

Hulefâ ve Ulemâ Arasında Bir Rekabet ya da İş Birliği Alanı Olarak Savaş İdaresi (2-3/8-9. Yüzyıllar)

Nagihan Dođan*

Öz

İslam tarihinin ilk yüzyılları üzerine yapılan bazı çalışmalarda, savaşın (*cihâd*) ilan ve idare yetkisi üzerine halife ve din âlimleri arasında rekabet yaşandığı, zühtçülükleri nedeniyle sınırlara cihat yapmak üzere giden din âlimleri ve onların emrindeki gönüllü din savaşçılarının devletle hiçbir münasebetlerinin olmadığı ve bu gerilimin savaş liderliği ve hatta dinî otoritenin halifeden hadis ilmiyle de ilgilenen bu zâhit-savaşçılara geçmesiyle sonuçlandığı iddia edilmektedir. Bu çalışmada, tarihsel verilerin böyle bir varsayımda bulunmak için yeterli olmadığı savunulmakta, iki taraf arasında savaşın ilan ve idaresi konusunda bir anlaşmazlık yaşanmadığı, aksine din âlimlerinin cihat doktrininde siyasi konjonktürü, yani aslında devletin ihtiyaçlarını dikkate alarak belirli revizyonlar yaptıkları ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cihat, Halife, Hilafet, Ulema, Emevi, Abbasi, İslam Siyaset Düşüncesi

The Conduct of War as a Rivalry or Cooperation Field Between Khulafâ and ‘Ulâmâ (2nd-3rd/8th-9th Centuries)

Abstract

In some studies on the first centuries of the history of Islam, it is claimed that there was a disagreement between the caliph and Islamic scholars (*‘ulamâ*) over the declaration and conduct of the war (*jihâd*), that the Islamic scholars who swarmed to the borders for jihâd because of their asceticism and the volunteer warriors for the faith under their command had no relation with the caliphate, that this tension resulted in the passing of the leadership of war and even religious authority from the caliphs to these ascetic-warriors who were also hadîth scholars. In this study, it is argued that historical data are not sufficient to make such an assumption, that there is no dispute

* Dr. Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara/TÜRKİYE, nagihan@hacettepe.edu.tr ORCID: 0000-0002-8769-2489
DOI: 10.37879/belleten.2021.819
Makale Gönderim Tarihi: 03.11.2020 – Makale Kabul Tarihi: 08.02.2021

between the two sides about the declaration and conduct of war, but on the contrary, Islamic scholars made certain revisions in the doctrine of jihād, taking into account the political conjuncture, in other words, the needs of the state.

Keywords: Jihād, Caliph, Caliphate, ‘Ulamā, Umayyad, ‘Abbāsīd, Islamic Political Thought

Giriş

İslam siyaset düşüncesine ilgi duyan her araştırmacı I. M. Lapidus’un din ve devlet arasındaki ilişkiye dair tezini¹ iyi bilir. Lapidus, Orta Çağ İslam toplumunda din ve siyasetin farklı otorite alanları oluşturduğunu ve bunların biri din âlimleri diğeri halifeler olmak üzere farklı liderler tarafından temsil edildiklerini ileri sürmüştür. Başta D. Tor ve M. Bonner olmak üzere bazı araştırmacılar ulemânın savaşı/ cihat alanındaki görünürlük ve etkinliği fikrinden yola çıkarak halifenin cihadın ilan ve idaresinde rakipsiz olmadığını savunmuş ve Lapidus’un varsayımını desteklemişlerdir. Onlara göre hilafetin uzun süredir dinî meşruiyetten yoksun olduğunu düşünen, bu nedenle onun temsilcilerine muhalif bir tutum içinde olan hadis ulemâsının askerî kanadı ve onların emrindeki gönüllü din savaşçıları (مطووعة-*mutavvi’a* veya متطووعة-*mutataavi’a*) geç Emevi veya erken Abbasi döneminden itibaren siyasi otoritelerden bağımsız şekilde savaşımaya başlamışlar, böylece Peygamber döneminden itibaren devletin ana fonksiyonlarından birini oluşturan cihat ve hatta dinî otorite hükümetin tekelinden çıkmıştır².

