığını, muhalefet ahlakı ilkesinin ise siyasi hesaplara feda edildiğini göstermektedir. Söz konusu yaklaşım, muhalefetin hem yönetimle hem de diğer muhalif gruplarla olan ilişkisini belirleyen temel bir sorunsalı ortaya koyar: İlke mi yoksa iktidar mı?

¹⁵¹³ Aksu, “Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı”, 139.

¹⁵¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 321.

¹⁵¹⁵ M. Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları (Hicrî II. Asır)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 15.

¹⁵¹⁶ Atvan, *er-Rivâyetü't-Tarihîyye fî Bilâdi's-Şam*, 104.

¹⁵¹⁷ Semira Muhtar, *Cihâdü's-Şiâ fî'l-Asri'l-Abbâsîyyi'l-Evvel* (Beyrut: Dâru's-Sebîl, 1978), 38.

¹⁵¹⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 245.

¹⁵¹⁹ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 142.

¹⁵²⁰ Nahide Bozkurt, *Abbâsîler*, 5. bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 40-41.

Abbâsî muhalefeti, Emevî yönetimine karşı yalnızca bir iktidar mücadelesi değil adalet, eşitlik ve liyakat gibi ahlâki ilkeler temelinde şekillenen bir söylem olarak sunulmuştur. Muhalif söylemin merkezinde, yönetimde adalet ve ehliyetin esas alınması gerektiği vurgusu yer alırken Emevîlerin baskıcı, ayrımcı ve şiddet odaklı uygulamaları hedef alınmıştır. Abbâsî hareketinin kurucusu Muhammed b. Ali'nin bu ilkeleri merkeze alarak oluşturduğu muhalif söylem, toplumun farklı kesimlerinde, özellikle Şiîlerde, geniş bir karşılık bulmuştur.¹⁵²¹ Böylece toplumsal adalet talebiyle örtüşen bu söylem, Abbâsî hareketine güçlü bir meşruiyet zemini sağlamıştır. Fakat muhalefet sürecinde savunulan bu yüksek ahlâki ilkeler, Abbâsîler iktidara geldikten sonra önemli ölçüde anlamını yitirmiştir. Emevî yönetimini adaletsizlik ve ayrımcılıkla eleştiren Abbâsîler, zamanla benzer yöntemlere başvurmuş, muhalif unsurları “isyancı” ilan ederek cezalandırmış¹⁵²² ve iktidarlarını mutlak itaate dayalı bir yapı üzerine kurmuşlardır. Devlet kadrolarına atamalarda da ilke olarak liyakati savunduklarını belirtmelerine rağmen uygulamada siyasi sadakat öncelikli ölçüt haline gelmiştir.¹⁵²³ Bu bağlamda ihtilâl destek verenlerin ödüllendirilmesi, yönetime ehil olmaktan çok iktidar sürecindeki rollerine dayandırılmıştır. Abbâsîler, iktidar öncesinde farklı toplumsal gruplarla kurdukları ilkeli dayanışmayı, iktidar sonrasında çıkar temelli bir ilişkiye dönüştürmüş, bilhassa Emevî döneminde dışlanan mevâlîye yönetimde yer vererek sembolik bir farklılık yaratmışlardır. Lâkin bu istisna dışında, muhalefete yönelik baskıcı siyasetleri büyük ölçüde Emevî yönetimini aratmayacak niteliktedir. Bu durum Abbâsî hareketinin muhalefet döneminde savunduğu ilkeler ile iktidar pratiği arasındaki tutarsızlığı gözler önüne sermekte, ahlâki meşruiyet iddiasının iktidar sonrası uygulamalarda giderek araçsallaştırıldığını ortaya koymaktadır.

Abbâsî muhalefeti, siyasi hedeflerini meşrulaştırmak amacıyla dini söylemleri etkin biçimde kullanmıştır. Bu bağlamda Abbâsî davetçileri, Emevî yönetimini Kitap ve Sünnet'ten sapmak, adaleti çiğnemek ve zalimlikle suçlayarak iktidar değişiminin dini bir zorunluluk olduğunu savunmuşlardır. Dinin bu şekilde siyasi mücadeleye entegre

¹⁵²¹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 647-648.

¹⁵²² Cemil Hakyemez, “Abbâsî Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şiî Tehdidi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9, sy 1 (2007): 329.

¹⁵²³ Selahattin Polatoğlu, “Kalemden Devşirilen Güç: Erken İslâm Toplumunda Bürokratik Otorite”, içinde *İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*, ed. M. Fatih Yalçın ve İbrâhim Aksu, 1. bs (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002), 75.

edilmesi, Abbâsî propagandasının temel dayanaklarından birini oluşturmuştur. Abbâsîlerin Irak komutanı Kahtabe b. Şebîb'in Cürcan Savaşı sırasında askerlerine hitaben sarf ettiği, “Siz Allah’ın evini yakan bir toplumun kalıntılarıyla savaşımaya gidiyorsunuz”¹⁵²⁴ şeklindeki sözleri, bu propagandanın ne derece güçlü ve duygusal bir temele oturduğunu göstermektedir. Emevîleri yalnızca siyasi rakip değil aynı zamanda dini değerlerin düşmanı olarak tanımlayan bu yaklaşım, muhalefetin ahlâki meşruiyet iddiasını pekiştirmiştir. Ancak bu tarz söylemler, muhalefet ahlakının sınırlarında ciddi tartışmalara yol açmaktadır. Zira dini değerlerin siyasi rekabetin bir aracı haline getirilmesi, hem toplumsal kutuplaşmayı derinleştirmiş hem de dini kavramların araçsallaştırılmasına zemin hazırlamıştır.

Abbâsîler, Emevîler gibi siyasi otoritelerini Kureyş nesebine dayandırmış, bu soya mensubiyetin hilafet için vazgeçilmez bir şart olduğunu savunmuşlardır. Özellikle Haşimî kökenlerini ön plana çıkaran Abbâsîler, meşruiyet iddialarını yalnızca soy bağıyla değil aynı zamanda ilahi takdir anlayışıyla da temellendirmiştir. Ebû'l Abbâs es-Seffâh'ın iktidara gelişlerini “Allah’ın takdiri” olarak nitelemesi, bu kaderci anlayışın açık bir yansımasıdır.¹⁵²⁵ Ne var ki bu yaklaşım, Abbâsîleri uzun süre eleştirdikleri Emevîlerin düştüğü meşruiyet açmazıyla benzer bir konuma sürüklemiştir. Zira halk iradesi yerine ilahi iradeye dayandırılan bir otorite anlayışı, yönetime karşı itiraz yollarını kapatmakta ve muhalefeti gayrimeşru ilan etmeye zemin hazırlamaktadır. Öte yandan Abbâsîlerin halifeyi dinin koruyucusu olarak konumlandırması, ilk bakışta meşru bir yönetim ideali gibi görünse de bu söylem zamanla muhalif düşüncelerin bastırılmasında bir meşrulaştırma aracına dönüşmüştür. Böylece din, yalnızca yönetimi desteklemek için değil aynı zamanda sapkın kabul edilen fikirleri dışlamak ve halkı siyasi itaate zorlamak için de kullanılmıştır.¹⁵²⁶ Bu durum Abbâsî siyasetinde muhalefet ahlakının sınırlandırıldığını, adalet, istişare ve eleştiriye açık olma gibi temel ilkelerin dini söylemlerle bastırıldığını göstermektedir.

¹⁵²⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 401; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 393.

¹⁵²⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 426; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 663.

¹⁵²⁶ Recep Ardoğan, “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında Siyasal Muhalefet”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2004). 187.

Abbâsî hareketi, muhalefet stratejisini sadece fikri temellere değil aynı zamanda siyasi ortamın imkânlarına dayandırarak şekillendirmiştir.¹⁵²⁷ Özellikle Ömer b. Abdülazîz ve Hişâm b. Abdülmelik dönemlerinde uygulanan görece yumuşak siyaset,¹⁵²⁸ Abbâsîlerin daha serbest ve örgütlü biçimde hareket etmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Abbâsîler, Emevî yönetiminin muhalefeti bastırmaktansa tehdit oluşturmadıkça görmezden gelen yaklaşımını, uzun vadeli siyasi planlarını hayata geçirmek için bir fırsat olarak değerlendirmiştir.¹⁵²⁹ Muhalefet ahlakı açısından dikkat çeken bir diğer husus, Abbâsîlerin asabiyet unsurunu doğrudan bir üstünlük aracı olarak değil ihtilale karşı oluşabilecek asabiyet temelli Arap kabilelerin birlikteliğini parçalamak ve böylece muhalif grupları kendi yanlarına çekmek için kullanmalarıdır. Bu strateji, siyasi mücadelede birliği değil siyasi rekabeti kızıştıran bir yönelim sergilemiştir. Nitekim Horasan'daki faaliyetleriyle öne çıkan Ebû Müslim, bu stratejiyi başarıyla uygulamış, Arap kabileleri arasındaki husumeti körükleyerek Nasr b. Seyyâr'ın Horasan'da Abbâsî isyanına karşı oluşturduğu kabile ittifakını dağıtmayı başarmıştır.¹⁵³⁰ Bu süreç Abbâsî hareketinin yalnızca ahlâki ilkeler üzerinden değil aynı zamanda siyasi rekabetin zafiyetlerinden yararlanarak güç kazandığını göstermektedir. Abbâsîler, muhalefetlerini baskıcı bir yönetime karşı adalet temelli bir direniş olarak sunarken aynı zamanda muhalefet ahlakının sınırlarını zorlayan siyasi manevralara da başvurmuşlardır. Bu durum, meşru hedeflerle araçsal yöntemlerin iç içe geçtiği karmaşık bir siyaset anlayışını gözler önüne sermektedir.

Abbâsîlerin iktidara geldikten sonraki en belirgin siyasetlerinden biri, Emevîlere yönelik sistematik bir intikam politikasını meşrulaştırmaya çalışmaları olmuştur. Bu süreçte siyasi muhalefetin ahlâki sınırları aşılmış, intikam duygusu adaletin yerine geçirilmiştir. Emevî döneminde zulüm görmüş kişi ve grupların öfkesi siyasi bir araç hâline getirilmiş, bu duygular Halifelerin çevresini kuşatan kişiler eliyle derinleştirilmiştir.¹⁵³¹ Bu yaklaşım, muhalefet ahlakında bulunması gereken merhamet, ıslah ve adalet ilkelerini göz ardı etmiş, şiddet ve tasfiye aracı olarak uygulanmıştır.¹⁵³² Ebû'l Abbâs Seffâh'ın Vâsıt Valisi

¹⁵²⁷ Abduşşâfi, *el-Âlemü'l-İslâmî fî'l-Asri'l-Umevî*, 195.

¹⁵²⁸ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nüelâ*, V: 352; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, 249.

¹⁵²⁹ Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 318.

¹⁵³⁰ Yazar Meçhul, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 289, 307.

¹⁵³¹ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II: 355; İbn Abdirabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, II: 188.

¹⁵³² Öc almak gayesiyle yapılan katliamlar için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî*, VIII: 443; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, V: 192-219.

İbn Hubeyre'ye verdiği emanı bozarak onu öldürtmesi,¹⁵³³ bu ilkesizliğin somut bir göstergesidir. Zira verilen sözün çiğnenmesi, İslâm siyaset ahlakının temel ilkelerinden biri olan ahde vefa ilkesinin açık bir ihlali niteliğindedir.

Abbâsîler yalnızca intikam siyasetiyle değil ekonomik araçlarla da halkın desteğini kazanmayı hedeflemişlerdir. Toplanılan zekâtlar ve yardımlar, hem hareketin finansmanında hem de yoksul kesimlerin kazanılmasında kullanılmış,¹⁵³⁴ maddi ihtiyaçlar, siyasi sadakat için bir manivela işlevi görmüştür. Bu yöntem kısa vadede etkili olmuşsa da siyaset ahlakı bakımından amaç ve araç dengesini tartışmalı kılmıştır. Özellikle şairlerin maddi çıkar karşılığında Abbâsîler lehine ve Emevîler aleyhine propaganda yapmaları, yönetimin meşruiyetini erdem yerine çıkar ve manipülasyon yoluyla tesis etmeye çalıştığını göstermektedir. Halife Mansûr'un (ö. 159/775) Müstehil b. Kumeit'i bu amaçla şehir şehir dolaştırması,¹⁵³⁵ bu yöntemin bilinçli bir strateji olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede yeni rejim, Emevîleri sadece siyasi bir rakip olarak değil halkın zihninde yok edilmesi gereken bir tehdit olarak kodlamış, böylece muhalifleri dönüştürmek yerine dışlayıcı ve yok edici bir siyaset benimsemiştir. Halife Me'mûn'un (ö. 218/833) Muâviye'ye lanet edilmesini gündeme getirmesi, bu politikanın ulaştığı aşırılığı gösterir. Her ne kadar bu plan halkın tepkisinden çekinilerek rafa kaldırılmışsa da onun yerine Hz. Ali'nin üstünlüğünü halka öğretme zorunluluğu getirilerek siyasi tercihlerin dini telkinlerle meşrulaştırılmasına çalışılmıştır.¹⁵³⁶ Neticede bu uygulamaların tümü Abbâsîlerin muhalefet sürecinde savundukları ahlâki ilkelerden iktidar sonrası uzaklaştıklarını, Emevîleri yererken kendilerinin de benzer yöntemlere başvurduklarını göstermektedir. Böylece adalet, şûra, merhamet ve kamu sorumluluğu gibi ahlâki ilkeler yerine kin, şiddet ve araçsal akıl ön plana çıkmış, muhalefet ahlakının yerini zorlayıcı bir iktidar ahlakı almıştır.

¹⁵³³ Ebû'l-Abbâs Seffâh'ın gönderdiği eman mektubu için bkz. İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, VIII: 374-376.

¹⁵³⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 295.

¹⁵³⁵ Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî (İbn Ebû'l-İz), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. A. Abdulmuhsin et-Türki ve Şuayb Arnaût (Beyrut: er-Risaletu'l-Alemiyye, 1433), I: 288.

¹⁵³⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VIII: 618.

4.3. İsyân Boyutuna Ulaşmayan Muhalif Hareketler

4.3.1. Fırkaların Muhalefeti

İslâm tarihinin erken dönemleri yalnızca siyasi istikrar arayışlarıyla değil aynı zamanda yönetim anlayışı ve dini otoritenin meşruiyeti üzerine yapılan tartışmalarla şekillenmiştir. Emevîler dönemi, hilafetin saltanata dönüşmesiyle birlikte bu tartışmaların derinleştiği, iç çekişmelerin arttığı ve yönetim anlayışına dair farklı yorumların ortaya çıktığı bir süreçtir. Emevî yönetiminin baskıcı ve şiddet içeren politikalarına karşı muhalefet, yalnızca askerî ve siyasi değil aynı zamanda ahlâki, hukuki ve dini temellere dayanan fikri bir mücadeleyi de içermiştir. Bu durum, mezheplerin oluşumuna zemin hazırlamış ve zamanla çok sayıda muhalif fırkanın doğmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Hâricîler, Şîîler, Cebriyye, Kaderiyye, Mu‘tezile ve Mürchie mezhepleri dikkat çeker. Bu mezhepler, adalet, meşruiyet, bireysel sorumluluk ve zulme karşı duruş gibi kavramlar etrafında muhalefet anlayışlarını geliştirmiştir. Yönetimin yalnızca dünyevi değil, aynı zamanda ahlâki ve dini sorumluluk taşıması gerektiğini savunmuş, siyasi iktidarın ilahi ve etik ilkelere bağlı kalmasını zorunlu görmüşlerdir. Bu başlık altında daha önce ele alınan Hâricîler ve Şîîler dışında, Emevî otoritesine karşı doğrudan silahlı mücadeleye girişmeden, fikir temelli muhalefet geliştiren Cebriyye, Kaderiyye, Mu‘tezile ve Mürchie mezhepleri incelenecektir. Bu mezhepler, iktidarın meşruiyetini sorgulayarak İslâm siyaset düşüncesine entelektüel ve ahlâki katkılarda bulunmuşlardır.

4.3.1.1. Cebriyye

Tarihi süreçte iktidar sahipleri, siyasi çıkarlarını korumak ve toplumu kendi ideolojileri doğrultusunda şekillendirmek amacıyla çeşitli araçlara başvurmuşlardır. Bu araçlar arasında en etkili olanı ise ideolojidir.¹⁵³⁷ Yönetimlerin ideolojik söylemlerini meşrulaştırmak için en sık başvurdukları unsur ise dindir. Hem iktidarı elinde tutanlar hem de onlara karşı çıkan muhalifler, dini kavramları kendi politik söylemlerini desteklemek amacıyla kullanmışlardır. Bu çerçevede kader inancı, yönetenler tarafından meşruiyet sağlayıcı bir unsur olarak görülmüş ve siyasi alanda yoğun tartışmalara konu olmuştur. Nitekim Machiavelli'nin “*Bazı insanlar baş edemedikleri işleri kaderle açıklama*

¹⁵³⁷ Güleç, *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı*, 39.

yoluna giderler”¹⁵³⁸ sözü, kader anlayışının siyasi çıkarlar doğrultusunda nasıl istismar edilebileceğini çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır.

Emevîler döneminde kader tartışmaları, hem yönetim hem de muhalif hareketler için önemli bir meşruiyet kaynağı olmuştur.¹⁵³⁹ Emevî yöneticileri belki devletin kurulduğu ilk dönemde olmasa bile -Ömer b. Abdülazîz, Yezîd b. Velîd gibi bazı yöneticiler dışında- genel olarak iktidarlarını güçlendirmek için Cebriyye mezhebinin görüşlerini siyasi ve dini meşruiyetlerini sağlamak amacıyla kullanmışlardır.¹⁵⁴⁰ Bu anlayışa göre insanın iradi eylemleri yoktur ve tüm olaylar Allah’ın takdiriyle gerçekleşmektedir.¹⁵⁴¹ Bu bağlamda Emevîler Cebriyye’nin dini söylemini siyasi alana uyaralarak iktidara gelmelerinin Allah’ın takdiriyle olduğunu ileri sürmüşler, halktan bu takdire rıza göstermelerini ve kendilerine itaat etmelerini beklemişlerdir.¹⁵⁴² Cebriyye’nin bu politik kullanımı, bilhassa Hâricî ve Şîî muhalefetin meşruiyet temelli eleştirilerine karşı savunma mekanizması olarak devreye sokulmuştur. Ancak bu tavır, siyaset ahlakı açısından ciddi sorunlar doğurmuştur. Zira kaderin, muhasebe ve denetim ilkesini ortadan kaldırarak şekilde araçsallaştırılması, yöneticilerin sorumluluktan kaçmasına ve toplumsal adaletin zedelenmesine yol açmıştır. Bu durum da dini değerlerin iktidarın çıkarlarına uygun şekilde şekillendirilmesine, yönetimdeki hataların dini bir çerçeveye oturtularak meşrulaştırılmasına yol açmıştır.¹⁵⁴³

Emevîler, Cebriyye’nin kader anlayışını sistematik biçimde siyasallaştırarak otoriter yönetim tarzlarına dini bir meşruiyet zemini oluşturmuşlardır.¹⁵⁴⁴ İnsan iradesini reddeden bu anlayış, halkın yönetime yönelik eleştirilerini gayrimeşru kılarak yönetici otoritesine sorgusuz itaati kutsallaştırmıştır.¹⁵⁴⁵ İnsan özgürlüğünün ve bireysel sorgulamanın ön

¹⁵³⁸ Machiavelli, *Prens*, 119.

¹⁵³⁹ Ahmet Erkol, “Tarihi Süreçte Müslümanlarda Birey İktidar İlişkilerine Dair Bir Değerlendirme”, *e-Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy 6 (2011): 22.

¹⁵⁴⁰ Mehmet Çakırtaş, “Emevîler Dönemi Sıddet Hareketleri” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 25.

¹⁵⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I: 87.

¹⁵⁴² Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992), 283.

¹⁵⁴³ Soner Tauscher, “Batı ve İslâm Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk-Siyaset İlişkisi: Biyoetik Bir Tartışma” (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 142.

¹⁵⁴⁴ Lütfi Cengiz, “Emevîler Döneminde Kader Problemi” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 70.