Bu çalışma, yukarıdaki varsayımın aksine bir ibadet ya da züht pratiği olarak her Müslümana açık olmakla birlikte fetih ve sınırları koruma konusundaki liderliğin halifeye ait olduğunu ve bu durumun din âlimleri tarafından sorgulandığına dair

1 Ira M. Lapidus, “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, *International Journal of Middle East Studies*, 6/4, (1975), s. 363-385.

2 Deborah Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Istanbul: Texte und Studien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Ergon Verlag, Würzburg 2007, özl. s. 34-83; Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princeton University Press, 2006, s. 97-117, 127-131. Ayrıca bk. A. Asa Eger, *The Islamic-Byzantine Frontier: Interaction and Exchange Among Muslim and Christian Communities*, I. B. Tauris, London&New York, 2015, s. 238; Christian C. Sahner, “The Monasticism of My Community is Jihad: A Debate on Asceticism, Sex and Warfare in Early Islam”, *Arabica*, 64 (2017), s. 176-177; Saud S. Al-Zaid, “The Apocalyptic Frontier: Tarsus and the End of the World”, *MEHAT Workshop and Conference, 19th Annual Meeting-2004*; Harry S. Neale, *Jihad in Premodern Sufi Writings*, Palgrave Macmillan, New York 2017, s. 96.

inandırıcı delillerin bulunmadığını savunmaktadır. Amaç, cihadın İslam fıkınca bir devlet mesuliyeti olarak tasarlandığını, halifelerin dinî otoritenin bir kısmını ulemâ ile paylaşmak zorunda kalmakla birlikte cihat söz konusu olduğunda bu alanda -dinî değil- siyasi otoriteleri zarar görmediği sürece bir tekel oluşturduklarını, ulemânın bu konuda devlete meydan okumadığı gibi cihat doktrinini devletin ihtiyaç ve beklentilerine uygun şekilde revize ettiğini, dolayısıyla cihadın halifeler ve din âlimleri arasında hiçbir zaman bir rekabet alanı oluşturmadığını göstermektedir.

Çalışmanın çıkış noktası, geç Emevi ve erken Abbasi döneminden başlamak üzere halifelerin cihat konusunda genel olarak ulemâ, özel olarak zahit-savaşçılar ve onların emrinde olduğu söylenen gönüllülerle dinsel otoritelerinin sarsılmasıyla sonuçlanan bir çatışma yaşadıkları şeklindeki varsayımdır. 3/9. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan yerel Müslüman hükümdarların ulemâ ve gönüllülerle benzer bir çatışma yaşayıp yaşamadıkları başka bir araştırmanın konusu olup ayrıca incelemeye değerdir. Konuyla ilgili verilerin dağınık olması, araştırmayı kısa bir zaman dilimiyle sınırlandırmaya izin vermemektedir. Ancak farklı dönemlere ait bu verilerin kendi içinde tutarlılık gösterdiği görülmüştür. Bu sebeple çalışmada daha önceki ve daha sonraki dönemlere kısa atıflar yapılmakla birlikte 2-3/8-9. yüzyıllar arası gibi uzun bir tarihsel süreç ele alınmış, daha doğrusu böyle bir mecburiyet doğmuştur.

Rekabet?: Ulemâ ve Mücahitlik

Klasik İslam yazını ve fıkına göre halifenin en önemli görevi, Müslümanların öteki dünyaya en iyi şekilde hazırlanmaları için gerekli koşulları sağlamaktı; bunun için halife bir yandan iç düzeni tehdit eden “bozguncular ve fitnecilerle” mücadele ederken, diğer yandan dış tehdit oluşturan “kâfirlere” karşı Müslümanların can ve mal güvenliğini korumalı ve İslam’ın dinî-siyasi hakimiyetini olabilecek en geniş sınırlara ulaştırmalıydı. Arapça *cihâd* terimiyle ifade edilen bu sorumluluk, iç politikada aynı zamanda dinî bir meydan okuma olarak da görülen her türlü siyasi başkaldırının üstesinden gelmeyi, dış politikada ise orduların sevk ve organizasyonunu kolaylaştıran mükemmel bir ideolojik söylemdi.