¹⁵⁴⁵ Mâlik Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 108.

plana çıkması, Emevî iktidarı açısından bir tehdit olarak görülmüş, bu nedenle kadercî yaklaşım, muhalefetin ahlâkî meşruiyetini zayıflatmak amacıyla bilinçli biçimde tercih edilmiştir. Bu bağlamda muhalefet yalnızca siyasi bir farklılık olarak değil aynı zamanda dini otoriteye yöneltilmiş bir başkaldırı olarak değerlendirilmiştir. Emevîler, kendilerine karşı çıkanları “mürted”, “münafık” veya “kâfir” gibi sıfatlarla damgalayarak muhalefeti suçlayan ve gayrimeşru gösteren bir söylem inşa etmişlerdir.¹⁵⁴⁶ Bu tutum, siyaset ahlakî açısından hem eleştiri kültürünün bastırılması hem de adaletin keyfiliğe dönüşmesi açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir.

Cebriyye anlayışının ilk olarak Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından siyasi bir araç olarak kullanıldığı ileri sürülmüştür.¹⁵⁴⁷ Muâviye hilafeti ele geçirdikten sonra iktidarını Allah’ın takdiriyle elde ettiğini söylemiş ve insanlardan yönetimine rıza gösterip biat etmelerini beklemiştir. Bu siyasi söylem, oğlu Yezîd b. Muâviye ve diğer bazı Emevî halifeleri tarafından da devam ettirilmiştir.¹⁵⁴⁸ Nitekim Yezîd, Kerbelâ olayının ardından iktidara Allah’ın dilemesiyle geldiğini vurgulamış, muhaliflerini ise ilahi takdire karşı gelmekle suçlamıştır.¹⁵⁴⁹ Abdülmelik b. Mervân, siyasi rakiplerini ortadan kaldırırken işlediği cinayetleri Allah’ın iradesine bağlayarak meşrulaştırmaya çalışmıştır.¹⁵⁵⁰ Bu anlayış yalnızca halifelerle sınırlı kalmamış, Emevîlere bağlı bazı valiler ve şairler tarafından da desteklenmiştir. Ubeydulah b. Ziyâd, Hüseyin’i şehit etmesi ardından esir olarak huzuruna çıkarılan Ali b. Hüseyin’e, babasını ve yakınlarının Allah’ın dilemesiyle öldürüldüğünü söylemiştir.¹⁵⁵¹ Emevîleri öven bazı şairler de hilafetin Emevîlere Allah’ın bir lütfu olduğunu savunan şiirler yazmışlardır. Şair Cerîr b. Atiyye (ö. 110/728 ?) bunu, şu beyitleriyle dile getirmiştir:

“Allah sizi hilâfet ve hidâyet çelengiyle süslemiştir;

¹⁵⁴⁶ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 11.

¹⁵⁴⁷ Süt, “İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma’bed el- Cühenî ve Gaylan ed- Dimaşkî”, 477.

¹⁵⁴⁸ Sönmez Kutlu; Muâviye ile diğer Emevî halifelerinin Cebri anlayışı siyasete nasıl uyarladıklarını şöylece özetlemektedir: “...Muâviye, hilafeti ele geçirincede iktidarını ve siyasi cinayetlerini meşrulaştırmak için Allâh’ın iradesiyle halife olduğunu, O’nun kaderini infaz ettiğini, Allâh’ın kendilerini istediğini, istemeseydi değiştireceğini; bu yüzden, kendilerine yapılacak bir isyanın, Allâh’a karşı yapılmış bir isyan olduğunu söyledi. Bu siyasi gelenek, oğlu Yezîd ve diğer Emevî yöneticileri tarafından da sürdürüldü.” bkz. Sönmez Kutlu, “Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, 134.

¹⁵⁴⁹ Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 328.

¹⁵⁵⁰ Abdülmelik b. Mervân, Amr b. Saîd’i ahdini bozup öldürdüğü zaman, onun taraftarlarına “Efendiniz, Allâh’ın takdiriyle Emîrî’l-Müminîn tarafından öldürüldü” demiştir. Mesûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, III: 110; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VIII: 492.

¹⁵⁵¹ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, V: 459.

Çünkü Allâh'ın yaptığı şey (kazâ) için değişiklik söz konusu değildir."¹⁵⁵²

Emevîler döneminde benimsenen bu kader anlayışı İslâm düşüncesinde önemli tartışmalara yol açmış ve pek çok âlimin tepkisini çekmiştir. Bu dönemde, iktidarın kader inancını özellikle yönetim sorumluluğundan kaçış aracı olarak kullanması, dini ve ahlâki açıdan eleştirilmiştir. Hasan-ı Basrî gibi âlimler, Emevî idarecilerinin “yaptıklarımız Allah'ın takdiridir” söylemini halkı yanıltıcı bir propaganda aracı olarak değerlendirmişler,¹⁵⁵³ bu anlayışın İslâm'ın temel ilkeleri ile uyuşmadığını savunmuşlardır.¹⁵⁵⁴ Hasan-ı Basrî, Emevî yönetiminin kader konusundaki söylemini açıkça eleştirmiş, bu nedenle dönemin halifesi Abdülmelik b. Mervân, ondan bu konuda görüşlerini yazılı olarak iletmesini istemiştir.¹⁵⁵⁵ Hasan-ı Basrî ise gönderdiği mektupta,¹⁵⁵⁶ Emevîlerin kader anlayışının dini metinleri tahrif etmeye yol açtığını vurgulayarak bu yaklaşımı reddetmiştir.¹⁵⁵⁷ Buna rağmen yönetimin resmi ideolojisini benimsemeyen âlimler kötü muamelelere maruz kalmış, çeşitli baskılarla karşılaşmıştır. Öte yandan Emevî yönetimi tarafından desteklenen Cebriyye anlayışının temsilcileri de zamanla iktidarın baskılarına hedef olmuştur. Câ'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve öğrencisi Cehm b. Safvân (ö. 128/745), kader konusunda Emevîler ile paralel görüşler¹⁵⁵⁸ savunsalar da siyasi ve dini bazı farklılıklar nedeniyle iktidarın tehlikeli gördüğü isimler arasında yer almış ve öldürülmüşlerdir.¹⁵⁵⁹ Bu durum Emevîlerin kaderci anlayışı yalnızca kendi çıkarları doğrultusunda yorumladıklarını, gerektiğinde aynı fikri savunan kişilere dahi tahammül edemediklerini göstermektedir.

Özetle Emevîler Cebriyye mezhebinin kader anlayışını benimseyerek halkın yönetime boyun eğmesini sağlamaya çalışmış, muhalefeti bastırmak için dini bir söylem oluşturmuştur. Emevî yöneticileri iktidara gelmelerinin Allah'ın takdiriyle olduğuna inandıkları için insanlara yaşattığı yoksulluğu, siyasi ve sosyal baskıları, uygulamadaki

¹⁵⁵² Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî, *Şerhu Dîvânî Cerîr*, şrh. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî (Mısır: Matbaatü's-Sâvî, 1313/1895), II: 80.

¹⁵⁵³ Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 196.

¹⁵⁵⁴ İrfan Aycan, “Emevîler Döneminde İlmi Hayat”, içinde *Emevîler Dönemi: Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 43-44.

¹⁵⁵⁵ Michael Schwarzd, “Hasan Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme”, çev. Mert Muhit, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy 3 (2003): 127-129.

¹⁵⁵⁶ Hasan-ı Basrî'nin gönderdiği mektubun kaynağı için bkz. Hellmut Ritter, “Studien zur Geschichte der Islâmischen Frömmigkeit. I: "Hasan al-Basri," *Der Islam* 21, no. 1 (1933): 1-83.

¹⁵⁵⁷ Osman Karadeniz, “Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy 2 (1995): 135-136.

¹⁵⁵⁸ Onların kader konusundaki görüşleri için bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 101-103.

¹⁵⁵⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 332; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 220.

adaletsizlikleri eleştirenleri Allah’’ın bu yöndeki takdirine karşı çıkmakla suçlamışlardır. Bununla birlikte idarenin uygulamalarından rahatsız olan ama daha kötü bir duruma düşmek istemeyen halkın isyan ve itaat arasında yaşadığı ikilem karşısında Cebrî kader anlayışı, halk kitleleri üzerinde sakinleştirici ve mevcut durumu kabul edici bir rol oynamıştır.¹⁵⁶⁰ Ancak bu anlayışa karşı Kaderiyye, Mu‘tezile ve Mürcie gibi mezhepler ortaya çıkarak insan iradesini ve sorumluluğunu ön plana çıkaran yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu mezhepler, Emevîlerin kaderi siyasi bir araç olarak kullanmalarını eleştirerek iktidarın baskıcı uygulamalarını meşru görmeyen söylemler üretmişlerdir.

4.3.1.2. Kaderiyye

Kaderiyye mezhebi Emevî yönetimine karşı siyasi bir tepki olarak ortaya çıkmış, zamanla itikadi bir kimlik kazanmıştır.¹⁵⁶¹ Cebriyye’nin kader anlayışına karşı çıkan bu mezhep, insanın fiillerinde özgür olduğunu savunur.¹⁵⁶² Kaderiyye’nin öncülerinden kabul edilen Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) kader hakkındaki görüşleri ve iktidara karşı duruşlarıyla öne çıkmıştır.¹⁵⁶³ Ma’bed el-Cühenî, insan iradesini esas alan bir kader anlayışını benimsemiş, yöneticilerin eylemlerinden dolayı sorumlu olduğunu söylemiştir.¹⁵⁶⁴ Emevîlerin, yönetimlerinin Allah’ın takdiriyle gerçekleştiği ve beytül-mâl üzerindeki yetkilerinin ilahi bir hak olduğu yönündeki iddialarını reddetmiştir.¹⁵⁶⁵ Bu görüşleri çerçevesinde Emevî yönetimine muhalefet eden Ma’bed, İbnü’l-Eş’as isyanına katılmış; ancak isyanın başarısızlıkla sonuçlanması ardından öldürülmüştür.¹⁵⁶⁶ Gaylân ise kader konusundaki görüşlerini “tevhid” ve “adalet” ilkeleri etrafında şekillendirmiştir.¹⁵⁶⁷ O da insanın iyi ya da kötü fiillerini özgür iradesiyle gerçekleştirdiğini ileri sürmüştür.¹⁵⁶⁸ Bunun yanı sıra Emevîlerin hilafet anlayışını ve mali politikalarını eleştirmiştir. Hilafet konusunda kabile aidiyetini değil dini yeterliliği esas

¹⁵⁶⁰ Abdülvehap Hallâf, *es-Siyasetü’s-Şer’iyye fi’s-Şuûni’d-Düstûriyye ve’l-Hâriciyye ve’l-Mâliyye* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 1978), 66.

¹⁵⁶¹ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 298.

¹⁵⁶² Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 251.

¹⁵⁶³ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâtü’l-Kebîr*, IX: 64; Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, 126; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, 285-86.

¹⁵⁶⁴ İbn Kuteybe, *el-Me’arif*, 441; Hanifi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 36 (2011): 57.

¹⁵⁶⁵ Zehra, *İslâm’da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 129.

¹⁵⁶⁶ İbn Kuteybe, *el-Me’arif*, 484; Mustafa Öz, “Ma’bed el-Cühenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) içinde*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 27: 281.

¹⁵⁶⁷ Cihat Tunç, “Gaylân ed-Dımaşkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) içinde*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13: 144.

¹⁵⁶⁸ Süt, “İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma’bed el- Cühenî ve Gaylan ed- Dımaşkî”, 41.

almış ve Kitap ile Sünnet bilgisine sahip olmak şartıyla Kureyş dışından da birinin halife olabileceğini dile getirmiştir.¹⁵⁶⁹ Gaylân'ın yönetimi eleştiren bu muhalif düşünceleri, yönetim tarafından halkı devlete karşı kıskırtan bir fitne olarak görülmüş,¹⁵⁷⁰ bu nedenle Hişâm b. Abdülmelik'in emriyle öldürülmüştür.¹⁵⁷¹

Kaderiyye'nin Emevîler dönemin siyasetine etkisi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı tarihçiler, Kaderîlerin Yezîd b. Velîd'in, Velîd b. Yezîd'e karşı isyanında rol oynadığını ve kardeşi İbrahim'i veliaht olarak belirlemesinde etkili olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵⁷² Buna karşın bazı araştırmacılar Kaderiyye'nin siyasi gücünü Abbâsîler döneminde kazandığını ve Emevîler zamanında belirgin bir etkisinin olmadığını savunmaktadır.¹⁵⁷³ Onlara göre Kaderîlerin Yezîd b. Velîd'e destek vermesi siyasi bir hamleden ziyade Alioğulları ile olan yakın ilişkilerinden kaynaklanmıştır.¹⁵⁷⁴ Emevîlerin son döneminde, bilhassa Mervân b. Muhammed devrinde Kaderîler, Velîd b. Yezîd'in öldürülmesinden sorumlu tutulmuşlar bu nedenle ölüm, hapis ve sürgün gibi cezalara maruz kalmışlardır.¹⁵⁷⁵ Bu süreçte Kaderî olduğu söylenen pek çok kişi yönetimin zulmünden kaçarak Basra'ya gitmiş, burada Abbâsî hareketine katılmıştır.¹⁵⁷⁶

4.3.1.3. Mu'tezile

Emevîler döneminde fikri düzeyde muhalefet eden fırkalardan biri de Mu'tezile'dir. Teorik temelleri bu dönemde atılan Mu'tezile, diğer fırkalar gibi siyasi nedenlerle zamanla mezhepleşmiş ve özellikle Abbâsîler döneminde bir süreliğine devletin resmi mezhebi hâline gelmiştir.¹⁵⁷⁷ Mu'tezile'nin temel ilkeleri arasındaki bağlantılar ve iç içelikler, mezhebin Cebriyye ve Mürcie düşüncelerine bir tepki olarak doğduğunu göstermektedir.¹⁵⁷⁸ Mu'tezile'nin itikadi görüşleri, kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından ortaya konulan ve daha sonra bağlıları tarafından sistemleştirilen beş temel

¹⁵⁶⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 106.

¹⁵⁷⁰ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları*, 5. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 286.

¹⁵⁷¹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 203-204.

¹⁵⁷² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VII: 332; Aksu, "Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı", 30.

¹⁵⁷³ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II: 211.

¹⁵⁷⁴ Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 303.

¹⁵⁷⁵ Guzman, "Orta Asya ve Horasan'da Abbâsî İhtilali", 275.

¹⁵⁷⁶ İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (Ankara: TDV Yay., 2001), 24: 65.

¹⁵⁷⁷ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 41-48.

¹⁵⁷⁸ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 304.

ilkeye dayanmaktadır. Bu ilkeler aynı zamanda mezhebin siyasi tutumunu belirlemiş ve yönetime karşı muhalefet biçimini şekillendirmiştir. Söz konusu ilkeler şunlardır: el-Menzile beyne'l-Menzileteyn, Adalet, Tevhid, el-Va'd ve'l-Va'id, Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker.¹⁵⁷⁹

Mu'tezile'nin ilk ilkesi "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" dir. Bu ilke, büyük günahın mahiyeti, onu işleyenin sıfatı ve ahiretteki durumu hakkındaki tartışmalar sonucunda Vâsıl b. Atâ tarafından ortaya atılmıştır. Vâsıl bu ilkeyi, birinci fitne döneminde iç savaşlarda birbirlerini öldüren ve büyük günah işlemekle suçlanan kişilerin dini statüsünü açıklamak amacıyla geliştirmiştir. Ona göre bu kimseler, mümin ile kâfir arasında bir konumda olup fâsık olarak nitelendirilmektedir. Eğer büyük günah işleyen kişi tövbe etmeden ölürse ebedi olarak cehennemde kalacaktır.¹⁵⁸⁰ Vâsıl, bu ilke ile özellikle büyük günah işlediklerine inanılan Emevî yöneticilerinin dini statüsünü belirlemeye çalışmıştır. Dikkat edilirse Mu'tezile, büyük günah işleyen idarecileri tekfir etmekten kaçınarak onları hâlâ İslâm toplumunun bir parçası olarak görmüş; ancak müminlerin çizgisinden uzaklaştıkları için yönetimlerine karşı ihtiyatlı bir tutum benimsemiştir.¹⁵⁸¹ Mu'tezile'ye göre, bir yönetici küfrünü açıkça ilan etmedikçe ona karşı isyan edilmemelidir. Bu bağlamda meşru mücadele yöntemi, iktidarla tamamen bağları koparmadan baskı kurarak onu istenilen İslâmi çizgiye çekmektir.¹⁵⁸²

İkinci ilke olan "Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker", İslâm toplumunda iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma sorumluluğunu vurgulamaktadır. Mu'tezile bu ilke çerçevesinde tebliği esas alarak Kur'ân'ın emirlerini yerine getirmeyi ve bu yolla yönetimin yanlış uygulamalarına karşı kamuoyu oluşturmayı amaçlamıştır.¹⁵⁸³ Mezhep, bu anlayışını Hz. Peygamber'in "*Bir kötülüğü gördüğünüzde onu önce dilinizle sonra elinizle düzeltin, buna da gücünüz yetmiyorsa kalbinizle buğz edin*"¹⁵⁸⁴ hadisine dayandırmaktadır.

¹⁵⁷⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 14. baskı, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1986), III: 21-22.

¹⁵⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*: II: 38-39; Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42: 540.

¹⁵⁸¹ Fatih Sancılı, "Mu'tezile Düşüncesinin Oluşum Sürecinde Vâsıl b. Atâ'nın Kelâmî Görüşleri," *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, sy 59 (Ağustos 2022): 132.

¹⁵⁸² Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 635.

¹⁵⁸³ Muhammed Ammârâ, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 60.

¹⁵⁸⁴ Müslim, "İman", 78.

Dolayısıyla bu ilke, siyasi anlamda iktidarın yanlışlarını ortaya koyarak ona karşı toplumsal bir denetim mekanizması oluşturmayı hedeflemektedir.¹⁵⁸⁵

Üçüncü ilke “el-Va’d ve’l-Va’id”, yani vaat ve tehdittir. Bu ilkeye göre herkes yaptığı iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığını ahirette görecektir. Büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen kimseler affedilmeyecek ve ebedi olarak cezalandırılacaktır.¹⁵⁸⁶ Mu‘tezile, bu ilke ile kader anlayışına dayalı olarak halifelerin işledikleri günahların affedileceğini savunan Cebriyye düşüncesine karşı çıkmıştır.

Dördüncü ilke “Tevhid”, Mu‘tezile’nin “Halku’l-Kur’ân” görüşünü desteklemesine neden olmuştur. Mu‘tezile’ye göre insan, kendi iradesiyle eylemlerini gerçekleştiren bir varlıktır ve bu nedenle söz ve fiillerinden sorumludur. Bu görüş, iktidarın Cebri anlayışa dayalı meşruiyet iddialarını reddetmekte ve halifenin ilahi bir otoritenin temsilcisi olduğu fikrini çürütmeyi amaçlamaktadır.¹⁵⁸⁷

Beşinci ve son ilke olan “Adalet”, mezhebin akıl ve adalet kavramlarına dayalı bir sistem geliştirmesini sağlamıştır. Mu‘tezile insanın sorumlu tutulabilmesi için ona irade özgürlüğü tanınması gerektiğini savunmaktadır.¹⁵⁸⁸ Bu anlayışa göre Allah âdildir ve kullarına zulmetmez. Bu nedenle insanlar, yaptıkları fiillerin sonuçlarından doğrudan sorumlu tutulmalıdır.¹⁵⁸⁹ Siyasi bağlamda ise Mu‘tezile, yöneticilerin adalet ilkesine uygun hareket etmeleri gerektiğini vurgulamış ve adaletsiz yöneticilere karşı isyanın caiz olduğunu savunmuştur. Bu çerçevede Emevî halifelerini adaletsiz olarak nitelendiren Mu‘tezile mensupları, onları büyük günah işleyen fâsıklar olarak görmüştür.¹⁵⁹⁰

Mu‘tezile, yönetime karşı genel olarak pasif bir muhalefet yürütmüş ve fikri mücadeleyi tercih etmiştir. Mezhebin halifenin belirlenmesine dair ortaya koyduğu imamet teorisi, Emevî yönetimine karşı eleştirilerini içermektedir. Mu‘tezile’ye göre halife, nass ile

¹⁵⁸⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 286.

¹⁵⁸⁶ Mes’ûdî, *Mürûcu’z-Zeheb*, III: 235.

¹⁵⁸⁷ Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 251.

¹⁵⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi- Kaynakları ve Tesirleri*, 2. bs (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1997), 153.

¹⁵⁸⁹ Kemal Işık, “Mutezile’nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Ata’ ve Büyük Günah Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, sy 1-2 (1981): 340.

¹⁵⁹⁰ Abdurrahman Sâlim, *et-Tarihu’s-Siyasî li’l-Mu‘tezile* (Kahire: Dâru’s-Sekâfe, 1989), 91-95.

belirlenmemeli, seçimle başa gelmeli ve Kureyş'ten olması zorunlu tutulmamalıdır.¹⁵⁹¹ Bu düşünce, hanedan esasına dayalı Emevî yönetim anlayışına bir tepki niteliğindedir.

Mu'tezile'nin Emevîler'e karşı somut bir isyan hareketine katıldığına dair kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin Ehl-i Beyt'e olan sevgileri nedeniyle Zeyd b. Ali'yi görüşleriyle etkilediği, isyanına destek oldukları; hatta Abbâsî ihtilalini kolaylaştırdıkları için Abbâsî bir hareket olduğu öne sürülmüştür.¹⁵⁹² Fakat Zeyd b. Ali'nin isyanını destekledikleri iddiası tartışmalıdır, zira Vâsıl ile Zeyd arasında bir bağ¹⁵⁹³ olmasına rağmen iktidara karşı muhalif olma ortaklığı dışında onların muhalefet etme tarzları birbirinden farklıdır. Zeyd doğrudan başkaldırıyı savunurken Mu'tezile, genellikle fikri mücadeleleri tercih etmiştir.¹⁵⁹⁴ Ayrıca Zeyd, “*Günahlarını Allah'a yükleyen Kaderiyye'den, Allah'ın affı konusunda fasıkları teşvik eden Mürcie'dan uzağım*”¹⁵⁹⁵ diyerek Ehl-i sünetin görüşünü savunmuş, böylece Mürcie ve Mu'tezile mezhebinden görüş olarak ayrılmıştır. Bununla birlikte Mu'tezile'nin Velîd'e karşı isyanında Yezîd b. Velîd'i desteklemeleri, yönetime karşı fiili mücadeleye giriştikleri tek siyasi olay olarak gösterilir.¹⁵⁹⁶ Fakat Yezîd'e destek olanların Kaderîler olduğu bildirilmiştir ama bu bilgi de kesin değildir.¹⁵⁹⁷ Nitekim bu yorum Mu'tezilenin görüşlerinin Kaderiyye ile benzerliği nedeniyle yapılmış olmalıdır.¹⁵⁹⁸

Mu'tezile mensupları da dine aykırı görüşleri nedeniyle ulema tarafından eleştirilmiştir. Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Mu'tezile'nin çelişkili görüşlerine dikkat çekerek onların Cemel Vakası'na dair görüşlerinde çıkmaza girdiklerinde Emevîler ile ilgili tartışmalara yöneldiklerini belirtmiştir.¹⁵⁹⁹ Mu'tezile, Muâviye ve onun taraftarlarını meşru imama başkaldıran asiler olarak görmüş, onlarla dostluk kurulmaması gerektiğini savunmuştur.¹⁶⁰⁰ Mu'tezile'nin önde gelen savunucularından olan Câhiz, Emevî

¹⁵⁹¹ Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, III: 236-37.

¹⁵⁹² Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 253.

¹⁵⁹³ Öğretmen-öğrenci ilişkisi bağlamında Zeyd b. Ali'nin Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'dan ders aldığı bilgisini dikkate alanlar, Zeyd'in Kelâmî ve siyasi konularda öğretmeni Vâsıl'ın etkisinde kaldığını ileri sürmektedir. Ama bu konu iki tarafın görüşlerindeki ayrılıklar nedeniyle ulemanın üzerinde ittifak etmediği tartışmalı bir konudur. Ammâra, *el-İslâm ve's-Sevra*, 100.

¹⁵⁹⁴ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 217-18.

¹⁵⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 228.

¹⁵⁹⁶ Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 294-95.

¹⁵⁹⁷ Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 303.

¹⁵⁹⁸ Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 254.

¹⁵⁹⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 119-20.

¹⁶⁰⁰ Sâlim, *et-Tarihu's-Siyasî li'l-Mu'tezile*, 99-100.

yöneticilerini sert bir şekilde eleştirmiş, onları büyük günah işleyen fâsıklar olarak nitelmiş, özellikle Muâviye'yi öven ve onun dindarlığından bahseden rivayetleri, bu özelliklerin onda bulunmadığını belirterek reddetmiştir¹⁶⁰¹ ve hatta Ömer b. Abdülazîz'i bile “körler arasında tek gözlü”¹⁶⁰² şeklinde nitelendirerek onun diğer Emevî halifelerinden farklı olmadığını söylemiştir. Sonuç olarak Mu'tezile, Emevî yönetimine karşı doğrudan bir isyan hareketine girişmemiş; ancak fikri düzeyde sert bir muhalefet yürütmüştür. Mezhebin imamet anlayışı, seçim esasına dayanarak hanedan yönetimine karşı çıkarken adalet ilkesi yöneticilerin sorumluluklarını artırarak onların meşruiyetini sorgulamayı hedeflemiştir.

4.3.1.4. Mürcie

Mürcie, Emevîler döneminde doğrudan bir muhalefet hareketine girişmeyen; ancak iktidarı da tam anlamıyla benimsemeyen bir kesim olarak öne çıkmıştır. Bu grup, Emevî yönetimine karşı koyacak gücü kendilerinde görmemeleri nedeniyle zamanla mevcut idareyi kabullenmiş, siyasi çatışmalardan uzak durmayı tercih etmiştir. Özellikle büyük günah işleyenlerin dini hükmü konusunda taraf olmamış ve bu konuda nihai kararı ahirete havale etmiştir. Bu yaklaşım, “ircâ” olarak adlandırılmış ve bu kesim tarih boyunca “Mürcie” adıyla bilinmiştir.¹⁶⁰³ Ancak Mürcie homojen bir grup olmamış, dönemin siyasi ve toplumsal dinamikleri nedeniyle içinde farklı eğilimleri barındırmıştır. Bu durum Mürcie'nin siyasi olaylara karşı farklı tutumlar sergilemesine ve çeşitli söylemler geliştirmesine neden olmuştur.¹⁶⁰⁴

Mürcie'nin siyasi tavrını belirleyen temel unsurlar, benimsedikleri iman ve imamet anlayışları olmuştur. Mürcie'ye göre iman, kişinin Müslüman olabilmesi için yeterlidir ve ameller imandan ayrı bir konudur.¹⁶⁰⁵ Bu nedenle günah işleyen bir Müslüman tekfir edilmemeli, onun hakkında hüküm verme yetkisi yalnızca Allah'a bırakılmalıdır.¹⁶⁰⁶ Ancak bu yaklaşım, bireylerde günah işlemeye karşı duyarsızlık oluşturmuş ve zamanla

¹⁶⁰¹ Câhiz, *Risaletü Benî Ümeyye*, II: 12-14.

¹⁶⁰² Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II: 68-69; III: 46-47, 161-162.

¹⁶⁰³ Muammer Esen, *Kelam Tarihi*, (Ankara: Avrasya Yayınları, 2006), 41.

¹⁶⁰⁴ Aycan, “Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Dini İlimlerin Tarihsel Gelişimi”, 362-363.

¹⁶⁰⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin. Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950), I: 16-17.

¹⁶⁰⁶ Hasan, *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsi*, II: 107.

ahlâki yozlaşmayı beraberinde getirmiştir.¹⁶⁰⁷ Mürcie'nin amelleri imandan bağımsız bir kategori olarak ele alması, İslâm'ın takva ve kötülüklerden sakınmayı teşvik eden ilkeleriyle çelişmiştir. Bu sebeple Sünnî âlimler, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre'ye atfedilen rivayetleri delil göstererek Mürcie'nin görüşlerini benimseyen kişilerin Hz. Peygamber'in şefaatinde mahrum kalacağını söylemişler, Mürcie'nin savunduğu görüşleri eleştirerek onların dini anlayışının Müslümanları sorumluluk bilincinden uzaklaştırdığını ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁰⁸ Örneğin İbrahim en-Nehâî (ö. 96/715), onların ehli kitaptan daha sevimsiz olduklarını söylemiş,¹⁶⁰⁹ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) de Mürcie'nin aşırı hoşgörüsünü eleştirerek “*Mürcie'nin dediği gibi iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz affedilmiş diyemeyiz*”¹⁶¹⁰ diyerek bir karşı duruş sergilemiştir.

Siyasi açıdan bakıldığında, Mürcie'nin imamet görüşü dikkat çekicidir. Onlara göre halife seçimle başa gelmeli, meşruiyetini halktan almalıdır. Bu yönüyle Mürcie, İslâm siyaset düşüncesinde halkın rızasını esas alan ilk mezhep olarak değerlendirilmiştir.¹⁶¹¹ Ancak Mürcie mensupları arasında Emevî iktidarına karşı farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bazı Mürcie âlimleri Emevî yönetimini meşru görmemiş ve İbnü'l-Eş'as ve Yezîd b. Mühelleb gibi isimlerin önderlik ettiği isyanlara destek vermiştir.¹⁶¹² Hatta Hâris b. Süreyc'in Mürcie'ye mensup olduğu¹⁶¹³ ve onun isyanının mevâlî ile Mürcie destekçilerinin birleşmesiyle ortaya çıktığı iddia edilmiştir.¹⁶¹⁴ Buna karşın, Mürcie'nin genel çizgisi pasif bir muhalefet anlayışı benimseyerek iç çatışmalardan kaçınmak olmuştur. Bu nedenle Mürcie genellikle uzlaşmacı ve birlik yanlısı bir mezhep olarak tanınmıştır.

Mürcie'nin bu ılımlı ve çatışmadan uzak siyasi duruşu, hem halk hem de Emevî yönetimi nezdinde karşılık bulmuştur. Mevâlînin çoğunluğu uğradıkları haksızlıklara rağmen toplumsal düzeni koruma anlayışı çerçevesinde isyan etmek yerine sabrı tercih etmiş,

¹⁶⁰⁷ Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 302.

¹⁶⁰⁸ Ebû'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî (İbn Arrâk), *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399/1979), I: 50.

¹⁶⁰⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VIII: 391-392.

¹⁶¹⁰ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (Ebû Hanîfe), *el-Fıkhü'l-Ekber*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yay., 1981), 69.

¹⁶¹¹ Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32: 43.

¹⁶¹² Rayyis, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 81.

¹⁶¹³ Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 68.

¹⁶¹⁴ Mikdad, *el-Mevâlî ve Nizâmü'l-Velâ*, 280.

yönetim ise Mürcie'nin bu tutumunu kendisi için bir avantaj olarak görmüştür.¹⁶¹⁵ Emevîler, Mürcie'nin doğrudan iktidarı eleştirmeyen ve toplumsal huzuru ön planda tutan siyasetini, meşruiyetlerini güçlendiren bir unsur olarak değerlendirmiştir. Ancak bu durum Emevî yönetiminin Mürcie'yi açıkça desteklediği anlamına gelmemektedir. Aksine Mürcie'nin baskıya uğramamasının temel sebebi, onların yönetimi doğrudan eleştirmemesi, fitneye yol açmamak adına geçmiş sorgulamaktan kaçınması, toplumsal istikrarı önceleyen bir anlayışı benimsemesidir.¹⁶¹⁶

Neticede Mürcie'nin siyasi ve dini görüşleri toplumsal hayatta önemli etkiler yaratmıştır. İç çatışmalardan yorulan Müslümanlar, siyasi ve sosyal problemlere bir çözüm olarak Mürcie'ye yönelmiş, onların birlik ve hoşgörü vurgusu geniş kesimlerde yankı bulmuştur. Fakat geçmişteki siyasi olayları sorgulamayan ve iktidarı açıkça eleştirmeyen bu yaklaşım, zamanla ahlâki umursamazlığa ve günah işlemekten çekinmeme noktasında duyarsızlığa yol açmış ama dolaylı olarak Emevî yönetiminin meşruiyetini pekiştiren siyasi bir sonuç doğurmuştur.¹⁶¹⁷

4.3.2. Ulemânın Muhalefeti

Emevîler döneminde ulemâ, yönetime karşı farklı tutumlar sergilemiş, bu da siyasetle ilişkilerini karmaşık hale getirmiştir. Bu nedenle dönemin ulemasını değerlendirirken iki önemli nokta dikkate alınmalıdır. Birincisi, ulema yaşadığı toplumun bir parçasıdır ve içinde yaşadıkları sosyal, kültürel, siyasi ortamdan bağımsız düşünülemez.¹⁶¹⁸ Dolayısıyla tutumları ve başkalarıyla ilişkileri, içinde bulundukları toplumun yapısından doğrudan etkilenmiştir.¹⁶¹⁹ İkincisi, yöneticilerin izlediği siyasettir ve bu olgu ulemanın konumunu belirleyen temel etkenlerden biridir. Uygulanan politikalar, onların farklı tavırlar almasına yol açmış, bu da kesin sınıflandırmayı zorlaştırmıştır. Bu çerçevede ulemâ kimi zaman iktidarı desteklemiş, kimi zaman muhalefet etmiştir. Dolayısıyla her dönemde olduğu gibi Emevîler döneminde de yönetime destek veren ve ona karşı çıkan bir ulema grubu olmuştur. Ancak Emevîler döneminde muhalif ulemâ, iktidarı destekleyen ulemâyâ kıyasla daha geniş bir kesimi oluşturmuştur. Bu bağlamda muhalif ulemanın tavrını daha

¹⁶¹⁵ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 94.

¹⁶¹⁶ Ammârâ, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 67.

¹⁶¹⁷ Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 235-238.

¹⁶¹⁸ Güleç, *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı*, 34.

¹⁶¹⁹ Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 60.

iyi anlayabilmek için öncelikle yönetimi destekleyen ulemanın tutumuna bakmak gerekir. Zira onların yaklaşımları, muhalif ulemânın eleştirilerini şekillendiren başlıca etkenlerden biri olmuştur.

Emevîler döneminde bazı âlimler, yönetimle yakın ilişkiler kurarak iktidara destek vermiştir. Bu bağlamda İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) tavrı dikkat çekicidir. Zührî, Abdülmelik b. Mervân, Velîd, Süleyman, Ömer b. Abdülazîz, II. Yezîd ve Hişâm gibi halifelerle yakın temas kurmuş ve önemli bir bürokrat olmuştur.¹⁶²⁰ Bu durum, Zührî hakkında hem övgü hem de eleştiriye yol açmıştır. Bir yandan ilmiyle takdir edilmiş, yöneticileri eleştirme cesaretiyle övülmüştür. Öte yandan “ümerânın mendili” ve “sultânî” gibi lakaplarla küçümsenmiş,¹⁶²¹ yönetimden büyük miktarda para ve mal almak, yönetimi meşrulaştıracak rivayetler aktarmak ya da uydurmak gibi suçlamalarla karşılaşmıştır.¹⁶²² Bazı yorumlara göre Zührî, doğrudan çatışmadan kaçındığı için ilkesel bir duruş sergilemekte zorlanmıştır.¹⁶²³ Fakat Zührî'nin halifelerle yakınlığı, her zaman onlarla aynı fikirde olduğu anlamına gelmemiştir. Nitekim zaman zaman onlara muhalefet etmiştir. Emevîler, bazı âlimleri tarihi olayları kendi lehlerine yorumlatmak için kullanmak istemiştir. Bu kapsamda Hişâm b. Abdülmelik, “İfk” hadisesinde hatayı Hz. Ali'ye yüklemesi için Zührî'ye baskı yapmıştır. Zührî bunu reddetmiş, Hişâm ise onu yalancılıkla suçlamıştır. Zührî ise “*Babasız kalasica, ben yalan söylüyorum ha! Vallahi gökten bir münadi, Allah'ın yalan söylemeyi helal kıldığını ilan etse ben yine yalan söylemem*”¹⁶²⁴ diyerek tepki göstermiştir. Bu tavır, onun muhalefedinin siyasi değil dini inanç kaynaklı olduğunu göstermiştir.¹⁶²⁵

Genel olarak bakıldığında başta Zührî olmak üzere bazı âlimlerin Emevî yönetimine yakın durmalarının arkasında çeşitli nedenler bulunmaktadır. Bunlar arasında ekonomik kaygılar, kişisel çıkarlar, kendi görüşlerini yayma arzusu ve fitne endişesi öne çıkar.¹⁶²⁶ Fakat en temel gerekçe, bu âlimlerin büyük karışıklıkları önlemek amacıyla yöneticilerin siyasi hatalarını dini gerekçelerle örtmeye çalışmaları ve onları dini sorumluluklarını

¹⁶²⁰ Emîn, *Duha'l-İslâm*, III: 325.

¹⁶²¹ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 324.

¹⁶²² Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 210.

¹⁶²³ Demircan, *İtaat ve İsyan Arasında Dört Âlim*, 192.

¹⁶²⁴ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, V: 339-340.

¹⁶²⁵ Şahin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 50.

¹⁶²⁶ Khalil Athamina, “The Ulemâ' in the Oposition: the ‘Stick and Carrot’ Policy in Early Islam”, içinde *Encyclopaedia of Islam*, EI-2, XXXVI, (Newyork: Middle East And Islamic Studies, 1992), 159.

yerine getirmeye teşvik etmeleridir. Fakat bu tutum, her ne kadar iyi niyetli bir amaç taşısa da uzun vadede dinin siyasi otorite tarafından araçsallaştırılmasına ve meşruiyet üretiminde kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle yönetimle doğrudan ilişkisi olmayan müminler ve muhalif âlimler, söz konusu isimlere mesafeli yaklaşmış ve onları eleştirmiştir. Nihayetinde bu durum, dinin kendisinden ziyade iktidara yakın âlimlerin toplum nezdindeki itibarını zedelemiştir.¹⁶²⁷

Emevîler döneminde muhalif ulemânın yönetime karşı tavır almasının temel nedeni, Emevîlerin iktidara geliş şeklinin ve yönetim anlayışlarının İslâmi ilkelere aykırı olduğu inancıdır. Bu âlimler, baskı ve şiddete dayalı uygulamaları meşru görmemiş ve Emevî halifelerini zorba yöneticiler olarak nitelendirmişlerdir. Bu anlayış, onların yönetimle iş birliği yapmaktan kaçınmalarına yol açmıştır. Zira görev almaları hâlinde ya dini ilkelerinden taviz vermek ya da iktidarla doğrudan çatışmak zorunda kalmaktan çekinmişlerdir. Ancak muhalefet etme konusunda birleşen bu âlimler, mücadele yöntemleri açısından farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu bağlamda üç ana eğilim öne çıkmaktadır.¹⁶²⁸

1. Bireysel Muhalefet: Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) gibi âlimler, herhangi bir siyasi örgütlenmeye katılmaksızın yönetimin yanlışlarına karşı bireysel bir duruş sergilemiş, siyasi tarafgirlikten uzak kalmayı tercih etmişlerdir.
2. Aktif ve Örgütlü Direniş: Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714) gibi isimler, doğrudan iktidarın değiştirilmesini hedeflemiş, örgütlü ve silahlı direnişin gerekliliğini savunmuşlardır.
3. Temkinli Muhalefet (Temekkün Ekolü): Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) temsil ettiği bu yaklaşım, fikri muhalefeti öncelemiş, doğrudan başkaldırı yerine toplumun ahlâken ıslahını ve uygun şartlar oluşana kadar sabırla beklemeyi tavsiye etmiştir. Bu anlayış, ne pasif bir itaat ne de aceleci bir isyanı benimser, gücün ve imkânların oluşmasını bekleyen stratejik bir muhalefet biçimi olarak değerlendirilmiştir.¹⁶²⁹

¹⁶²⁷ Tauscher, “Batı ve İslâm Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk-Siyaset İlişkisi”, 117, 144.

¹⁶²⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 90; Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 309.

¹⁶²⁹ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 275.