Hız. Muhammed’in dinî ve siyasi otoriteyi aynı anda kendi şahsında birleştirmesi daha sonraki yöneticiler için örnek oluşturmuş ve halifeler de kapsam ve mahiyeti değişmekle birlikte çift yönlü bir otorite iddiasında bulunmuşlardı. Peygamber vefat ettiğinde dinî otoriteyi sahiplenecek kilise benzeri bir kurumun olmaması durumu kolaylaştırdı. Ancak zamanla kendilerini Allah’ın iradesini keşfetmeye ve dinî

çalışmalar yapmaya adayan, helal-haram konusunda görüş bildirmeye ehliyetli olduklarından yaygın kabul ve saygı gören insanların ulemâ adı verilen bir sınıf oluşturacak şekilde çoğalması, dinsel otoritenin tamamen değilse bile bir ölçüde halifelerin ellerinden kaymasıyla sonuçlandı. Bununla birlikte dinî otoritenin sahibinin kim olduğu konusunda büyük bir ihtilaf yaşanmadı. Tersine bu konuda açık bir iş birliği vardı: Din âlimleri Allah'ın iradesini somut kurallara dönüştürecek, halifeler de bu kuralları tatbik edeceklerdi. Halifenin dinsel bir doktrin belirleme ve dayatma hakkı yoktu. Ama konu eğer cihadın idaresiyse, bu alandaki otorite kesinlikle halifeye aitti. Ulemânın görevi aktif silahlı mücadeleye katılmaktan çok insanların savaşa katılmalarını kolaylaştırmak ve savaşın meşru olduğunu göstermeye yarayan hukukî düzenlemeler yapmaktı. Nitekim fıkah kitapları ve büyük hadis koleksiyonlarında genellikle *Kütâbu'l-Cihâd* (veya *Kütâbu's-Siyer*) adı verilen bir bölüme yer verildi. Din âlimleri, Peygamber'e atfedilen bir dizi hadis ve cihadın faziletlerinden bahseden haberlerle Müslümanları gönüllü asker olarak bilhassa Suriye *suğûr*undaki şehir ve kalelere yerleşmeye teşvik ettiler.

Ulemâ arasında cihadi teşvik etmekle kalmayıp aktif olarak savaşa katılan isimler de vardı. Bu kişiler, sınırın karşı tarafındaki Hristiyan zahitlere benzer şekilde orduya kaydolmadan hayatlarının bir dönemini mukaddes addettikleri bu görevin ifası için sınırlarda geçirdiler. Ancak savaş tercübesi edinmek isteyen din âlimlerinin sayısı oldukça sınırlı olup bunların biyografilerinde *suğûr*da geniş kitleleri örgütleyen ve yöneten bir cihat hareketi başlattıklarına dair ipuçları yoktur. İbn Sa'd (ö. 230/845) devasa biyografik eseri *Tabakâtü'l-Kübrâ*'da "*suğûr* ve *avâsım*da bulunanlar" başlığı altında sadece on dokuz isim vermiş, üstelik bunlardan ancak birkaçını savaşçılık özelliği ile anmıştır³. Benzer bir durum, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Ebû Nu'aym el-İsbehânî'ye (ö. 430/1038) ait *Hilyetü'l-Evliyâ*'yı esas alarak kaleme aldığı *Sıfatü's-Safve* için de geçerlidir. O burada "*avâsım* ve *suğûr* halkından seçkin kişiler" başlığı altında on yedi isim zikretmiş, bunlardan sadece dört tanesini *gâzî* olarak vasıflandırmıştır⁴. Hagiografik literatürün bu iki önemli örneğinde bile cihadın yaygın bir züht pratiği olarak görünmemesi kayda değerdir.

Kaynaklarda 3/9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren (ama çoğu 4/10. yüzyılda olmak üzere) gönüllü askerlere reislik yapan bazı din âlimlerinin isimlere rast-

3 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, C VII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 339-341.