Emevîler döneminde muhalif duruşuyla öne çıkan bazı âlimlerin tavırları, ulema-iktidar ilişkisini anlamak açısından önemlidir. Bu isimlerden biri olan Saîd b. el-Müseyyeb, özellikle tarafsız ve ilkeli muhalefetiyle dikkat çeker. Saîd yalnızca iktidarı değil muhalefeti ve her iki tarafa yakın duran âlimleri de dinle çelişen tutumları sebebiyle eleştirmiştir.¹⁶³⁰ Zührî'nin halifenin tebliğ görevine gerek olmadığı yönündeki yorumuna, "Hz. Peygamber uyaracak da halife uyarmayacak öyle mi?"¹⁶³¹ diyerek sert tepki göstermiştir. Bu tutumu, yöneticilerin tepkisini çekmiş ve Harre Olayı sonrası öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Ancak çevresindekilerin akıl sağlığının yerinde olmadığını söylemeleri ile ölümden kurtulmuştur.¹⁶³² Velîd ve Süleyman'a, İslâm'a aykırı bulduğu gerekçesiyle biat etmeyi reddetmiş, dolayısıyla Medine Valisi Hişâm b. İsmail'in sert cezalarına maruz kalmıştır.¹⁶³³ Mali baskılarla etkisizleştirilmeye çalışılsa da Saîd ilkeli tavrını sürdürmüştür.¹⁶³⁴ Abdülmelik, Saîd'in isyan etmeyeceğini bilmesine¹⁶³⁵ rağmen halk üzerindeki etkisinden çekinmiş ve uygulanan zulme engel olmamıştır.¹⁶³⁶ Bununla birlikte Saîd, şiddet içeren eylemlerden uzak durmuş ve çevresindekilere de benzer şekilde hareket etmelerini öğütlemiştir.¹⁶³⁷ Ne iktidara ne de muhalif hareketlere tam anlamıyla destek vermiştir. Hişâm'a tepki duymasına rağmen onun arkasında namaz kılmayı sürdürmüş, hem yönetimle hem de toplumla bağını koparmamıştır.¹⁶³⁸ Ayrıca Medine Valisi Ömer b. Abdülazîz'in danıştığı âlimler arasında yer almış; fakat Muâviye ve Ömer hariç diğer Emevî halifelerini tasvip etmemiştir.¹⁶³⁹

Saîd'in muhalefeti tamamen dini değerlere dayanmaktadır. "Zâlimlerin yardımcısıyla bir arada olmayın, onlara kalben bile olsa tepki gösterin ki salih amelleriniz boşa gitmesin"¹⁶⁴⁰ sözü, onun tavrını özetler niteliktedir. Zulüm karşısında en azından kalben tepki göstermeyi

¹⁶³⁰ Demircan, *İtaat ve İsyan Arasında Dört Âlim*, 81.

¹⁶³¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 75.

¹⁶³² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII: 358-365; Ahmet Önkâl, "Abdullah b. Hanzale ve Harre Olayı", içinde *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yay., 2018), III: 181.

¹⁶³³ Saîd b. el-Müseyyeb, Hz. Peygamber'in "*İki halifeye birden birden biat edildi mi, onlardan ikincisini öldürün*" (Müslim, Sahîh, "İmâre", 61) şeklindeki hadisin lafzi şekline bağlı kalarak Velîd ve Süleyman'a biat etmemiştir. bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 98-102.

¹⁶³⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X: 238.

¹⁶³⁵ Abdülmelik b. Mervân, "*Saîd ne isyan edecek ne de muhalefet edecek biridir.*" demiştir. bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 416.

¹⁶³⁶ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 269.

¹⁶³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 121.

¹⁶³⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X: 238.

¹⁶³⁹ Demircan, *İtaat ve İsyan Arasında Dört Âlim*, 84.

¹⁶⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 100-101.

imanın gereği saymış ve toplumsal duyarsızlığa dikkat çekmiştir.¹⁶⁴¹ Hz. Peygamber'in kötülüğe karşı "el, dil ve kalp" ile mücadele etmeyi öğütleyen yaklaşımından özellikle "kalben protesto" ilkesini benimseyen Saîd, bu tavrıyla dönemin siyasi ortamını gözetmiş, halkı tehlikeye atacak bir isyandan kaçınmıştır.¹⁶⁴²

Muhalif ulemâ arasında, doğrudan başkaldırıyı benimseyerek aktif muhalefet yolunu seçenler de bulunmaktadır. Bu çizginin en belirgin temsilcilerinden biri Saîd b. Cübeyr'dir. Başlangıçta Emevî yönetimiyle iyi ilişkiler kuran Saîd, Haccâc'ın meclisinde yer almış, onun sorularını yanıtlamış ve Abdülmelik'in rüyalarını yorumlamıştır.¹⁶⁴³ Kûfe'ye kadı olarak atanmış; ancak Arap eşrafının mevâlî kökenli birini kadı olarak kabul etmek istememesi nedeniyle görevinden alınmıştır.¹⁶⁴⁴ İlerleyen süreçte İbnü'l-Eş'as isyanına katılarak Emevîlere açıkça cephe almıştır. Fakat Saîd'in ilk başta fitne olarak gördüğü bu isyana katılmadığı, sonradan İbnü'l-Eş'as tarafından ikna edildiği bildirilmektedir.¹⁶⁴⁵ Fakat âlim bir kişinin sorgulamadan ve de ölçüp tartmadan isyana katıldığını söylemek pek mantıklı görünmemektedir. Bu rivayet büyük olasılıkla Saîd'i mazur göstermek için dile getirilmiştir. Zira Saîd, isyan sırasında verdiği hutbelerde Emevîleri "zâlim" ve yollarını "bâtıl" olarak nitelemiş, savaş çağrısı yapmıştır.¹⁶⁴⁶ İsyanın bastırılmasının ardından Mekke'de gizlenmiş; ancak yakalanarak Haccâc'ın huzuruna çıkarılmıştır. Sorgu sırasında "hata yapabilirim" diyerek tevazu gösteren Saîd, İbnü'l-Eş'as'a olan biatini savununca Haccâc'ın verdiği emir üzere öldürülmüştür.¹⁶⁴⁷ Bu noktada Saîd'in fikri eleştirilerinde haklı olduğunu; fakat fiilen isyana katılarak hata yaptığını kabul ettiği düşünülebilir. Söz konusu açıklaması da bir özür beyanı olarak değerlendirilebilir. Haccâc'ın tavrı ise sert ve zalimce olmuştur. Bununla birlikte kaynaklarda geçen, Haccâc'ın daha önce Saîd'in tutuklanmasına engel olup sonradan onu yakalatan Vali Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi lanetlediği rivayeti¹⁶⁴⁸ ise çelişkili bir

¹⁶⁴¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, V: 106.

¹⁶⁴² Muhammed Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 72.

¹⁶⁴³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 485.

¹⁶⁴⁴ İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, 485.

¹⁶⁴⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 42.

¹⁶⁴⁶ Deyrülcemâcim savaşında askerlerin cesaret ve savaş kararlılıklarını arttırmak için "Onlarla iktidarda yaptıkları zulümden, dinden çıkmalarından, Allah'ın kullarına karşı büyüklük taslamalarından, namazı öldürmelerinden ve Müslümanları zelil kılmak isteyenlerinden dolayı çarpışın" demiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VIII: 383.

¹⁶⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 522.

¹⁶⁴⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI: 488-490; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 162.

tutumun göstergesidir. Bu rivayet, Haccâc'ın tutumunu mazur göstermek için sonradan ileri sürülmüş olmalıdır. Neticede Saîd'in aktif muhalefeti, pasif direnişi benimseyen ulemâdan farklı olarak siyasi zulmün ancak güçle değişebileceği inancına dayanmıştır. Lâkin önce yönetimde yer alıp sonra isyana katılması, bazı çevrelerce tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁴⁹

Emevîler döneminde bazı âlimler, yönetime karşı eleştirel bir duruş sergilemekle birlikte fitneye yol açmamak adına isyanları uygun görmemiştir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Hasan-ı Basrî'dir. Zühdü, ibadet hassasiyeti ve ahlaka bağlılığıyla tanınan Hasan, siyasi olaylar karşısında mutedil bir çizgi izlemiş, halkı zulme sabırla direnmeye çağırmıştır.¹⁶⁵⁰ Bu tavrı, Sünnî siyasi düşüncenin temel ilkelerine zemin hazırlayan bir duruş olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁵¹

Hasan-ı Basrî'nin muhalefet anlayışı, hem iktidar hem de muhalif çevreler tarafından eleştirilmiştir. Yönetim, onun dinle bağdaşmayan uygulamaları açıkça eleştirmesini muhaliflik olarak görmüş, muhalifler ise fiili mücadeleden uzak durduğu için onu pasiflikle suçlamıştır. Bu nedenle Hasan, iki tarafın da tam olarak benimsemediği bir isim olmuştur. Onun muhalefeti ideolojik değil yöneticilerin zulüm ve adaletsizliklerine yönelik ilkesel bir karşı duruştur.¹⁶⁵² Bu çerçevede Hasan, iktidarın adaletsiz uygulamalarını eleştirmiş; ancak bunu ümmetin maslahatını gözeterek ve büyük toplumsal krizlere yol açmadan yapmaya özen göstermiştir.¹⁶⁵³ Dolayısıyla Hasan, hiçbir muhalif isyana katılmamış ve benzer bir yaklaşımı zalim yöneticilere karşı da benimsemiştir. Yönetimle ilişkisini sürdürmüş olmasına rağmen mutlak itaat ve biat gerektiğini savunmamıştır. Nitekim onun “Allah’a karşı bir günah söz konusu olunca mahlûkata itaat gerekmez”¹⁶⁵⁴ sözü, yönetime karşı koşulsuz bağlılığı reddettiğini açıkça ortaya koymaktadır. İlk bakışta bu söz, onun yönetim karşısındaki duruşunda bir çelişki barındırıyor gibi görünse de aslında Hasan'ın mücadele yöntemine bakıldığında bunun

¹⁶⁴⁹ Demircan, *İtaat ve İsyân Arasında Dört Âlim*, 26.

¹⁶⁵⁰ Demircan, *İtaat ve İsyân Arasında Dört Âlim*, 132.

¹⁶⁵¹ Mehmet Zeki İşcan, “Ehl-i Sünnet’in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanîfe Üzerine Bazı Mülâhazalar)”, içinde *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 66.

¹⁶⁵² Demircan, *İtaat ve İsyân Arasında Dört Âlim*, 134.

¹⁶⁵³ Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 133.

¹⁶⁵⁴ İşcan, “Ehl-i Sünnet’in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler”, 68.

bilinçli bir strateji olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hasan, kılıçla değil dil ile mücadeleyi esas almış, bireylerin ahlâki ve dini olgunluğa erişerek kendiliğinden bir dönüşüm geçirmesini hedeflemiştir.¹⁶⁵⁵ Bu yönüyle onun çizgisi, ne iktidarla tam bir uzlaşıya ne de muhaliflerle tam bir örtüşmeye dayanır. Aksine ahlâki sorumluluk bilinciyle şekillenen bağımsız bir tutumdur.

Hasan-ı Basrî'nin muhalefet anlayışı, ahlâki adaletin sağlanması, şeriata uygun yönetim anlayışının benimsenmesi ve toplumsal güvenin tesisi üzerine kuruludur. Ona göre bu ilkeler sağlanmadıkça mevcut düzenin korunması, ümmetin fitneye sürüklenmemesi adına zaruri olabilir. Ancak bu yaklaşım, onu yönetime koşulsuz bağlılığa sevk etmemiştir. Yönetimin sadece vahiyle sınırlandırıldığı durumlarda desteklenebileceğini savunmuştur. Bu noktada Hasan, Cebrî düşünceye karşı çıkararak insanın özgür iradesine ve sorumluluğuna dikkat çekmiş,¹⁶⁵⁶ halkı adalete yöneticileri ise zulümden sakınmaya çağırmıştır.¹⁶⁵⁷ Yer yer yöneticileri “fasık” olarak nitelendirmekten de çekinmemiştir.¹⁶⁵⁸ Yine de Emevî yönetimiyle tüm bağlarını koparmamış, bilhassa Ömer b. Abdülazîz döneminde kısa süreli görevler üstlenmiş;¹⁶⁵⁹ ancak bağımsızlığını korumak için bu görevlerde uzun süreli durmamıştır.¹⁶⁶⁰

Siyasetin yozlaştırıcı etkisine tanık olan Hasan, yöneticilerle ilişkilerinde temkinli davranmış, eleştirilerini stratejik bir dille ifade etmiştir. “*Valilere sövmeyin. Eğer güzel işler yaparlarsa onlara ecir, sizin için şükür vardır. Eğer kötü işler yaparlarsa onlara günah, size sabır vardır...*”¹⁶⁶¹ şeklindeki sözleriyle halkı isyana teşvik etmekten kaçınmış, siyasi sorumluluğun bireysel sabır ve ilahi adalete teslimiyetle dengelenmesini önermiştir. Ayaklanmaların doğuracağı zararları öngörerek isyanı faydasız görmüştür.¹⁶⁶² Ancak bu tutum, onu yönetime yakın bir figüre dönüştürmemiştir. Örneğin Vali Ömer b. Hübeyre'ye halifenin emriyle değil Allah korkusuyla hareket etmesi gerektiğini

¹⁶⁵⁵ Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 267.

¹⁶⁵⁶ Karadeniz, “Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri”, 135-136.

¹⁶⁵⁷ Uyanık, *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, 95, 106-7, 148, 160.

¹⁶⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX: 164-166; Erkoçoğlu, “Abdûlmelik B. Mervân ve Dönemi (65-86/685-705)”, 107.

¹⁶⁵⁹ Kâtiplik ve Basra Kadılığı yapmıştır. bkz. Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 324; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 127.

¹⁶⁶⁰ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 603.

¹⁶⁶¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 20.

¹⁶⁶² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 164.

öğütlemiştir.¹⁶⁶³ Halifelerin eleştirilemeyeceği anlayışını kabul etmemiş;¹⁶⁶⁴ fakat doğrudan çatışmadan kaçınarak eleştirilerini ölçülü biçimde dile getirmiştir. Ömer b. Abdülazîz'e nasihatler vermiş,¹⁶⁶⁵ Abdülmelik ile kader konusundaki görüşmelerinde temkinli davranmıştır.¹⁶⁶⁶ Öte yandan Haccâc gibi zalim valilerden çekinmiş ama Hz. Ali'ye hakaret edilmesine sessiz kalmamış, bu nedenle uzun süre saklanmak zorunda kalmıştır.¹⁶⁶⁷ Haccâc'ın ölümünü duyduğunda dile getirdiği “Allah'ım! Onu ortadan kaldırdığın gibi kurduğun düzeni de kaldır”¹⁶⁶⁸ şeklindeki duası, onun bu zulüm düzenine karşı içsel muhalefetin bir ifadesidir.

Hasan-ı Basrî, yalnızca Emevî yöneticilerinin uygulamalarını eleştirmekle kalmamış, onlara karşı başlatılan bazı muhalif isyanlara da mesafeli yaklaşmıştır. Nitekim Yezîd b. Mühelleb'in isyanı sırasında Basra halkını savaşa çağıran Mervân b. Mühelleb'e karşı çıkarak her iki tarafın da iktidar hırsıyla hareket ettiğini belirtmiş ve halkı bu fitne ortamından uzak durmaya davet etmiştir.¹⁶⁶⁹ Bu yaklaşımı onu hem Emevî yöneticilerinin hem de muhalif liderlerin eleştirisine maruz bırakmış; ancak sahip olduğu toplumsal itibar nedeniyle her iki taraf da kamuoyunun tepkisinden çekinerek ona zarar vermekten kaçınmıştır. Hasan-ı Basrî bu tutumuyla siyasi iktidar mücadelelerine değil ilkelere ve ahlâki meşruiyete dayalı bir muhalefeti esas aldığını ortaya koymuştur.

Genel olarak değerlendirildiğinde Emevîler döneminde ulema, farklı yöntemlerle de olsa kötü yönetime karşı ortak bir tavır sergilemiştir. Kimileri sabrı önererek pasif bir muhalefet yürütmüş, kimileri ise isyanları destekleyerek aktif direnişi tercih etmiştir. Zira “iyiliği emretme, kötülükten sakındırma” ilkesi uyarınca, yöneticilerin zulmüne sessiz kalmayı dini bir sorumlulukla bağdaştırmamışlardır. Ancak Emevîler, Ömer b. Abdülazîz dışında, bu görevin yalnızca siyaset dışı alanlarla sınırlı kalmasını istemiş, siyasi otoriteye yönelen muhalefete müsamaha göstermemiştir. Ulemanın halk üzerindeki etkisini bilen

¹⁶⁶³ İbn Abdîrabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, I: 58-59.

¹⁶⁶⁴ Özkan, *İktidar Ulemâ İlişkisi*, 182.

¹⁶⁶⁵ İbn Abdîrabbih, *el-Ikdul-Ferîd*, I: 33-35.

¹⁶⁶⁶ Demircan, *İtaat ve İsyan Arasında Dört Âlim*, 148.

¹⁶⁶⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, II: 379-380.

¹⁶⁶⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 169.

¹⁶⁶⁹ Hasan Basrî'nin karşı çıkışı ve Mervân b. Mühelleb'in ona yönelik hakaret dolu sözleri için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 298.

yönetim, bazı âlimleri çeşitli imkânlarla kendine bağlamaya çalışmış, siyasi alana müdahil olan ve halkı etkileyen âlimleri ise cezalandırmaktan çekinmemiştir.



SONUÇ

Emevîler dönemi, İslâm siyaset tarihinde yalnızca bir iktidar değişimi değil aynı zamanda siyasi meşruiyet anlayışının yeniden tanımlandığı, muhalefet hareketlerinin kurumsallaşmaya başladığı ve yönetim pratiklerinin köklü biçimde dönüştüğü dönüm noktalarından biridir. Bu süreçte siyasi otorite, halkın beklentilerinden ve İslâm'ın temel ilkeleri arasında yer alan adalet, liyakat ve şûrâ esaslarından giderek uzaklaşarak daha merkeziyetçi ve otoriter bir yapıya evrilmiştir. Buna karşılık bu dönemde ortaya çıkan muhalif yapılar yalnızca mevcut iktidara karşı tepki göstermekle kalmamış, siyaset ahlakını yeniden tesis etmeye yönelik eleştirel, yapıcı ve dönüştürücü bir misyon da üstlenmişlerdir. Tarihi perspektiften bakıldığında, siyasi meşruiyet yalnızca iktidarın güç kullanma kapasitesiyle değil aynı zamanda yöneticilerin toplumsal değerlerle kurduğu ahlâki uyumla da pekişen çok katmanlı bir olgudur. Ancak Emevî yönetimi bu dengeyi gözetmemiş, hilafeti saltanat sistemine dönüştürerek İslâm siyaset düşüncesinde hem teorik hem de pratik düzlemde önemli değişimlere neden olmuştur.

Hz. Peygamber, hayatı boyunca doğrudan bir halef tayin etmemiştir. Onun vefatından sonra Râşid Halifeler, şûrâ ve seçim ilkelerine dayalı olarak belirlenmiş, halkın gönüllü biatiyle meşru şekilde yönetime gelmişlerdir. Bu durum, erken İslâm siyaset anlayışında meşruiyetin hem dini bir sorumluluk hem de halkın rızasına dayanan ahlâki bir yükümlülük olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu iştirakçi model, İslâm siyaset düşüncesinin temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Fakat Muâviye b. Ebî Süfyân'ın oğlu Yezîd'i veliaht ilan etmesiyle birlikte bu gelenek değişmiş, hilafet halkın iradesine dayalı bir kurum olmaktan çıkarak soy temelli saltanat sistemine dönüşmüştür. Bu değişim yalnızca iktidarın devriyle sınırlı kalmamış, siyasi meşruiyetin temelini oluşturan değer yargılarında da köklü bir dönüşüm meydana getirmiştir. Emevîler döneminde halk onayı yerine kabile bağlarına ve güç ilişkilerine dayalı merkeziyetçi bir

yönetim modeli benimsenmiştir. Bu bağlamda Râşid Halifeler ile Emevî yönetimi arasındaki temel fark, iktidarın dayandığı ahlâki ve siyasi temellere ilişkin yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır. İlk dört halife döneminde yönetim, toplumun maslahatını gözeten bir emanet olarak görülmüş, şûrâ mekanizması işletilmiş, hukukun üstünlüğü, yöneticilerin muhâsbesi ve denetimi esas alınmıştır. Biat, halkın özgür iradesiyle yaptığı ahlâki bir sözleşme olarak değerlendirilmiş, yönetime itaat ise adaletin varlığı ile meşru sayılmıştır. Buna karşın Emevîler döneminde biat, halk iradesine değil iktidarın baskı araçlarına dayanan bir sadakat beyanına dönüşmüş, adaletten bağımsız olarak mutlak itaati talep eden otoriter bir anlayış hâkim olmuştur. Bu süreçte hilafet, belirli bir ailenin tekelinde şekillenmiş, kamu yönetimi ise iktidarın çıkarlarını önceleyen bir araca dönüşmüştür.