4 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, C II, Dârü'l-Hadis, Kahire 2000, s. 404-422. Üstelik bu listedeki Ahmed b. 'Âsım el-Antâkî'ye, en faziletli cihadın nefse ve en tehlikeli düşman olan şeytana karşı yapılan cihat olduğu düşüncesi atfedilir: C II, s. 418. Benzer bir görüş, İbrahim b. Edhem'e aittir: "*En zor cihat heva ile mücadele etmektir*": *age.*, C VI, s. 256.

lamak mümkünse de bunların sayısının da az olduğu anlaşılıyor. Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm*'ında bu özelliğe sahip olarak ismi geçen din âlimi sayısı son derece azdır⁵. Aynı müellifin *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* isimli tabakât kitabında da benzer bir durum söz konusudur. Eserde gönüllülere reislik yaptığı söylenen iki isim tespit edilebilmiştir⁶. Sem'ânî de (ö. 562/1166) kabile, mezhep, ülke, meslek gibi aidiyetler üzerinden kaleme aldığı *el-Ensâb*'da *meşâyihü'l-guzâf*'tan (gazilerin şeyhleri) olduğunu söylediği sadece birkaç isme yer vermiştir⁷. Öte yandan eserde *gâzî* nisbesi ile anılanların sayısı sadece on birdir⁸. Üstelik bu isimlerin yönetici ve onlara bağlı düzenli ordularla ilişkilerine dair bir bahis bulunmaz.

Tor, Bonner ve onları takip eden araştırmacıların geç Emevi ve erken Abbasi döneminden itibaren din âlimlerinin *suğûra* adeta akın edip gönüllü din savaşçıları- nı kendi liderlikleri altında topladıklarını ve halifeye meydan okuduklarını iddia ederken verdikleri örneklerde bilhassa dört isim geçiyor: Abdurrahman b. 'Amr el-Evzâ'î (ö. 157/774), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778?), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) ve Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804?). Burada her şeyden önce hükümet tarafından organize edilen askerî seferlere bazen din âlimlerinin de eşlik ettikleri⁹, hatta bunlardan bazılarının ordu komutanlığı yaptıkları¹⁰, ayrıca *kass* (ç. *kussâs*) mansıbyla orduda vaizlik yapan ve askerleri cihada teşvik eden din âlimlerinin bulunduğunu¹¹ hatırlamak gerekir. Dolayısıyla daha bu noktada *suğûrda* cihat konusunda bir tarafta halife diğer tarafta din âlimlerinin olduğu bir bölünme yaşandığını hayal etmek güçleşir. Öte yandan kaynaklar savaş idaresinde fikhî

5 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, C V, s. 993; C VI, s. 447, 453; C VII, s. 865; C VIII, s. 394, 418.

6 Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, C III, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, Lübnan 2004, s. 3308 ve 4201.

7 Sem'ânî, *el-Ensâb*, Meclisü Dâ'iretü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, Haydarâbâd 1977, C V, s. 33; C VI, s. 49; C X, s. 5.

8 Sem'ânî, *age.*, C X, s. 4-6.

9 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, by. ve bt. yok, s. 649; Taberî, *Târîh (Târîhu'l-Ümm ve'l-Mülâk)*, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, by. ve bt. yok, s. 1817; Kindî, *Kitâbu'l-Vülât ve Kitâbu'l-Kudât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 259; Belâziirî, *el-Büldân ve Fütühuhâ ve Ahkâmuhâ*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992 s. 199; Ibn Hacer el-'Askalânî, *Ref'ul-Isr 'an Kudâti Mısır*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1988, s. 461, 463; John Kelsay, "Al-Shaybani and the Islamic Law of War", *Journal of Military Ethics*, II/1 (2003), s. 65.

10 Zehebî, *Siyer*, C I, s. 1076-1077. Ayrıca bk. Lyall R. Armstrong, *The Quşşâs of Early Islam*, Brill, Leiden 2017, s. 261, 290.

11 Sem'ânî, *age.*, C X, s. 303; Kindî, *age.*, s. 220; Armstrong, *age.*, s. 49-63; Khalil Athamina, "Al-Qa-sas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society", *Studia Islamica*, LXXVI (1992), s. 53-74.

kurallara riayet konusunda yukarıda geçen dört isim ve başka din âlimlerinin memnuniyetsizliklerini ifade eden kayıtlara yer vermezler. Bu, fikhın bu alandaki tatbikinde ciddi sorunlar yaşanmadığını gösterir ki halife ya da valiler çok erken bir dönemden itibaren *kâdî'l-cünd* (sonradan kazasker) mansıbyıyla, askerler tarafından işlenen suçlar, esirlerin durumu, ganimet paylaşımı, ölen askerlerin mirası, düşman malına zarar vermenin sınırları gibi fikhî konular hakkında fetva veren¹² görevliler tayin etmişlerdir.

Orta Çağ İslam dünyasında savaşçılık din âliminin karakteristik özelliklerinden biri değildi. Ama asıl ilginç olan şey, cihada tüm din âlimlerinin aynı önemi atfetmemiş olmalarıdır¹³. İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) bakılırsa cihadın *farz-ı kifâye* olmak şöyle dursun *tatavvu'* (nafile ibadet) olduğunu düşünen âlimler vardı¹⁴. Gerçekten de kaynaklarda İbn Rüşd'ü doğrulayan kayıtlara rastlamak mümkündür. Örneğin Kûfeli fakih Hammâd b. Ebî Süleyman'a (ö. 120/738) "*cihada itiraz etmek şeytanın dürtmesidir*" sözleri atfedilir¹⁵ ve o gerçekten böyle söylemişse buradan o dönemde cihadın dinî bir yükümlülük olarak dayatılmasına itiraz edenler olduğu sonucu çıkar. Nitekim 2/8. yüzyılın meşhur âlimlerinden Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) bazı Kur'ân ayetlerini (2:191, 9:36) delil göstererek savaşı başlatan taraf olmadıkça müşriklerle savaşmanın farz olmadığını savunduğu söylenir¹⁶. Onun cihatla ilgili tutumunu anlamaya yardımcı olacak başka bir kayıt daha bulunur. Buna göre dinsel fazilet arayışında olup kendine ikâmet edecek bir belde arayan Süfyân, çevresindekilerin Şam ya da Horasan'a yerleşme önerilerini ciddiye almamıştır¹⁷. Eğer gerçekten böyle olmuşsa bu, cihadın en aktif sürdürüldüğü bu beldelerin Süfyân

12 Bu konuda bk. Nizâr Azîz Habîb Muhammed, "Kâdî'l-Cünd", *Mecelletü Ehbâsî'l-Basra*, XXXVIII/1 (2013), s. 120-141. Örnekler için bk. Taberî, *age.*, s. 1620; Sem'ânî, *age.*, C. V, s. 33-34; İbn Sa'd, *age.*, C. V, s. 493; Kindî, *age.*, s. 260.

13 İslam toplumunda savaş ve din arasında çok yakınmış gibi görünen ilişkiye rağmen Kur'ân ve sünnet, bazı Müslüman tarihçi ve fikhçuların savaşa atfettikleri koşulsuz dinsel bağlayıcılığı açıklamaz, zira savaşın gerekliliği ve kaçınılmazlığı için belirli şartlar aranmıştır. Bu konuda bk. Albrecht Noth, *Müslümanlıkta ve Hıristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Mücadele*, çev. İhsan Çatay, Özne Yay., İstanbul 1999, s. 18, 30, 42; Fred M. Donner, "Fight for God – But Do So with Kindness: Reflections on War, Peace and Communal Identity in Early Islam", *War and Peace in the Ancient World*, ed. Kurt A. Raaflaub, Blackwell Publishing, 2007, s. 299-301.

14 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1975, s. 380-381.

15 İshbânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Esfyâ'*, C VI, Dârü'l-Hadis, Kahire 2009, s. 288.

16 Şeybânî ve Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerü'l-Kebîr*, C I, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 131.