Emevî yönetimi, teorik düzeyde şûrâ ve istişare ilkelerine bağlılığını sürdürdüğünü ifade etse de bu ilkelerin uygulamadaki karşılığı büyük ölçüde şekilsel ve işlevsiz kalmıştır. Bu durum söz konusu ilkelerin siyasi meşruiyeti güçlendirmek adına araçsallaştırıldığını, siyaset alanında yeni bir biçim kazanarak sembolik bir uygulamaya dönüştüğünü göstermektedir. Ancak bu dönüşüm, İslâm siyaset ahlâkında ciddi tutarsızlıklara yol açmıştır. Yönetim süreçleri çoğunlukla halifenin şahsi iradesi ve çevresindeki idareci sınıfın yönlendirmeleri doğrultusunda şekillenmiştir. Toplumun karar alma mekanizmalarına katılımı sembolik düzeyin ötesine geçememiştir. Bu bağlamda Yezîd b. Muâviye'nin babası tarafından veliaht olarak tayin edilmesi, şûrâ ilkesinin açık bir ihlali olarak değerlendirilmiştir. Emevîler dönemi bu yönüyle halkın rızasının siyasi süreçlerde belirleyici bir unsur olmaktan çıkarıldığı, buna karşın kabile bağları, mezhebi kimlikler ve kişisel sadakat ilişkilerinin iktidarın devamı açısından esas alındığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Bu yapı, yönetim ile toplum arasında ahlâki temelli bir meşruiyet ilişkisi kurulmasını engellemiş, muhalif taleplerin göz ardı edilmesi ise siyaset ahlâkı açısından ciddi bir meşruiyet krizini beraberinde getirmiştir.

Emevîler, iktidarlarını halk nezdinde meşrulaştırmak amacıyla hem siyasi hem de dini referanslara dayalı kapsamlı bir söylem inşa etmişlerdir. Bu söylemin merkezinde, hilafetin yalnızca Kureyş'e, özelde ise Ümeyyeoğullarına ait olduğu anlayışı yer almıştır. Böylece hilafet, bir soy hakkı ve kabile mirası şeklinde sunulmuş, bu yaklaşım diğer toplulukların yönetime dair meşruiyet iddialarını baştan geçersiz kılmayı hedeflemiştir.

Ancak bu anlayış, İslâm'ın eşitlik, adalet ve liyakat gibi temel değerleriyle açık bir çelişki taşımış, dolayısıyla muhalif çevrelerin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Emevî yönetimleri meşruiyetlerini sağlamlaştırmak amacıyla dini söylemlere de başvurmuştur. Bu doğrultuda bazı itikadi yaklaşımları siyasi araç hâline getirmiştir. Bu dönemde Cebriyye ve İrcâ gibi mezhebi eğilimler, iktidarın meşrulaştırılmasında önemli bir dayanak olmuştur. Özellikle Cebriyye anlayışı, iktidarın Allah'ın takdiriyle belirlendiğini savunarak Emevî halifelerini ilahî iradenin temsilcisi olarak konumlandırmıştır. Bu yorum biçimi, siyasi otoritenin sorgulanamaz hâle gelmesine neden olmuş, muhalefet fitne, eleştiri ise sapkınlık olarak görülmeye başlanmıştır. Kaderi, insan iradesi dışında belirlenen zorunlu bir yazgı şeklinde anlayan bu yaklaşım, muhalif hareketlerin ahlâki ve dini meşruiyetini büyük ölçüde zayıflatmıştır. Buna karşılık, bireyin özgür iradesini savunan Kaderiyye ve Mu'tezile gibi düşünce ekolleri ise yoğun baskılara maruz kalmıştır. Bunun yanı sıra Emevî yönetimi halktan dini sorumluluklarını eksiksiz yerine getirmesini beklerken kendisi bu konuda çoğu zaman ihmalkâr davranmış, söylem ile eylem arasında ciddi bir tutarsızlık sergilemiştir. İrcâ anlayışı ise bireysel ve toplumsal sorumlulukları ahirete erteleyen bir yaklaşım benimseyerek mevcut iktidarın eleştiriden korunmasına dolaylı biçimde katkı sağlamıştır. Bu tür ideolojik tutumlar, siyasi meşruiyetin ahlâki temellerden uzaklaşmasına ve özellikle “iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak” gibi temel İslâmî ilkelerin etkisizleşmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim halkın yönetime itaatini kutsallaştıran bu yaklaşımlar, otoriter yönetim anlayışının yerleşmesinde etkili olmuştur.

Emevîler döneminde siyasi otoritenin ahlâki meşruiyetini yitirmesinde, kamu maliyesi yönetimindeki adaletsizlikler de belirleyici bir rol oynamıştır. Devlete ait kaynaklar kamusal fayda ve toplumsal dengeyi gözetmekten uzaklaşarak iktidarın devamını temin etmek ve yönetici seçkinlerin çıkarlarını güvence altına almak için kullanılmıştır. Bu bağlamda kamu gelirlerinin kayda değer bir kısmı, siyasi sadakati esas alan gruplara yönlendirilmiş, bu çevrelerin mali disiplinsizlikleri ise sistematik olarak görmezden gelinmiştir. Vergi muafiyetleriyle belirli kesimlerin kayırılması, kamu mallarının eşitsiz dağıtımı, muhaliflerin ekonomik yaptırımlarla cezalandırılması, haksız vergi yükleri, iktidar yanlısı şairlere yapılan gösterişli ödemeler gibi uygulamalar, mali araçların siyasallaştırılarak meşruiyet üretim vasıtasına dönüştürüldüğünü açıkça göstermektedir. Bu tür uygulamalar, halkın büyük kısmı üzerinde ciddi ekonomik baskılar oluşturmuş,

toplumsal adaletin bozulmasına neden olmuştur. Öte yandan Emevî saray çevresinin lüks ve gösterişli yaşam tarzı, dönemin önemli eleştiri konularından biri olmuştur. İstisnaları olmakla beraber halifelerin merkezde, valilerin ve diğer yüksek düzey kamu görevlilerinin taşrada düzenledikleri eğlence meclislerinde ihtişamda aşırı gitmeleri halkta kamu kaynaklarının israf edildiği algısını pekiştirmiştir. Bu tür bir yaşam biçimi, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemi sahabe hayatıyla kıyaslandığı için İslâm'ın tevazu, kanaatkârlık ve sosyal adalet ilkeleriyle açık bir çelişki arz etmiş, halkın ekonomik sıkıntılarının görmezden gelinmesi yöneticilerin duyarsızlığı olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte rüşvet, iltimas, adam kayırma ve devlet arazilerinin çıkar gruplarına haksız biçimde tahsis edilmesi gibi etik dışı uygulamalar, kamu görevlerine atamalarda liyakat ve emanete riayet etme ilkeleri yerine siyasi sadakatin esas alınmasıyla birleşince Emevî bürokrasisinde bozulmalara neden olmuştur. Bu çarpık yapı zamanla toplumsal çözülmeye ve kamu düzeninin sarsılmasına yol açmıştır. Üst düzey yöneticilerin görevlerini kişisel çıkarlar uğruna yerine getirmesi ve kamu hizmetlerinin siyasi yakınlık temelinde verilmesi, halk nezdinde yönetime yönelik güven kaybı oluşturmuş, yönetim anlayışı halk için bir hizmet mekanizması olmaktan çıkarak bireysel menfaatlerin aracı olarak algılanmaya başlanmıştır. Böylece yalnızca kamu ahlakı değil siyasi istikrar da ciddi biçimde zarar görmüştür.

Emevî yönetim anlayışında Arap asabiyetine dayalı kavmiyetçilik, siyasi yapılanmanın temel taşı hâline gelmiştir. Devlet yapısı büyük ölçüde Arap egemenliği üzerine inşa edilmiş, yönetim kademeleri, bürokratik mekanizmalar ve askerî teşkilatın önemli bölümleri Arap unsurlar tarafından doldurulmuştur. Buna karşın Arap olmayan Müslüman topluluklar, sistematik olarak siyasi, ekonomik ve toplumsal alanlardan dışlanmış, bu durum, İslâm'ın evrensel eşitlik, adalet ve kardeşlik ilkeleriyle açık bir tezat oluşturmuştur. Her ne kadar Arap asabiyetinin izlerine Râşid Halifeler döneminde de rastlansa da bu eğilim, din merkezli bir adalet anlayışı ile dengelenmiş ve sınırlandırılmıştır. Oysa Emevîler döneminde bu denge korunamamış, İslâmi değerler geri planda bırakılarak kavmiyetçi eğilimler ön plana çıkarılmıştır. Hatta kimi uygulamalarda, cahiliye dönemine özgü ayrımcı tutumlar yeniden canlandırılmıştır. Bu bağlamda özellikle Şam merkezli Arap unsurlara tanınan geniş ayrıcalıklar, yalnızca Arap olmayan Müslümanlar arasında değil Arap toplumunun diğer kesimlerinde de ciddi rahatsızlık uyandırmış, toplumsal huzursuzluğu derinleştirmiştir. Emevî siyasetinin bu

yönü, sadece belirli zümrelere sağlanan imtiyazlarla sınırlı da kalmamış aynı zamanda kabileler arası rekabeti bir denge aracı olarak kullanmaya yönelik stratejik bir tercihe de dönüşmüştür. Ancak bu tercih, Yemenîler ile Mudarîler arasındaki tarihi rekabetin körüklenmesiyle iç çatışmaları artırmış, hem siyasi istikrarı zedelemiş hem de kamu düzenini tehdit eden bir ayrışmaya yol açmıştır. Kavmiyetçiliğe dayalı bu siyaset anlayışı, yönetimin ahlâki ve toplumsal meşruiyetini sorgulanır hâle getirmiş ve muhalefet hareketlerinin toplumsal tabanda daha güçlü bir karşılık bulmasına zemin hazırlamıştır.

Emevî yönetimi, iktidarını muhafaza etme amacı doğrultusunda zamanla daha otoriter bir yapıya evrilmiş, bu dönüşüm muhalefete yönelik baskıların sistematik biçimde artmasına, siyasi ahlakın temel ilkelerinin aşınmasına neden olmuştur. İktidarı eleştiren her türlü ses ve isyana dönüşen eylemler, devletin denetimindeki güçlü idari ve askerî mekanizmalar aracılığıyla susturulmuş, Ziyâd b. Ebîh ve Haccâc b. Yusuf gibi otoriter valiler eliyle yürütülen şiddet politikaları, bu baskıcı yaklaşımın kurumsallaşmasına hizmet etmiştir. Kerbelâ ve Harre gibi trajik vakalar, bu dönemin en dramatik yansımaları olarak İslâm toplumunun hafızasında derin izler bırakmış, hilafetin birleştirici, adalet temelli yapısı giderek güç ve zorbalık eksenine kaymıştır. Emevîlerin uyguladığı bu otoriter yöntemler, İslâm'ın adaletli yönetim anlayışıyla açık bir çelişki içindedir. Yönetimde adaletin yerini korku, liyakatin yerini ise sadakat aldıkça muhaliflere yönelik hukuk dışı, keyfi uygulamalar yaygınlık kazanmış, üstelik bu uygulamalar genellikle iktidarın bekası gerekçesiyle meşrulaştırılmıştır. Muhaliflerin cezalandırılması bağlamında adil yargılamaların yerini alan infazlar zamanla sıradanlaşmış, bu durum halkın can ve mal güvenliği konusundaki endişelerini artırmış, devlete ve hilafet makamına duyulan güveni ciddi biçimde sarsmıştır. Böylece Emevîler döneminde iktidarın bekasını önceleyen yönetim anlayışı, siyasi istikrarı sağlamaktan ziyade toplumsal huzursuzluk ve güvensizlik üretmiştir.

Emevîler dönemi, ekonomik ve sosyal adaletsizliklerin yoğun biçimde yaşandığı bir süreç olmakla birlikte bazı reform girişimlerinin gözlemlendiği bir dönem olmuştur. Bu bağlamda özellikle Halife Ömer b. Abdülazîz'in kamu kaynaklarının adil biçimde dağıtılması, ekonomik eşitliğin sağlanması ve yönetici kadroların denetlenmesi yönündeki çabaları dikkat çekici bir örnektir. Onun uygulamaları siyaset ahlakının kamu yönetimi pratiğinde somut karşılık bulabildiğini gösterse de bu yenilikçi yaklaşım

sistemin geneline sirayet edememiş, kısa ömürlü bir ara dönem niteliğinde kalmıştır. Bu durum siyaset ahlakının sürdürülebilirliği açısından yalnızca bireysel erdemlerin değil aynı zamanda kurumsal ve yapısal dönüşümlerin de zaruri olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Öte yandan Emevîler dönemi, sadece siyasi yozlaşma ve toplumsal adaletsizliklerle anılmamalıdır. Bu dönem aynı zamanda İslâm siyasi tarihine kurumsal anlamda önemli katkılar sunmuştur. Merkezi idarenin güçlendirilmesi, düzenli bir posta teşkilatının kurulması, resmi kayıt sistemlerinin geliştirilmesi ve divanların oluşturulması gibi uygulamalar devlet yönetiminin kurumsallaşmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Ayrıca Arapçanın resmi dil ilan edilmesi, para basımı gibi kararlar hem idari birlikteliği sağlamış hem de siyasi merkezileşmeyi pekiştirmiştir. Emevî fetihlerinin devam etmesiyle İslâm coğrafyası önemli ölçüde genişlemiş, bu geniş alandaki dini ve kültürel çeşitlilik yönetime entegre edilerek idari esneklik ve tecrübe kazanılmıştır. Tüm bu gelişmeler, dönemin siyasi pratiğinin sadece ahlâki kırılmalarla değil aynı zamanda yapısal katkılarla da değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Emevîler döneminde ortaya çıkan muhalefet hareketleri, yalnızca siyasi iktidara karşı bir itirazdan ibaret olmayıp aynı zamanda bu iktidarın meşruiyet anlayışına, ahlâki değerlerine ve toplumsal adalet ilkelerine yönelik kapsamlı bir karşı duruşu ifade etmektedir. Mezhebi, toplumsal ve siyasi boyutlarıyla çok yönlü bir yapı arz eden bu muhalif hareketler, adalet, meşruiyet, istişare, eşitlik ve zulüm karşıtlığı gibi İslâm siyaset ahlakının temel ilkelerini sıkça gündeme getirmiştir. Ancak bu ilkelerin nasıl savunulacağı, hangi yöntemlerle korunacağı ve hangi sınırlar içerisinde mücadele edileceği konusunda ciddi görüş ayrılıkları olmuştur. Bu bağlamda bazı muhalif hareketler ilkesel bir tutarlılık sergilemişken bazıları amaç ile yöntem arasında bir uyumsuzluk ve gerilim yaşamış, söylemleriyle uygulamaları arasında belirgin çelişkiler ortaya çıkmıştır. Bu durum İslâm siyaset düşüncesinde muhalefet ahlakının yalnızca iyi niyetli iddialarla değil kullanılan yöntemlerin meşruiyeti ve stratejik tutarlılığı ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu çerçevede Hz. Hüseyin'in Yezîd'e karşı kıyamı yalnızca bireysel bir itiraz değil hilafetin saltanata dönüşmesine, adaletsizliğe, kamu vicdanının zedelenmesine ve dini değerlerin yozlaşmasına karşı yöneltilmiş ilkesel bir duruştur. Bu yönüyle kıyamı, siyaset ahlakı açısından yüksek bir meşruiyet taşısa da Hz. Hüseyin'in muhalefet stratejisinde mutlak bir şûrâ ilkesine bağlılık görülmemektedir. Nitekim Ehl-i Beyt mensubu olmasının kendisine yöneticilikte öncelik sağladığını ifade

etmesi, onun da şûrâ ilkesini kendi siyasi hedefleri doğrultusunda esnettiğini göstermektedir.

Medinelilerin Harre Vakası bağlamındaki muhalefeti, Emevî zulmüne karşı sahâbe evlatlarının ve tâbiîn neslinin doğrudan direnişini yansıtmaktadır. Bu direniş, halk rızasına dayanan klasik hilafet ilkelerini savunma amacı taşımış ve siyasi meşruiyeti ümmetin onayına bağlamıştır. Ancak yeterli teşkilatlanmadan ve güçlü bir liderlikten yoksun olması, hareketin başarısını engellemiş ve ağır biçimde bastırılmasına yol açmıştır.

Tevvâbîn Hareketi, Hz. Hüseyin'in şehadetine geç tepki gösteren ve bu suskunluklarını telafi etme amacıyla yola çıkan tövbe-kâr bir grup olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu hareket, Hüseyin'e zamanında yardım etmeyip onun şehadetinin ardından harekete geçmenin ahlâki tutarsızlığını kendi içinde barındırmıştır. Bu yönüyle samimi bir vicdan muhasebesine dayansa da geç kalmış bir pişmanlığın sembolü olmanın ötesine geçememiştir.

Emevîlere karşı güçlü bir direniş sergileyen Abdullah b. Zübeyr, hilafetin meşruiyetini Kureyş'e, özelde ise kendi ailesine dayandırarak Emevîlerle aynı siyasi gerekçeyi benimsemiştir. Bu durum muhalefetin de meşruiyet üretiminde benzer soy temelli yaklaşımlar sergileyebileceğini ve siyaset ahlakı açısından belirgin bir tutarsızlığa düşebileceğini göstermektedir. Abdullah b. Zübeyr'in örneği hem iktidarın hem de muhalefetin ilkesel tutarlılık konusunda zaman zaman pragmatik ve seçici tutumlar sergileyebildiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Mekke merkezli alternatif bir hilafet kuran İbn Zübeyr, muhalefet döneminde adalet, şûrâ ve rıza ilkelerine sıklıkla vurgu yapmış; ancak iktidar pratiğinde bu ilkeleri kurumsallaştıramamıştır. Yakınlarını vali olarak ataması ve kamu kaynaklarını taraftarları lehine kullanması gibi uygulamalar, eleştirdiği Emevîlerle benzer politik tercihlerde bulunduğunu göstermektedir. Bu çelişkili tutum, muhalefetin ilkeli duruşunu sürdürebilmesinin yalnızca söylem düzeyinde değil yönetim pratiğinde de sınındığını ve bu sınavda zaman zaman başarısız olabildiğini ortaya koymaktadır.

Muhtâr es-Sekafî, Ehl-i Beyt adına hareket ettiğini ileri sürmüştür; ancak siyasi hedefleri ile kullandığı yöntemler arasında ciddi bir uyumsuzluk sergilemiştir. Özellikle intikam

temelli yaklaşımı, propaganda faaliyetlerine ağırlık vermesi ve farklı dönemlerde değişen siyasi ittifakları, onun muhalefetini ilkesel bir zeminden uzaklaştırmıştır. Zulme karşı çıkışı her ne kadar dikkat çekici olsa da şiddet odaklı eylemleri ve araçlarının etik sınırları aşması, muhalefet ahlakı bağlamında sorgulanabilir bir zeminde durmasına neden olmuştur.

Zeyd b. Ali'nin isyanı, fıkhi ve itikadi ilkeleri önceleyen, mutedil ve ilkesel bir duruşla şekillenmiştir. Meşruiyeti sadece Ehl-i Beyt soyuna değil ümmetin rızasına dayandırma anlayışıyla diğer Şîî hareketlerden ayrılmış, siyaset ahlakı açısından daha kapsayıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak yeterli toplumsal desteği bulamaması ve isyanın zamanlamasındaki hatalar, bu ilkeli duruşun pratikte başarıya ulaşmasını engellemiş ve hareketin kısa sürede bastırılmasına neden olmuştur. Bu örnek ilkesel muhalefetin etkinlik kazanabilmesi için stratejik öngörü, güçlü taban ve doğru zamanlamanın da vazgeçilmez unsurlar olduğunu göstermektedir.

Abbâsîler, muhalefet döneminde Emevî yönetimini adalet, ehliyet ve şûrâ ilkeleri üzerinden eleştirmiş, bu ilkeleri siyasi meşruiyetin temeli olarak öne çıkarmışlardır. Ancak iktidarı ele geçirdiklerinde benzer otoriter yöntemlere başvurmuş ve muhalefet sürecinde savundukları değerleri uygulamada sürdürmemişlerdir. Özellikle Abbâsî iktidarının ilk yıllarında muhalif unsurların bastırılması ve Ehl-i Beyt yanlısı grupların tasfiyesi bu çelişkiyi somutlaştırmıştır. Bu durum muhalefetin ilkeli olması kadar iktidar sürecinde de bu ilkeleri koruma sorumluluğunun siyaset ahlakı açısından ne denli belirleyici olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Hâricîler, teoride liyakati esas alan bir hilafet anlayışı benimseyerek bu görevin herhangi bir soya değil ehil kişilere verilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak yalnızca kendi içlerinden çıkan liderleri meşru kabul etmeleri, dışlayıcı ve tekfirici bir üslup benimsemeleri, şûrâ ilkesini yalnızca kendi iç yapılarında uygulayıp diğer grupları dışlamaları, bu söylemin pratikte karşılık bulamadığını göstermektedir. Bu yaklaşım, ilk bakışta ilkesel bir duruş gibi görünse de uygulamadaki dışlayıcılık ve tutarsızlıklar Hâricîlerin muhalefet ahlakını zedeleyen bir zemin üzerinde hareket ettiklerini ortaya koymaktadır.

Şiîler de hilafetin yalnızca Ehl-i Beyt'e ait olduğu düşüncesini benimseyerek soy temelli bir meşruiyet anlayışı geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım, teorik olarak Emevîlerin hilafeti Kureyş soyuna dayandıran meşruiyet anlayışıyla benzerlik göstermekte ve siyaset ahlakı açısından tutarsız bir zemin oluşturmaktadır. Şiî hareketi içinde zaman zaman sergilenen tutarsızlıklar ve çıkar temelli tutumlar, muhalefet ahlakı bakımından eleştiriye açık durumlar ortaya çıkarmıştır. Özellikle Ehl-i Beyt adına başlatılan isyanlara verilen desteğin süreklilik arz etmemesi ve farklı siyasi güçlerle çıkar temelli ilişkilerin tercih edilmesi, bu harekette ilkesel duruşun zayıf kaldığını göstermektedir. Bazı örneklerde Ehl-i Beyt mensubu liderlere yönelik sadakatın zayıflaması, liderlerin yalnız bırakılması ya da mücadele sürecinde destekten vazgeçilmesi, "ahde vefa" ilkesi açısından tartışmalı bir tablo ortaya koymuştur. Ayrıca Kerbelâ olayı ve Hz. Hüseyin'in şehadeti Şiî siyasi söyleminde sembolleştirilmiş, bu durum zamanla dini ve siyasi meşruiyet üretimi için merkezi bir araç haline gelmiştir. Ancak bu sembolleştirme süreci, Şiî muhalefetin tüm pratiklerini ahlâki açıdan tutarlı kılmamış, ideal ile gerçeklik arasındaki boşluk zaman zaman derinleşmiştir.

Mevâlî, Emevî toplum yapısında ikinci sınıf vatandaş konumuna indirgenmiş ve siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda sistematik ayrımcılığa maruz kalmıştır. Bu dışlayıcı uygulamalar, onları zamanla muhalefetin güçlü bir parçası haline getirmiştir. Mevâlî'nin adalet ve eşitlik ilkeleri çerçevesinde yükselttikleri itirazlar, yalnızca siyasi değil aynı zamanda kültürel bir karşı duruşa dönüşerek Şuûbiyye gibi daha kapsamlı bir harekete zemin hazırlamıştır. Bu örnek, muhalefet ahlakının yalnızca iktidar ilişkileri bağlamında değil toplumsal yapılar ve kimlikler üzerinden de şekillendiğini göstermektedir.

Bazı Emevî valileri de zamanla merkezî otoriteye karşı muhalefet geliştirmiştir. Haris b. Sureyç'in Horasan'daki isyanı, adalet ve liyakat ilkeleri temelinde şekillenmiş, yönetimin uygulamalarına karşı ilkesel bir itiraz niteliği taşımıştır. Ancak İbnü'l-Eş'as ve Yezîd b. Mühelleb gibi diğer valilerin giriştiği askerî kalkışmalar, ilk bakışta meşruiyet iddiası taşısa da arka planda kişisel ikbal arayışları ve iktidar mücadelesi belirleyici olmuştur. Bu örnekler, muhalefetin ahlâki zemininin güçlü bir şekilde kurulmadığı durumlarda çıkar çatışmalarıyla iç içe geçerek tutarsızlığa yol açabileceğini göstermektedir.

Ulemanın muhalefeti genelde diğer gruplardan farklı olarak fikri temele ve ahlâki tutarlılığa dayanan bir direniş biçimi şeklindedir. Bireysel tavırlarla şekillenen bu

muhalefet, siyasi baskıya karşı durmanın yalnızca örgütlü yapılarla değil kişisel duruşla da mümkün olabileceğini göstermiştir. Saîd b. el-Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr ve Hasan-ı Basrî gibi âlimler, “iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma” ilkesine dayanarak kimi zaman doğrudan siyasi otoriteye karşı çıkmış, kimi zaman ise çatışmalardan uzak durarak itirazlarını dolaylı biçimlerde dile getirmiştir. Bu yaklaşım farklılıkları, ulema arasında yöntemsel çeşitliliğe yol açsa da yönetimin İslâmi meşruiyet ilkesine riayet etmediği noktasında ortak bir görüş birliği sağlanmıştır. Buna karşılık Zührî gibi bazı âlimlerin siyasi otoriteyle yakın ilişkiler kurması ve saray çevrelerinde etkin olması, muhalif ulema tarafından ilkesel bir zafiyet olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, ulemanın muhalefetine dahi yöntem ve niyet ayrılıklarının bulunduğunu, ahlâki duruşun yalnızca söylemle değil uygulama ve ilişkilerle de sınındığını göstermektedir.

Neticede Emevîler döneminde ortaya çıkan muhalefet hareketleri, siyaset ahlakı çerçevesinde değerlendirildiğinde; adalet, istişare, eşitlik, ehliyet ve zulüm karşıtlığı gibi temel ilkelerin hem savunulduğu hem de bu uğurda ciddi bedellerin ödendiği bir zemin sunmuştur. Fakat bu hareketlerin öncüsü olan muhalefet aktörlerinin, gerek muhalefet sürecinde gerekse iktidara ulaştıklarında bu ilkeleri tutarlılıkla sürdürememeleri, söylem ile eylem arasında dikkat çekici bir tutarsızlık ortaya koymuştur. Bu durum, muhalefet ahlakının yalnızca ideallere dayalı bir söylemle değil aynı zamanda bu ideallerin nasıl hayata geçirildiği, kullanılan yöntemlerin ahlâki meşruiyeti ve iktidar pratiğindeki tutarlılıkla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla siyaset ahlakı bağlamında muhalefetin değeri yalnızca karşı çıkma iradesinde değil ilkelerle çelişmeden, stratejik bilinçle ve yapısal bütünlük içinde hareket edebilme yeterliliğinde aranmalıdır.

Sonuç olarak, Emevîler dönemi, İslâm siyaset tarihinde yalnızca bir iktidar değişimini değil aynı zamanda siyasi otoritenin hangi ilkeler temelinde meşrulaştırılması gerektiği sorusunu ve yönetimdeki ahlâki sapmaların nasıl siyasi ve toplumsal çözümlere yol açtığını gösteren tarihi bir örnek teşkil etmiştir. Bu süreçte güç adaletin, sadakat liyakatin, hanedan çıkarları ise şûra ilkesinin yerini almış, meşruiyet söylemleri hakikatten uzaklaşıp otoriteyi tahkim eden bir araca dönüşmüştür. Kabile asabiyyetine dayalı toplumsal yapı ekonomik imtiyazlarla desteklenmiş, bu durum kısa vadede istikrar sağlasa da uzun vadede ahlâki erozyona, toplumsal kutuplaşmaya ve meşruiyet krizine

neden olmuştur. Bu bağlamda Emevî tecrübesi, günümüz İslâm dünyasında gözlemlenen otoriter yönetim anlayışlarının tarihi arka planını anlamada önemli bir referans niteliği taşımaktadır. Halktan kopuk yönetim anlayışı ve kronik meşruiyet sorunları, bugünün siyasi yapılarında dahi etkisini sürdüren yapısal sorunlara kaynaklık etmektedir. Dolayısıyla siyaset ile ahlak arasındaki ilişkinin tarihi sapmalardan ders alınarak yeniden sağlıklı bir zemine oturtulması yalnızca akademik bir ihtiyaç değil aynı zamanda toplumsal barış, adil yönetim ve sürdürülebilir meşruiyet açısından da zorunlu bir sorumluluktur. Yönetim yapısının adalet, liyakat, eşitlik, şûra ve istişare, muhâsebe ve denetim, emanete riayet etme, toplumsal rıza gibi evrensel ilkeler temelinde şekillenmesi, hem bireysel özgürlüklerin korunması hem de siyasi istikrarın sağlanması bakımından yaşamsal bir gerekliliktir. Emevî örneği, bu ilkelerin ihmal edilmesinin kaçınılmaz biçimde ahlâki ve kurumsal bir çöküşle sonuçlanacağını açıkça göstermektedir. Bu nedenle söz konusu dönem sadece tarihi bir inceleme konusu değil aynı zamanda çağdaş İslâm siyaset düşüncesine, yönetim teorilerine ve etik siyaset anlayışına katkı sunan güçlü ve öğretici bir örneklem olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemin eleştirel biçimde analiz edilmesi, hem geçmişin hatalarından ders çıkarılması hem de daha adil ve meşru bir siyasi yapının inşasına yönelik kuramsal bir temel oluşturacaktır.

KAYNAKÇA

- Abduşşâfi, Muhammed Abdullatif. *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Umevî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Abdülcelîl, Fehmî. “el-Emevîyyûn ve'l-Fey”. *Mecelletü Nedvetü't-Târîhi'l-İslâmî* 7, sy 1 (1989): 64-83.
- Abdülkerîm, Fethi. *ed-Devletü ve's-Siyadetü fi'l-Fıkhî'l-İslâmî: Dirasetün Mukarenetün*. Kahire: Dâru'n-Nahda, 1404/1983.
- Ağırakça, Ahmet. *Emevîler Döneminde Kıyamlar (Saltanata Karşı Hilafet Mücadeleleri)*. İstanbul: Şafak Yayınları, 1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Tahkik. Ahmed Muhammed Şâkir. XV. Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1368/1949.
- Akal, Cemal Ali. *Devlet, Yasa, Hakimiyet*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Akbulut, Ahmet. “Hâricîliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, sy 1-4 (1989): 331-347.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları*. 5. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Akın, İlhan. *Kamu Hukuku (Devlet Doktrinleri-Temel Hak ve Özgürlükler)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Akıncı, Abdulvahap. “Siyaset Ahlakı ile İş Ahlakına Teorik Bir Bakış”. “İş, Güç” *Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi* 15, sy 2 (2013): 76-98.
- Âkil, Nebih. *Hilâfetü Benî Ümeyye*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1394.
- Akkâd, Abbas Mahmud. *Muâviye b. Ebî Süfyan fi'l-Mîzân*. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1993.
- Aksu, Ali. “Mervân b. Muhammed ve Emevî Devleti'nin Yıkılışı”. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Aksu, Ali. “Yezîd b. Velîd'in Hayatı ve Halifeliği”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2000): 289-304.
- Akyol, Taha. *İslâm ve Demokrasi*. İstanbul: Doğan Kitap, 2016.
- Akyüz, Ünal. “Siyaset ve Ahlak”. *Yasama Dergisi*, sy 11 (2009): 93-129.
- Akyüz, Vecdi. “Asr-ı Saadette Kölelik ve Cariyelik”. İçinde *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, 1: 491-512. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Akyüz, Vecdi. “Emevîlerin Kuruluş Devrinde İslâm Amme Hukukunun Gelişmesi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Akyüz, Vecdi. *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Akyüz, Vecdi. *Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. IV cilt. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991.

- Ali, Seyyid Emir. *Muhtasarı Târîhi 'l- 'Arab ve 't-Temeddüni 'l-İslâmî*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve'n-Neşr, 1998.
- Alvânî, Tâhâ Câbir. *Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığı ve İslâm'da İhtilaf Usulü*. İstanbul: Risale Yayınları, 2017.
- Ammârâ, Muhammed. *el-İslâm ve 's-Sevra*. 3. Baskı. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Ammârâ, Muhammed. *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. Çeviren Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Amr, Ali Abdurrahman. *Hişâm b. Abdülmelik ve 'd-Devletü 'l-Ümeviyye*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Anık, Cengiz. *Meşruiyetin Sosyal Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.
- Anthony, Black. *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi -Peygamberden Bugüne-*. Çeviren Sevdâ Çalışkan ve Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Yayınevi, 2010.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi-3 Emevîler Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Apak, Adem. "Emevîlerin Irak Siyaseti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 1 (2009): 103-128.
- Apak, Adem. "Son Emevî (661-750) Halifesi Mervân b. Muhammed'in Harran'da Emevîler Devletini Yeniden Diriltme Çabaları Üzerine". İçinde *I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu*, Editör Kasım Şulul, I: 150-56. Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- Aral, Hâlide. "İçbütünlük Sorunu ve Modern Politik Ahlak". *Journal of Arts and Sciences* 1, sy 10 (2008): 11-17.
- Ardoğan, Recep. "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslâm Kültüründe Siyasal Muhalefet". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2004): 171-189.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 2020.
- Arslan, Ahmet. *Siyaset Felsefesi*. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Aruçi, Muhammed. "Vâsıl b. Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 42: 539-551.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*, California: University of California Press, 1961.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl. *el-Evâil*. Neşreden Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Beşîr, 1997.
- Aşur, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. Çeviren Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınevi, 1988.
- Atalan, Mehmet. "Ali Oğullarının İç Çekişmesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 sy 2 (2009): 63-76.
- Atçeken, İsmail Hakkı. *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

- Atçeken, İsmail Hakkı. “Emevîlerin Siyasî Tarihi”. İçinde *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, Editör Mahfuz Söylemez. 14 cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Atçeken, İsmail Hakkı. “Endülüs Fâtihlerinden Mûsâ b. Nusayr’ın Akibeti.” *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12, sy 1 (2015): 9-34
- Atçeken, İsmail Hakkı. “Hişâm b. Abdülmelik’in Halifeliğı ve Şahsiyeti”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Atçeken, İsmail Hakkı. “Velîd II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 43: 31-33.
- Atçeken, İsmail Hakkı. “İlk Endülüs Vâlisi Abdülazîz b. Musa b. Nusayr ve Öldürölmesi.” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi* 14, sy 14 (2002): 65–82
- Atçeken, İsmail Hakkı. “Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi* 13, sy 13 (2002): 69-77.
- Athamina, Khalil. “The Ulemâ’ in the Oposition: The ‘Stick and Carrot’ Policy in Early Islam”. in *Encyclopaedia of Islam*, EI-2, XXXVI: 153-78. Newyork: Middle East And Islamic Studies, 1992.
- Atvan, Hüseyin. *el-Ümeviyyûn ve l-Hilâfe*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1986.
- Atvan, Hüseyin. *er-Rivâyetü t-Târihiyye fî Bilâdi’s-Şâm fî ‘Asri’l-Emevîyye*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1986.
- Atvan, Hüseyin. *eş-Şûrâ fî d-Devleti’l-Ümeviyye*. Beyrut: Daru’l-Cîl, 1990.
- Atvan, Hüseyin. *Sîretü’l-Velîd b. Yezîd*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1980.
- Ay, Mahmut. *Mu’tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Ay, Volkan. “Nietzsche’de ‘Merhamet’ Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3, sy 1 (2023): 199-215.
- Aybakan, Bilal, ve İbrâhim Kafî Dönmez. “Meşru”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 29: 378-383.
- Aycan, İrfan. *Emevîler*. 9. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Aycan, İrfan. “Emevîler Dönemi İç Siyasi Gelişmeleri (41-132/661-750)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi* 39 (1999): 147-174
- Aycan, İrfan. “Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Dini İlimlerin Tarihsel Gelişimi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy 5 (1999): 337-364.
- Aycan, İrfan. “Emevîler Döneminde İlmi Hayat”. İçinde *Emevîler Dönemi: Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, 35-122. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Aycan, İrfan. “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”. *Ankara Üniversitesi ilahiyat Faköltesi Dergisi* 38, sy 1-4 (1998): 155-94.
- Aycan, İrfan. *İdeolojik Tarih Okumaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Aycan, İrfan. “Mühellebîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, 31: 511-512.

- Aycan, İrfan. “Ömer b. Abdülazîz ve Gayri Müslimler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 1, sy 3 (1999): 65-81.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet. *İslâm’da Siyaset ve Ahlak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslâm Hukuku ve Hukuk Sistemi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. Editör Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Aydın, Mustafa. *Siyasetin Sosyolojisi*. 4. Baskı. Ankara: Açılım Kitap, 2015.
- Aydınlı, Yaşar. “*Fârâbî*”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Editör Ahu Tınçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Azimli, Mehmet. “Mesleme B. Abdülmelik ve Fütuhâtı”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, sy 4 (2000): 85-103.
- Bağcı, H. Musa. “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, sy 4 (2000): 105-133.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne’l-fırak)*. Çeviren Ethem Ruhi Fırlı. İstanbul: Kalem Yayınları, 1979.
- Bağdâdî, el-İmam el-Hafız Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Kitâb-u Târih-i Medineti’s-Selâm (Târih-u Bağdat)*. XVII cilt. Tahkik. Beşşar Avvâd Marûf. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. “Ehliyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 10: 533-39.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Düşüncesinde Siyaset ve Hukuk*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Barlak, Muzaffer. “İslâm Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı”. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11, sy 2 (2018): 383-430.
- Barlak, Yasemin. “Yemen’de Bir Osmanlı-Arap Şehri: San’a”. *İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 15, sy 30 (2017): 333-354.
- Başar, Fahamettin. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. Editör Kenan Seyithanoğlu. XIV cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta’zir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, 40: 198-202.
- Beauchamp, Tom L. *Standing on Principles: Collected Essays*. London: Oxford University Press, 2010.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü’l-Eşrâf*. Tahkik. Süheyl Zekkâr ve Riyad Ziriklî. XIII cilt. 1. Baskı. Mısır: Dâru’l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu’l-Büldân*. Çeviren Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Beydûn, İbrâhim. *ed-Devletü’l-Emevîyye ve’l-Muârada*. Beyrut: el-Müessesetü’l-Câmiiyye, 1405.