17 Ebû Tâlib el-Mekki, *Kütü'l-Kulüb fi Mu'ameleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tariki'l-Mürîd ilâ Makâmi'l-Tevhîd*, C II, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 202.

için hiçbir cazibe taşımadığı anlamına gelir. Aynı şey başkaları için de geçerlidir. Billhassa sınırlara ve savaş bölgelerine uzak olan Mekke ve Medineli âlimlerin, cihadın zorunlu bir dinsel eylem olduğunu söylemeye istekli olmadıkları anlaşılıyor. Doğru olsun ya da olmasın şu kayıtlar o dönemde cihadın daimi bir dinsel yükümlülük olarak kabul edilmesine karşı çıkan insanların olduğunu göstermesi bakımından çok anlamlıdır: İbn Cüreyc (ö. 150/767) Mekkeli fakih 'Atâ b. Ebî Rebâh'a (ö. 114/732) cihadın her Müslümana vacip olup olmadığını sorar. O ve yanında bulunan Mâlik b. Dinâr (ö. 131/748'den önce) "bilmiyoruz" şeklinde cevap verirler¹⁸. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) 'Uyûnü'l-Ahbâr'ında gazada ısrar etmenin sakıncalı olabileceğini ima eden ilgi çekici bir anlatı bulunuyor. Buna göre Mekke halkı Fudayl'a gelip kuraklıktan şikâyet eder. Fudayl onlara bunun Allah'ın takdiri olduğunu ve buna razı gelmek gerektiğini söyleyip ibret olsun diye Allah'tan gaza için Tarsus'a gitmeyi dileyen, duası kabul edilince esir düşüp Hıristiyan olan bir adamın hikâyesini hatırlatır¹⁹. Burada adı geçen Fudayl muhtemelen Mekke'de *müccavir* olarak yaşayan ve yakın dostu Abdullah b. el-Mübârek ile cihadın vacipliği konusunda anlaşamadığı söylenen Fudayl b. 'ÿyâz'dır (ö. 187/ 803). Medineli fakih Mâlik b. Enes'in de (ö. 179/795) cihada karşı duruşunun mesafeli olduğuna dair işaretler var. Örneğin ondan *el-Muwattâ'*'yı dinleyen Şeybânî (ö. 189/805) tarafından yapılan derlemede, Leysi'ye (ö. 234/849) ait diğer derlemede yer alan cihat faslının olmadığı göze çarpıyor. Şeybânî'nin kasıtlı olarak bu bölümü kitaptan çıkarması Leysi'nin olmayan bu bölümü kitaba eklemiş olmasından daha az olası. Zira burada Leysi'nin Kurtubalı olmasının anlamı üzerine düşünmek gerekiyor²⁰. Öte yandan Mâlik b. Enes'in cihat konusundaki tutumuyla ilgili şöyle bir rivayet bulunuyor: Bir âbid Mâlik'i inzivaya ve *amele* teşvik eder ve Mâlik'ten şu cevabı alır: "Allah amelleri tıpkı rızıkları paylaştığı gibi paylaşmıştır. Pek çok kişiye [bol] namaz kılmayı ilham etmiş, ama [bol] oruç tutmayı etmemiştir. Kimisine [bol] sadaka vermeyi ... kimisine de cihadı ilham etmiştir. İlim yaymak en hayırlı amellerdendir. Ben Allah'ın bunu bana ilham etmesinden razıyım²¹. Mekkeli fıkıh otoritelerinden biri kabul edilen Abdullah b. el-Abbas'a (ö. 68/687) ise şu sözler atfediliyor: "[Kendisine cihat hakkında soru soran kişiye hitaben] sana en iyi cihadın ne olduğunu söyleyeyim mi? Mescit inşa edip içinde *Kur'ân*, *fıkıh* ve *sünnet* öğrenmek²²." Benzer bir hikâyede cihadın dinsel bir mecburiyet

18 San'ânî, *el-Musannef*, C V, el-Meclisü'l-İlmi, Beyrut 1972, s. 171.

19 İbn Kuteybe, *Kitâbu 'Uyûnü'l-Ahbâr*, C II, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2002, s. 731.

20 J. Chabbi, "Ribâ't", *Encyclopaedia of Islam*, C VIII, Second Edition, s. 495-496.

21 Zehebî, *Siyer*, C III, s. 3161-3162.

22 İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, C II, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 192.

olmadığını iddia eden kişi Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb'dır (ö. 73/693). Hikâye-ye göre Abdullah'ın yanına bir adam gelir ve ona neden cihat yapmadığını sorar. Abdullah'ın verdiği cevap şöyledir: “İslam dört temel üzerine bina edilmiştir: Namaz kıl-mak, zekât vermek, oruç tutmak ve güç yetiyorsa hacca gitmek. Cihat ve sadaka [ise sadece] güzel amellerdendir²³.”

Belli ki fakihler, cihadın dinsel bağlayıcılığı konusunda uzlaşmaya varmış değiller-di. Bu düşünce farklılığı, bazen iki dinsel seyahat türü, yani hac ve cihat arasında kıyaslama yapan bir efdaliyet tartışması biçiminde tezahür etti. Bir tarafta *murâba-tayı* (sınırdan nöbet bekleme), hac ya da *mücâvere* (kutsiyetinden dolayı Mekke veya Medine'de yaşama) ile eşdeğer ya da ondan efdal bir ibadet olarak değerlendiren, Müslümanlardan nasıl hac için Mekke'ye gitmeleri gerekiyorsa *murâbata* için de her yıl düzenli olarak *suğûra* gitmelerini isteyenler ve bu düşünceleri empoze eden hadis ve haberler vardı²⁴. İbn Şebbe'ye (ö. 262/876) bakılırsa, Osman b. Affân cihadın hacdan efdal olduğunu düşünmekteydi, ama sonra bu fikrinden vazgeçip tövbe etmiş ve kendisinden hac izni isteyenlere izin vermişti²⁵. Aynı düşüncenin at-fedildiği başka bir halife es-Seffâh oldu. Belâzürî (ö. 279/892-93) tarafından kayda geçirilen bir rivayete göre es-Seffâh, Horasan valisi Ebû Müslim'in hacca gitme talebini “*cihat hacdan efdaldir*” diyerek reddetmişti²⁶. Uydurma oldukları varsayıl-sa bile her iki rivayet de en azından 3/9. yüzyılda bu iki dinsel seyahat türünün hangisinin daha üstün olduğuyla ilgili bir fikir ayrılığı olduğunu gösteriyor²⁷. Şu meşhur hadisin, cihatla kıyaslandığında *mücâverenin* daha az önemli bir dinsel ey-lem olduğu mesajını verdiği çok açıktır: “*Fetihten sonra hicret yoktur. Cihat ve cihada niyet*

23 San'ânî, *age.*, C V, 173. Cihada katılıp katılmamanın bir tercih meselesi olduğunun Hz. Mu-hammed tarafından da tasdik edildiğine işaret eden bir hadis için bk. Buhârî, *es-Sahîh*, C III, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir 1992, s. 1028.

24 Buhârî, *age.*, C II, s. 553; Nesâî, *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*, C. II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, s. 320; San'ânî, *age.*, C V, s. 260; İbn Nehhâs, *Meşâri'u'l-Eşvâk ilâ Mesâri'i'l-Uşşâk ve Mü-sîri'l-Garâm ilâ Dâri's-Selâm (fî'l-Cihâd ve Fezâ'ilihî)*, Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 134-136, 204-209, 384-390.

25 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, C III, Cidde 1399, s. 1129.

26 Belâzürî, *Kitâbu Cümel min Ensâbi'l-Eşraf*, C IV, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996, s. 244.

27 Ömer b. el-Hattâb'a atfedilen ve Mekke halkının “kat kat sevap kazanmak için” cihada teşvik edildiği bir hutbede cihadın mı yoksa *mücâverenin* mi daha üstün olduğu ile ilgili görüş ayrılığının izlerini görmek mümkündür. Rivayet, Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-Kebîr*'indeki “*Ribâtan Fazîleti*” isim-li bölümde geçer. Sonradan Serahsî'nin yaptığı şerhe göre Hz. Ömer'in buradaki maksadı, Mekkelilerin Kâbe'nin komşusu olmalarına güvenerek cihat ve sevabından geri kalmalarına mâni olmaktadır, zira o cihadın sevabının *mücâverenin* sevabından daha fazla olduğuna inanan biri-dir: *age.*, C I, s. 10-11.