- Beydûn, İbrâhim. *el-Hicâz ve'd-Devletü'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1995.
- Beydûn, İbrâhim. *Melâmihu't-Teyyârâtî's-Siyâsiyye fi'l Karnî'l-Evvel'i-Hicriyyi*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1979.
- Bıçak, Ayhan. *Türk Düşüncesi I: Kökenler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. 5. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Bozkurt, Nebi. "Eğlence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, 10: 483-488.
- Bozkurt, Nebi. "Hucr b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 18: 277-278.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. Çeviren Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. IX cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Bulaç, Ali. *İslâm ve Demokrasi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Bulut, Nihat. "Siyaset-Ahlak İlişkisi Bağlamında Siyasi Etik Komisyonu Kurulması Çalışmalarının Değerlendirilmesi". *Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XI, sy 3-4 (2007): 1-28.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Fıkhu's-Sîre*. Çeviren Ali Nar ve Orhan Aktepe. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları (Hicrî II. Asır)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Çeviren Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar. 2. Baskı. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Risaletü Benî Ümeyye*. Tahkik Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1385/1965.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk*. Tahkik. Ahmet Zeki Paşa. Kahire: el-Matbaatu'l Emîriyye, 1332/1914.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Tahkik. Hasan Sendûbî. IV cilt. Kahire: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1350/1932.
- Cehşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh. *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*. Tahkik. Mustafa es-Sekkâ ve İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1357/1938.
- Cengiz, Lütfî. "Emevîler Döneminde Kader Problemi". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Kıyas-ı Enbiyâ*. Editör Mahir İz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

- Crone, Patricia. "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?" *Der Islam* LXX, no. 1, (1994): 1-57.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Tahkik. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Çağatay, Neşet ve Çubukçu, Agah. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Çağrııcı, Mustafa. "Adalet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, 1: 341-343.
- Çakırtaş, Mehmet. "Emevîler Dönemi Sıddet Hareketleri". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Çiftçi, Narin. "Emevî Devletinde İktidar ve Muhalefetin Dini Söylem Analizi". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Dahlan, Ahmed b. Zeynî. *Fütuhât-ı İslâmiyye Ba'de Mudiyyi'l-Fütühâtî'n-Nebeviyye*. II cilt. Kahire: Matbaat-ı Mustafa Muhammed, 1354/1935.
- Dalkılıç, Mehmet. "Emevîler Dönemi Muhalif Hareketlerden Birisi: Abdurrahmân Bin Muhammed Bin El-Eş'as İsyanı". *Bilimnâme: Düşünce Platformu* XII, sy 22 (2012): 189-203.
- Dayf, Şevki. *el-Fen Ve'l- Mezahib Fi's-Şi'iri'l-Arab*. 11. Baskı. Kahire: Daru'l-Mearif, t.y.
- Deksen, Abdülemir Hüseyin. *el-Hilâfetü'l-Emevîyye*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1977.
- Demircan, Adnan. *Çağdaş İslâmî Hareketler ve Şiddet Sorunu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan. *Emevîler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Demircan, Adnan. *İtaat ve İsyan Arasında Dört Âlim*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Demirci, Mustafa. "Emevîler Devrinde Aşağı Irak (Sevad)'ta Büyük Çiftliklerin Doğuşu ve Gelişmesi". *İSTEM*, sy 9 (2007): 61-82.
- Demirci, Mustafa. *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Dercînî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saîd. *Kitabu Tabakâtî'l-meşâyih bi'l-Mağrib*. II cilt. Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1992.

- Derveze, Muhammed İzzet. *Târîhu'l-Arab fi'l-İslâm: Tahte Râyeti'l-Hulefâi'l-Ümeviyyîn*. Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 1984.
- Dirâr, Salih. *Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî*. Beyrut: Daru'n-Nahda, 1390.
- Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud b. Venend. *Ahbârü't-Tivâl*. Tahkik. Ömer Ferruh et-Tabbah. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, trz.
- Dixon, Abd al-Ameer. *The Umayyad Caliphate Abd al-Malik Ibn Marwan (65-86/684-705): A Political Study*. London: Luzac and Company, 1971.
- Doğan, İsa. *İmam Zeyd b. Ali*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *İslâm'da Devlet ve Yönetim*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2017.
- Duman, İsmail Serdar. “Emevîlerde Sosyal Hayat”. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Dural, Osman Nuri. “Muâviye Bin Ebî Süfyân'a Yöneltilen Eleştiriler”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Dûrî, Abdülazîz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*. Çeviren Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Dûrî, Abdülazîz. *İslâm İktisat Tarihine Giriş*. Çeviren Sabri Orman. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Dursun, Davut. “Siyaset ve Ahlak; Gerçeklikle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu”, İçinde - 2. *Siyasette Etik Sempozyumu*, Editör. M: Emin Köktaş, I: 17-24. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2005.
- Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. Çeviren Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 1995.
- Ebû Cîb, Sa'dî. *Mervân b. Muhammed ve Esbâbü Sükûti'd-Devleti'l-Ümeviyye*. Dımaşk: Dâru't-Tallâs, 1982.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Tahkik. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye, t.y.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu'l-Ekber*. Çeviren Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınları, 1981.
- Ebû Mihnef, Lût b. Yahyâ b. Saîd. *Kerbela Vakıası (Vak'atu't-Taff)*. Çeviren Nuri Sönmez. İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *Dîvânü'l-Hamâse bi Şerhit-Tebrîzî*. II cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1913.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbu'l-Emvâl*. Çeviren Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1981.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed İbnü'l Hüseyin el-Ferrâ el-Hanbelî. *Ahkâmü's-Sultâniyye*. Tahkik. Muhammed Hamid el-Fâkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd. *Kitâbu'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.

- Efiloğlu, Erol. “Emevîlerin Dini Siyaseti”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Emîn, Ahmed. *Duha’l-İslâm*. 14. Baskı. III cilt. Kahire: Mektebetü Nahdati’l-Mısriyye, 1986.
- Emîn, Ahmet. *Fecrû’l-İslâm*. Kahire: Müessesetü’l-Hindâvî, 2011.
- Engels, Marx. *Komünist Manifesto*. Çeviren Levent Kavas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.
- Erdiç, Şaban. *Ebû Hanîfe’de Din ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eren, Hasan ve Gözaydın, Nevzat vdğr. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Erkoçoğlu, Fatih. “Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi (65-86/685-705)”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Erkoçoğlu, Fatih. “Yezîd b. Mühelleb İsyanı”. İçinde *İslâm Tarihi ve Medeniyeti-3-Emevîler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Erkol, Ahmet. “Tarihi Süreçte Müslümanlarda Birey İktidar İlişkilerine Dair Bir Değerlendirme”. *e-Şarkîyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy 6 (2011): 12-26.
- Eryarsoy, Muhammed Beşir. *İslâm Devlet Yapısı*. 4. Baskı. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2013.
- Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Esen, Muammer. *Kelam Tarihi*, Ankara: Avrasya Yayınları, 2006.
- Esposito, John. *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press, 1998.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-musallîn*. Tahkik. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. II cilt. Kahire: Mektebetü Nahdati’l-Mısriyye, 1950.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Çeviren Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005)
- Ezdî, Ebû Zekerîyyâ (Ebû Zekve) Yezîd b. Muhammed b. İyâs el-Mevsilî. *Târîhu’l-Mevsil*. Neşreden Ali Habibe. Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1381/1967.
- Ezrakî, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fî hâ mine’l-âsâr*. Neşreden Rüşdî es-Sâlih Muhallas. II cilt. Beyrut: Dârü’l-Endelüs, 1983.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *İdeal Devlet (el-Medinetü’l Fazıla)*. Çeviren Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1990.
- Fayda, Mustafa. “Câbiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 6: 538.
- Fayda, Mustafa. *Kerbela ve Sonrası: Şîî İsyanları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

- Fazlurrahman, Mâlik. *Tarih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu*. Çeviren Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Ferruh, Ömer. *Tarihu Sadri'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Emevîyye*. Beyrut: Daru'l-İlmu'l-Melâyîn, 1970.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhim. *el-Firâku'l-İslâmiyye ve Hakku'l-Ümmeti's-Siyâsî*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1419/1998.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 16: 169-175.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîliġin Doġuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy 1-2 (1978): 245-76.
- Fidan, Mehmet Akif. "Yezîd b. Abdülmelik ve Dönemi Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIX, sy II (2008): 339-355.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Newyork: Vintage Books, 1975.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisad fî'l-İtikâd*. Çeviren Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Nur Matbaası, 1962.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Fıkhu's-Sîre*, Çeviren. Resul Tosun. İstanbul: Risale Yayınları, 1991.
- Gerlof, Van Vloten. *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şiâ ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*. Çeviren Mehmet Saîd Hatiboġlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Gerlof, Van Vloten. *es-Saytaratü'l-Arabiyye ve't-Teşeyyu've'l-Mu'tekadâtü'l-Mehdiyye*. Çeviren İbrâhim Beydûn. 2. Baskı. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1985.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Translated by C. R. Barber and S. M. Stern. II vol. London: George Allen & Unwin; Albany: State University of New York Press, 1971.
- Gökmenoġlu, Hüseyin Tekin. "İslâm Kamu Hukuku ve Siyasi Düşüncesinde Veliahd Tayini ve İstihlaf (Kaynak ve Tarihi Süreç Eleştirisi)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (1997): 231-266.
- Gölpınarlı, Abdalbaki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*. İstanbul: Der Yayınevi, 1979.
- Gömbeyaz, Melek. "Muâviye b. Ebi Süfyân'ın Muhaliplerini Bertaraf Etme Yöntemleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy 1 (2014): 301-332.
- Grunebaum, Gustave Von. *Classical Islam: A History, 600-1258*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.
- Guzman, Roberto Marin. "Orta Asya ve Horasan'da Abbâsî İhtilali: Vergi, İhtida ve Dini Grupların İhtilalin Başlamasındaki Rolü Hakkında Analitik Bir İnceleme". Çeviren Mustafa Demirci. *İSTEM* 6, sy 12 (2008): 255-277.

- Güleç, Cengiz. *Politik Psikoloji Penceresinden Siyaset Ahlakı, Kimlik ve Laiklik*. Ankara: Ümit Yayıncılık, 2004.
- Gülenç, Kurtul. “Nichola Machiavelli”. İçinde *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Editör Ahu Tınçel, 2. Baskı. 134-164. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Güler, İlhami. *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Güler, Mehmet Nuri. “Fıkıh’ın Bilimleşme Sürecinde Muhalif Mevâlî Fıkıhı İle Tepkisel Arap Fıkıhı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy 37 (2017): 151-192.
- Hacıgökmen, Mehmet A. *Şiilik ve Ehl-i Beyt İsyanları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Hakyemez, Cemil. “Abbâsi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şiî Tehdidi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9, sy 1 (2007): 329-338.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Târîh*. Tahkik. Ekrem Ziya Umerî. 1. Baskı. Necef: Dâru’l-Kalem, 1387/1967.
- Halil, İmadüddin. *İslâm Tarihi Bir Yöntem Araştırması*. Çeviren Ubeydullah Dalar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Hallâf, Abdülvehap. *es-Siyasetü’ş-Şer’iyye fî’ş-Şuûni’d-Düstûriyye ve’l-Hâriciyye ve’l-Mâliyye*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 1978.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çeviren Salih Tuğ. II cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmûatu’l-Vasâiki’s-Siyâsiyye*. 5. Baskı. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1985.
- Hammaş, Necde. *eş-Şâm fî Devri’l-İslâm mine’l-Feth hattâ Sukûtü Hilâfeti Benî Ümeyye*. Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1987.
- Hammaş, Necde. “Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmîlerin İdarededeki Rolü”. Çeviren İrfan Aycan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, sy 3-4 (1997): 175–190.
- Han, Muhibul. *Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri*. Editör Kazım Güleçyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Harbutlî, Ali Hasenî. *Abdullah b. Zübeyr*. Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme, t.y.
- Harbutlî, Ali Hasenî. *Târîhu’l-Irak fî Zillî’l-Hukmî’l-Emevî*. Beyrut: Dâru’l-Maârif, 1959.
- Hasan, Hasan İbrâhim. *Târîhu’l-İslâmî’s-Siyâsî ve’d-Dînî ve’s-Sekafî ve’l-İctimâî*. IV cilt. Kahire: Mektebetü Nahdati’l-Mısriyye, 1939.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. “İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, sy 3-4 (1978): 1-93.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. “Siyasi-İçtimai-Hadiselerle Hadis Münasebetleri”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1967.
- Havfi, Ahmed Muhammed. *Edebü’s-Siyâse fî’l-‘Asri’l-Emevî*. 1. baskı. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1975.

- Hilmî, Muhammed Ahmed. *el-Hilâfe ve'd-Devle fi'l-Asri'l-Emevî*. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. Çeviren Yavuz Alagon. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Müttakî el-Hindî. Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Tercüme Hayyânî Bekrî ve Saffet es-Sakâ Saffet. XVI cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Hitti, Khuri Philip. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. Çeviren Salih Tuğ. IV cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi: İlk Dönem*. 9. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Hodgson, Marshall Goodwin. *İslâm'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih-*. Çeviren İzzet Akyol ve Alp Eker. III cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Hudârî, Muhammed. *ed-Davetü'l-Abbâsiyye*. Tahkik. eş-Şeyh Muhammed el-Osmânî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1366/1986.
- Hudârî, Muhammed. *Muhâdarâtü fî Târihi'l-Umemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-Ümeviyye*. Neşreden. Muhammed el-Osmânî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1366/1986.
- Huntington, Samuel. *Demokrasinin Üçüncü Dalgası*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1995.
- Hüseyin, Halil Şakir. "Hükmü Yezîd b. Abdilmelik". İçinde *Âdâbu'r-Râfideyn*, c. XVI (Musul, 1986): 354-371.
- Hüseyin, Tâhâ. *el-Fitnetü'l-Kübrâ*. II cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1372/1953.
- Hüseyin, Tâhâ. *Hadîsü'l-Erbiâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1413/1992.
- Işık, Kemal. "Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24, sy 1-2 (1981): 337-358.
- Işş, Yusuf. *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-Ahdâsilleti Sebekathâ ve Mehmedet lehâ İbtidâ min Fitneti Osman*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1982.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashab*. Tahkik. Ali Muhammed Muavvîd ve Âdil Hamîd Abdilmevcûd. IV cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Abdilhakem, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem b. A'yen b. Leys el-Mâlikî. *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*. Tahkik. Ahmed Ubeyd. 2. Basım. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1373/1954.
- İbn Abdilhakem, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Mısırî. *Fütûhu Mısır ve Ahbâruha*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l- Mısıriyye, 1411/1991.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Ikdül-Ferîd*. Tahkik. Müfid Muhammed Kumayha. IV cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Avâsim mine'l-Kavâsim*. Tahkik. Muhibbüddin el-Hatîb. Medine: Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, 1399/1979.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*. II cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sıkatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Medîneti Dimeşk*. Tahkik. Sekîne eş-Şihâbî. LXXX cilt. Dimeşk: Mecmau'l-Lügati'l Arabiyye, 1406/1986.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî el-Ahbârî. *Kitâbü'l-Fütûh*, Tahkik. Ali Şîrî. VII cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1411/1991.
- İbn Cerîr et-Temîmî, Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe). *Şerhu Dîvânî Cerîr*. Şerheden. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî. III cilt. Mısır: Matbaatü's-Sâvî, 1313/1895.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzûât*. Tahkik. Abdurrahmân Muhammed Osmân. III cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1385/1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi't-Tarihi'l-Mülûk ve'l-Umem*. Tahkik. Muhammed Abdülkâdir Ata. XIX cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Sifatü's-Safve*. Tahkik Ebû Amr el-Eserî. IV cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif el-Osmaniyye, 1355/1936.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Sîretü ve Menâkıbu Ömer İbn Abdülazîzi'l-Halîfeti'z-Zâhid*. Tahkik. Seyyîd Cemîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasen. "Cemharetül-Luga", Tahkik. Remzî Münîr Baalbaki. III cilt. Kahire: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1407/1987.
- İbn Ebü'l-Hadid, Ebû Hamid İzzüddîn Abdülhamid b. Hibetillah b. Muhammed el-Medainî. *Şerhu Nehci'l-Belâğa*. Tahkik. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. XX cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1378/1959.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Tahkik. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki ve Şuayb Arnaût. II cilt. Beyrut: er-Risaletü'l-Alemiyye, 1433/2011.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. Tahkik. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. XIII cilt. Beyrut: Hajar Yayın Dağıtım ve Medya Evi, ty.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *Kitâbu'l-Muhabber*. Tashih. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1361/1942
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*. Tahkik. Ali Muhammed el-Bicâvî. IV cilt. Kahire: Nahdatü Mısır, 1407/1987.

- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî..*Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. XIII cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. Tahkik. Halil Şehhâde, 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Editör Süleyman Uludağ. 7. bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. Tahkik. İhsan Abbas. VIII cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1398/1978.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*. Tahkik. Seyyid Aziz Bey. II cilt. Lübnan: el-Kütübi's-Sekafîyye, 1417/1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Tahkik. Mustafa es-Sekkâ vdğ. IV cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1410/1990.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. IV cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn İzâri, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşî. *Kitâbu Beyânî'l-Muğrib fî Ahbâri Endelüs ve'l-Mağrib*. Çeviren G. S. Colin ve I. Lewi. II cilt. Frankfurt: Leiden, 1948.
- İbnü'l-Kâsım, Ebû Abdillâh Abdurrahmân. *Târîhu İfrîkiyye ve'l-Mağrib*. Tahkik. Abdullah A. Zeydan ve İzzeddin Ö. Musa. II cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâîl b. Şihâbüddin Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Tahkik. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. XXI. Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427/2007.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-Siyâse*. II cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2006.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Me'arif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1412/1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şir ve's-Şu'arâ*. Neşreden. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1377/1958.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnü'l-Ahbâr*. Tahkik. Muhammed İskenderânî. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1404/1983.
- İbnü'l-Kûtiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî. *Târîhu İftitâhi'l-Endülüs*. Tahkik. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1402/1982.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Tahkik. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952.

- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî *el-Muvattâ*. Tahkik. Muhammed Fuad Abdulbâki. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1382/1962.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Tahkik. Ali Abdullah el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebûllah, ve Hâşim Muhammed Şâzeli. XV cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1374/1955.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlak Eğitimi)*. Çeviren Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, ve İsmet Kayaoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. *el-İstihrâc li Ahkâmi'l-Harâc*. Tahkik. Seyyid Abdullah Sıddîk. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 1405/1985.
- İbn Rûste, Ahmed b. Ömer. *A'lâku'n-Nefîse*. Ed. Fuat Sezgin. VIII cilt. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tahsîlu Sa'ade*. Tahkik. Ahmed Şarafeddin. Beyrut: Dâru'l-Âfak el-Cedîde, 1402/1982.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Hâşimî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Tahkik. Ali Muhammed Ömer. XII. Cilt. 1. Baskı. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1421.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*. Tahkik. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. XII cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1347/1929.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmûatü'l-Fetavâ*. Tahkik. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. XXXVII cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1380/1961.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a el-Kaderiyye*. III cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, Bulak, 1321/1903.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1419/1999.
- İbn Tiktakâ, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fî'l-Adâbi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1345/1927.
- İbn Tûlûn, Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Kaydû's-Şerîd fî Ahbârı Yezîd*. Tahkik. Fâtima Âmir. Beyrut: Dâru'l-Ulûm li't-Tibâa, 1398/1978.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Kitâbu'l-Eğânî*. Tahkik. İhsân Abbâs XXV cilt. (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1429/2008).
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*. Tahkik. Seyyid Muhammed Sakr. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1407/1987.

- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Tahkik. Muhammed Seyyid Keylânî. Kahire: Daru'n-Nadha, 1381/1961.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*. Tahkik. Mustafa Abdülkadir Atâ. XII cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1417/1997.
- İsmail, Mahmud. *el-Harekâtü's-Sirriyyeti'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1973.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler (Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanife Üzerine Bazı Mülâhazalar)". İçinde *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Editörler M. Kaya ve H. Sarioğlu. 63-96. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslâm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdulcebbâr el-Hemedânî. *Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtü'l-Mutezile*. Tahkik. Fuâd Seyyid. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1393/1974.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 6: 120-124.
- Kallek, Cengiz. "Vesk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 43: 70.
- Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1999.
- Kapar, Mehmet Ali. *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Karadeniz, Osman. "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2*, sy 2 (1995): 135-156.
- Kardavi, Yusuf. *İslâm'da Siyaset ve Ahlak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Kayaoğlu, İsmet. "Halifelik". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi 4*, sy 4 (1980): 133-149.
- Kayaoğlu, İsmet. *İslâm Kurumları Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. "Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (95/714)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4*, sy 4 (1992): 114-127.
- Kennedy, Hugh. "The Origins of the Qays-Yaman Dispute in Bilad al-Sham", Editör Muhammed Adnan Bekhit. Amman: The IV th International Conference on Bilad al-Sham, 1987.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. London: Routledge, 2004.
- Keyman, Fuat. *Türkiye'de Demokrasi, Sivil Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kılıç, Ünal. "Kabile Asabiyeti Bakımından Yezîd b. Abdülmelik'in Hilafeti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14*, sy 1 (2010): 51-69.
- Kılıç, Ünal. "Yezid b. Muaviye". Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Kılıç, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2013.

- Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs et-Tücîbî. *Vulâtu Mısr ve Kudâtuha*. Tahkik. Hüseyin Nassâr. Beyrut: Dâru Sâdır, 1378/1959.
- Kister, Meir Jacob. "Al-Harith b. Suraydj". in *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3, edited by B. Lewis V. L. Menage, C. Pellat, and J. Schacht, 221–222. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Kister, Meir Jacob. "Harre Vakası (Bazı Soyo-Ekonomik Tespitler)". Editör M. Rosen. Çeviren Ünal Kılıç. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2000): 305-316
- Kök, Sabahat Bayrak. "Siyaset-Ahlak İlişkisi". *Türk Yurdu Dergisi* 31, sy 291 (2011): 141-53.
- Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi: Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*. XVIII cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1984.
- Kübeysî, Abdülmecid Muhammed Sâlih. *Asru Hişâm b. Abdülmelik (H. 105–125/ M. 724–743)*. Bağdat: y.y., 1975.
- Kummî, Ebû Halef (Ebû'l-Kâsım) Sa'd b. Abdillâh. *Şiî Fırkalar: Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fırâku's-Şiâ*. Çeviren Sabri Hizmetli, Hasan Onat ve Sönmez Kutlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Kurt, Hasan. "Mervân II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 29: 227-29.
- Kutlu, Sönmez. "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi". *İslâmiyât Dergisi* 3, sy 3 (2000): 99-120.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 32: 41-45.
- Kübbî, Züheyr Şefik. *Mevsûatü Hulefâi'l-Müslimin*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 16: 245-247.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Usûl mine'l-Kâfî*. Neşreden. Ali Ekber el-Gaffârî. II cilt. Beyrut: Dârü's-Sa'b, 1401/1980.
- Kürd Ali, Muhammed Ferîd b. Abdirrezzâk b. Muhammed. *el-İslâm ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye*. 3. Baskı. III cilt. Dimeşk: y.y., 1968.
- Kürd Ali, Muhammed Ferîd b. Abdirrezzâk b. Muhammed. *Hitatü's-Şâm*. 3. Baskı. VI cilt. Dimeşk: y.y., 1928.
- Lammens, Henri. "Muâviye". İçinde *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979, 8: 438-44.
- Lammens, Henri. "Muğira b. Şu'ba". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979, 8: 448-457.
- Lapidus, Marvin Ira. "İlk Dönem İslâm Toplumlarında Kurumsallaşma". Çeviren Ahmet Çakin. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (1) (2010): 307-317.

- Lewis, Bernard. *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. Çeviren Hasan Aktaş vdğ. IV cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1988.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Machiavelli, Nichola. *Prens*. Çeviren Nazım Güvenç. Ankara: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1984.
- Mâcid, Abdülmün'im. *Târîhu's-Siyâsî li'd-Devleti'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Enclu'l-Misriyye, 1957.
- Macit, Muhammed Hanifi. *Faşizm ve Nazizm*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2007.
- Mahmud, Seyyid Fazlurrahman, *İslâm Tarihi*. Çeviren A. Kevenoglu ve Ayhan Sümer. İstanbul: Varlık Yayınları, 1962.
- Makdîsî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed'u ve't-Târîh*. Neşreden. Halîl İmrân el-Mansûr. VI. cilt. Beyrut: Mektebetü's- Sekâfeti'd-Dîniyye, 1417/1997.
- Makkârî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelûsi'r-Ratîb*. Tahkik. İhsan Abbâs. II cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *en-Nizâ ve't-Tehâsüm Fîmâ Beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşîm*. Tahkik. Hüseyin Mûnis. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1419/1998.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *Târîhu'l-Akbât*. Tahkik. Abdülmecîd Diyâb. Kahire: Daru'l-Fâdile, 1416/1995.
- Mantran, Robert. *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII. – XI. Yüzyıllar)*. Çeviren İsmet Kayaoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Marshall, Peter. *Anarşizmin Tarihi*. Çeviren Yavuz Alagon. Ankara: İmge Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. V cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Mehdî, Muhammed Şemsüddîn. *Sevratü'l-Hüseyin-Zurûfuhâ'l-İctimâiyye ve Âsâruhâ'l-İnsâniyye*. 6. bs. Beyrut: Dâru't-Taâruf, 1981.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. Neşreden. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1404/1983.
- Mevdûdî, Ebû'l'Ala. *Hilâfet ve Saltanat*. Çeviren Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yayınları, 1972.
- Mevdûdî, Ebû'l'Ala. *Tefhimu'l-Kur'an*. Çeviren. Muhammed Han Kayanî vdğr. 7. cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mısrî, Cemîl Abdullah. “el-Fütühât beyne Devâfihâ'l-İslâmiyye ve Deâvî'l-Müsteşrikîn”. *içinde Mecelletü el-Menhel* 50, sy 471 (Mayıs 1989): 1-24.

- Mikdad, Mahmud. *el-Mevâlî ve Nizâmü'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Ümevî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Minkârî, Nasr b. Müzâhim. *Vak'atu's-Sıffîn*. Tahkik. Harun Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Cıl, 1410/1990.
- Mûadaydî, Abdulkâdir Selman. *Vâsıt fi'l-Asri'l-Umevî*. Bağdat, y.y., 1976.
- Muhtar, Semira. *Cihâdü's-Şiâ fi'l-Asri'l-Abbâsîyyi'l-Evvel*. Beyrut: Dâru's-Sebîl, 1978.
- Muir, William. *Annals of the Early Caliphate-from the Death of Mahomet to the Omayyad and Abbâsîde Dynasties from the Original Sources*. Amsterdam: Oriental Press, 1968.
- Mustafa, Nevin Abdulhalik. *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet-Hz. Muhammed Devrinden Abbâsîlerin II. Yüzyılına Kadar (Hicri I- 232/ Miladi 622-846)*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. Tahkik. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim. II cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*, IV cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1374/1955.
- Neccâr, Muhammed Tayyib. *ed-Devletü'l-Emevîyye fi's-Şark beyne Avâmili'l-Binâ ve Meâvili'l-Fenâ*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1962.
- Nedvî, Mun'uddîn Ahmed. *Asr-ı Saâdet*. Çeviren Ali Genceli. II cilt. İstanbul: Sebülürreşad Neşriyat Bürosu, 1967.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*. 8. Baskı. III cilt. Lübnan: Dâru'l-Maârif, 1981.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fıraku's-Şiâ*. Tahkik. Helmut Ritter. Şam: Bidâyât, 2007.
- Nizâmülmülk. *Siyâsetnâme*. Çeviren Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Nu'aymî, Selîm. "Hâricilerin Doğuşu". Çeviren Harun Yıldız. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 10 (1998): 513-539.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Tahkik. Ali Muhammed el-Bicâvî. XXXI cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1396/1976.
- Okumuş, Ejder. *İmandan Ahlâka Yenilenme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Okumuş, Ejder. *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Onat, Hasan. "Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 94-102.
- Owen, Roger. *State, Power, and Politics in the Making of the Modern Middle East*. London&Newyork: Routledge, 2004.

- Önkal, Ahmet. “Abdullah b. Hanzale ve Harre Olayı”. İçinde *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 175-184. Editör Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Önkal, Ahmet. “Ca‘fer b. Ebû Tâlib”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 6: 548-549.
- Öz, Mustafa. “İmâmet”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, 22: 201-203.
- Öz, Mustafa. “Ma‘bed el-Cühenî”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 27: 281-282.
- Öz, Şaban. “İktidar Aracı Olarak Kan Talebi Olgusunun Hz. Osman –Hz. Hüseyin Perspektifinde Karşılaştırmalı Bir Analizi”. İçinde *Çeşitli Yönleriyle Kerbela Sempozyumu Bildiriler Kitabı Cilt - I (Tarih Bilimleri)*, editör Âlim Yıldız, I: 277-294. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010.
- Öz, Şaban. *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öz, Şaban. “Siyasî Muhalif Modeli Olarak Hz. Muhammed”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1, sy 1 (Haziran 2017): 57-68.
- Özaydın, Abdülkerim. “Eşdak”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 11: 460-61.
- Özdemir, Hatice. “Ömer b. Abdülazîz’in Siyasi ve Sosyal Gruplarla İlişkileri”. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Özkan, Mustafa. “Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 13 (2008): 113-128.
- Özkan, Mustafa. “Emevî İktidarının Siyasi İcraatları Karşısında Ulemanın Tavrı”. *İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6, sy 11 (2003): 93-113.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar Ulemâ İlişkisi*. 3. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Özkuyumcu, Nadir. “Hâris b. Süreyc”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 16: 201.
- Özkuyumcu, Nadir. “Hişâm b. Abdülmelik”. Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 18: 148-150.
- Öztürk, Levent. *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*. İstanbul: Artuklu Sahaf, 1995.
- Platon (Eflatun). *Devlet*. Çeviren M. Ali Cimcoz ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Remzi Yayınevi, 1958.
- Polatoğlu, Selahattin. “Kaleminden Devşirilen Güç: Erken İslâm Toplumunda Bürokratik Otorite”. İçinde *İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*, Editör M. Fatih Yalçın ve İbrâhim Aksu. 69-84. 1. bs. Ankara: Nobel yayıncılık, 2002.
- Poyraz, Hakan. “Siyasi Ahlakın Coğrafi Sınırları: Ahlak Felsefesi ve Siyaset”. *Yerel Siyaset Dergisi* 3, sy 25 (2008): 16-20.

- Rahman, Halil. *İslâm Tarihi Kronolojisi: 570–1000*. Çeviren Abidin Büyükköse. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Rayyis, Ziyaüddin. *Abdülmelik b. Mervân ve 'd-Devletü'l-Emevîyye*. Mısır: Sicillü'l-Arab, 1969.
- Rayyis, Ziyaüddin. *el-Harac ve 'n-Nuzumü'l-Mâliyye fi 'd-Devleti'l-İslâmiyye*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969.
- Rayyis, Ziyaüddin. *İslâm 'da Siyasi Düşünce Tarihi*. Çeviren İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Ritter, Hellmut. “Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit. I: Hasan al-Basri.” *Der Islam* 21, no. 1 (1933): 1–83. Berlin und Leipzig.
- Riyâd, İsa. *el-Hizbiyyetü's-Siyâsiyye münzü Kıyâmü'l-İslâm hattâ Sukûti'd-Devleti'l-Ümevîyye*. 1. Baskı. Dimaşk: Dâru't-Tayîb, 1992.
- Riyâd, İsa. *en-Nizâ Beyne Efrâdi'l-Beyti'l Ümevîyye Devruhu fi Sükûti'l-Hilâfeti'l-Emevîyyeti*. Tahkik. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dâru Hassân, 1985.
- Rubinacci, Roberto. “al-İbâdiyya.” *Califfo 'Abd el-Melik b. Mervân egli Ibâditi*. Cilt III, no. II. Napoli: Accademia Italiana per l'Organizzazione delle Nazioni (AIUON), 1954.
- Russel, Bertrand. *İktidar*. Çeviren Mete Ergin. 1. Baskı. İstanbul: Cem Yayınları, 1990.
- Safvet, Ahmet Zeki. *Cemheretü resâ'ili'l-'Arab fi 'uşûri'l-'Arabîyyeti'z-zâhire*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1937.
- Sâlim, Abdurrahman. *et-Tarihu's-Siyasî li'l-Mu'tezile*. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1989.
- Sâlim, Seyyid Abdülazîz. *Tarihu'd-Devleti'l-Arabîyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 1986.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Emevîler*. Çeviren Harun Ünal. II cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2006.
- Sancılı, Fatih. “Mu'tezile Düşüncesinin Oluşum Sürecinde Vâsıl b. Atâ'nın Kelâmî Görüşleri.” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, sy 59 (Ağustos 2022): 106–143.
- Sarıbıyık, Mustafa. “İslâm Siyaset Düşüncesinde Hilafet Kurumunun Aşılamayan Sorunları Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Şarkiyat Mecmuası*, sy 23 (2013): 169-185.
- Sarıçam, İbrâhim. *İslâm Öncesinden Abasilere Kadar Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Sarıçam, İbrâhim. “Klasik Dönem İslâm Tarihinde Din İstismarı-Dört Halife ve Emevîler Dönemi”. *İslâmiyât Dergisi* III, sy 3 (2000): 139-56.
- Sarıçam, İbrâhim. *Hız. Hüseyin ve Kerbelâ*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çeviren A. Emre Zeybekoğlu. İstanbul: Dost Kitabevi, 2013.

- Schwardz, Michael. "Hasan Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme". Çeviren Mert Muhit. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy 3 (2003): 123-141.
- Seâlebî, Abdülazîz. *Sükûtu'd-Devleti'l-Emevîyye ve Kıyâmu'l-Abbâsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Sercânî, Râgıb. *Mustakbelü'n-Nasârâ fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*. 2. Baskı. Kahire: Dâru Aklâm, 2011.
- Severcan, Şefaettin. *Din-Siyaset İlişkisi-Asr-ı Saadet Dönemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Severcan, Şefaettin. *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Severcan, Şefaettin. *Hiz. Muhammed Davetten Devlete Medine*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Seyyid, Fuad Salih. *Mu'cemü'l-Evâ'il fi Târîhi'l-'Arab ve'l-Müslimîn*. Beyrut: Dâru'l Menâhil, 1985.
- Sıddıkî, Muhammed Zübeyr. *Hadis Edebiyatı*. Çeviren Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. London: Cambridge University Press, 1978.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-Hulefâ*. Çeviren Onur Özatağ. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Sürûr, Muhammed Cemâluddîn. *el-Hayâtü's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1964.
- Süt, Abdulnasır. "İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma'bed el- Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşki". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Şa'ban, Muhammed Abdülhay. *Sadru'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Emevîyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Ehliyye, 1983.
- Şa'ban, Muhammed Abdülhay. *Islamic History, A.D. 600-750*. New York: Cambridge University Press, 1971.
- Şahin, Hamdi. *Emevîler ve Emevî Devleti İftiralar ve Gerçekler*. Çeviren Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Şahin, Hanifi. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 36 (2011): 47-70.
- Şahin, İsmail. "Emevîler Döneminde Kaysî ve Yemenî Kabileler Arasındaki Mücadeleler". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Şâkir, Mahmud. *Hiz. Âdemden Bugüne İslâm Tarihi*. Çeviren Ferit Aydın. IV cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993.
- Şanverdi, Yusuf. "Emevî Halifelerinin Günlük Hayatları". Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Tahkik. Muhammed Seyyid Kîlânî. II cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975.
- Şelebî, Ahmed. *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî*. VII cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1984.
- Şen, Abdurrahim. *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Şenel, Alaaddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Şentürk, Recep, *Sosyal Adalet ve Katılımcı Yönetim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Şerîf, Hasan Ahmed. *el-Âlemu'l-İslâmî fî'l-Asri'l-Abbâsî*. Çeviren Ahmed İbrâhim. 5. Baskı. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- Şeşen, Ramazan. *Emevîler ve Abbasîler Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Şuût, İbrâhim. *Ebâtıl Yecibü en Tümhâ mine't-Târîh*. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1989.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu't-Taberî*. Tahkik. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim. 2. bs. XIII cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1967.
- Takkuş, Süheyl. *Emevi Devleti Tarihi*. Çeviren Mücahit Yüksel. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Takkuş, Süheyl. *et-Târîhu'l-İslâmî el-Veciz*. 5. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011.
- Tan, Oğuzhan. "Öğrenilmiş Merhametsizlik". İçinde *H. Peygamber ve Merhamet Eğitimi*, 27-42. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Taşkın, Ali. "Hugo Grotius". İçinde *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Editörler Ahu Tınçel ve Kurtul Gülenç, 197-224. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Tauscher, Soner. "Batı ve İslâm Düşünce Dünyasında Ahlak-Hukuk-Siyaset İlişkisi: Biyoetik Bir Tartışma". Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Tekin, Yusuf. *Şeriat Meşruiyet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.
- Temir, Hakan. "Emevîlerde Valilik Kurumu". Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *Sünnetü't-Tirmizî*. Tahkik. Ahmed Muhammed Şâkir vdğr. 2. Baskı. V cilt. Kahire: Şerîketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395/1975.
- Torun, Yıldırım. *Hugo Grotiusun Hukuk ve Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Torun, Yıldırım. *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet*. Ankara: Orion Kitabevi, 2011.
- Tunç, Cihat. "Gaylân ed-Dımaşkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, 13: 414-415.
- Turgut, Nükhet. *Siyasal Muhalefet*. 1. Baskı. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984.
- Türcan, Talip. "Şûra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 39: 230-231.

- Ukaylî, Süleyman Ömer. “Vakatü Kerbelâ”. *Mecelletü’l Külliyetü’l-Adâb* XIII, sy 2 (Riyad, 1986): 471-492.
- Uyanık, Mevlüt. *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*. Ankara: Otorite Yayınevi, 2014.
- Uyar, Gülgün. “Zeyd b. Ali İsyanı”. İçinde *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 1. Baskı. c. 3: 119-31. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Üçok, Bahriye. *İslâm Tarihi- Emevîler Abbâsiler-*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi- Kaynakları ve Tesirleri*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1997.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 24: 64-65.
- Vaglieri, Laura Veccia. “Râşid Halifeler ve Emevî Halifeleri.” içinde *İslâm Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*. Çeviren İlhan Kutluer. cilt 1: 71-113. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1989.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbu’r-Ridde*. Tahkik. Mahmud Abdullah Ebû’l-Hayr. Amman: Dâru’l-Furkân, t.y.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. “Harre Vakası”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 7 (1997): 513-34.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. “Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 3, sy 6 (2005): 195-213.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çeviren Ethem Ruhi Fırlı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Watt, William Montgomery. *İslâmi Tetkikler*. Çeviren Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çeviren Taha Parlak. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1998.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. Çeviren Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Wellhausen, Julius. *el-Havaric ve Ş-Şiâ*. Çeviren Abdurrahman Bedevî. 2. Baskı. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbaati’l-Kuveyt, 1976.
- Wellhausen, Julius. *İslâmiyet’in İlk Devrinde Dini Siyasi Muhalefet Partileri*. Çeviren Fikret Işıltan. 2. Baskı. Ankara: Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Wellhausen, Julius. *Târîhu’d-Devleti’l-Arabiyye*. Çeviren Muhammed Abdülhâdî. Kahire: Lecnetu’t-Te’lif ve’n-Neşr, 1958.
- Wiet, Gaston. “Kıptîler”. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967, VI: 716-733.
- Ya’kûbî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu’l-Ya’kûbî*. Tahkik. el-Mu’temid Alellah el-Abbâsî. II cilt. Necef: Murtedaviyya Kütüphanesi, 1358/1939.

- Yaman, Ahmet. *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset Hukuk İlişkisi*. İstanbul: Esra Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf. Şevki. *İslâm Düşüncesinde Yönetim İlkeleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Yazar Meçhul. *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*. Tahkik. Abdülazîz Dûrî ve Abdülcebbâr el-Muttalibî. Beyrut: Dârü't-Talia, 1971.
- Yazıcı, Hafize. “Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur” Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri”. İçinde *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, 9-18. Isparta: İLEM, 2016.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, 1:31-48.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abdullah b. Zübeyr b. Avvam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 1: 45-46.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Berberîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 5: 478-483.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, 21: 32-33.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Velîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986, 13: 297-298.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yiğit, İsmail. *Emevîler ve Abbasîler Dönemi: Siyasal, Kültürel ve Dini Gelişmeler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 29: 424-426.
- Yiğit, İsmail. “Ömer b. Abdülazîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 34: 53-55.
- Yüksel, Mücahit. “Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd ve Halifeliği Üzerine Bazı Tespitler”. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14, sy 27 (2021): 207-226.
- Yüksel, Mücahit. *İlk Dönem İslâm Tarihinde İktidar Muhalefet İlişkisi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Zakir Han, Mevlâna Ebû'l Kelâm, ve Mevdudî, Ebû'l-A'lâ. *Hız. Hüseyin: Bir uyarı Bir Sembol*. Çeviren Abdullah Gürel. İstanbul: Pınar Yayınları, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Iber fî Haberi men Ğaber*. Tahkik. Muhammed Said Beysun. VI cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavud. XXX cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*. XXXIII cilt. Tahkik. Ömer Abdü's-Selam Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1992.
- Zehra, Muahmmmed Ebû. *İmam Zeyd, Hayatı, Fikirleri ve Çağı*. Çeviren Salih Parlak ve Ahmet Karababa. İstanbul: Şafak Yayınları, 1993.
- Zehra, Muahmmmed Ebû. *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*. Çeviren Abdulkadir Şener. Ankara: Hisar Yayınları, 1978.
- Zeydan, Corci. *İslâm Uygarlığı Tarihi*. Çeviren Necdet Gök. 3. Baskı. V cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