*vardır. Öyleyse cihada çağıldığımızda icabet ediniz*²⁸.” Burada kastedilen şey, Mekke’nin fethinden sonra Medine’ye hicret etmeye gerek kalmadığı, Müslümanların göç adresinin bundan böyle -cihat yapmak üzere- garnizon şehirler olduğudur. Nitekim Ebû Dâvûd (ö. 275/889) bu hadisten hemen sonra peş peşe Hz. Muhammed’in Müslümanlara Şam’a gitmelerini tavsiye ettiği iki hadis verir²⁹. Aynı mesajı veren başka bir hadiste bir adam Peygamber’e gelip insanlardan hicretin bittiğini duyduğunu söyler. Bunun üzerine Peygamber, “*kâfirlerle savaşıldığı müddetçe hicret bitmez*” der³⁰. Burada hicrete atfedilen anlam, sadece ve özellikle Medine’ye değil kâfirlerle savaşın gerekli olduğu yere göçtür.

Abdullah b. el-Mübârek kaynaklarda cihadı mücâvereye üstün tutan düşüncenin en iyi temsilcisi olarak gösterilir. O gerçekten de *Kitâbu’l-Cihâd* isimli çalışmasında cihadın hâcdan (özellikle de ikinci hacdan) daha efdal olduğunu söyleyen birkaç habere yer vermiştir³¹. Öte yandan Abdullah’ın kendini ibadete vermek için Mekke’de uzlete çekilen Fudayl b. İyâz’a gönderdiği bir mektupta cihat dururken *mücâvereyi* tercih edenleri şu dizelerle eleştirdiği söylenir:

Ey Harameyn’in (Mekke ve Medine’nin) âbid!
Eğer bizleri [savaşırken] görseydin,
Anlardan ibadete oyalandığını.
Yanaklarını gözyaşları ile ıslatan kimse!
[Bak] bizim boğazlarımız kanlarımızla ıslanıyor³².

Cihadı haccın önüne geçirenlerin karşısındaysa yukarıdaki şiirin muhatabı Fudayl b. İyâz örneğinde olduğu gibi hacca gidip Mekke’de ikâmet etmek varken cihat için sınıra gitmenin doğru olmadığını savunanlar vardı. Şu rivayet, *mücâvereyi* cihattan üstün tutan görüşe iyi bir örnek oluşturur: Bir adam, Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb’a neden cihadı terk edip her yıl hacca gittiğini sorar. Abdullah, İslam’ın beş şartını hatırlatır ve bunlardan birinin hacca gitmek olduğunu söyler. Bunun

28 San’âni, *age.*, C V, s. 309; Şeybânî ve Serahsî, *age.*, s. 69; Buhârî, *age.*, C III, s. 1025; Nesâî, *age.*, C IV, s. 426; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, İdâretü’t-Tibâ’atü’l-Müniriyye, Kahire 1349, C VII, s. 291.

29 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, C IV, Dâru’r-Risâletü’l-Âlemiyye, Dımaşk 2009, s. 137-139. Kaynaklarda başta Şam olmak üzere cihat için gidilen yerlerin *dârü’l-hicret*, gidip savaşanların da *mihâcîr* olarak isimlendirildiği bolca kayıt vardır. Buna dair uzun bir liste için bk. Patricia Crone, “The first-century concept of hîgra”, *Arabica*, 41 (1994), s. 356-363.

30 Nesâî, *age.*, C IV, s. 427.

31 Abdullah b. el-Mübârek, *Kitâbu’l-Cihâd*, Dâru’l-Matbû’âtü’l-Hadîse, Cidde ty., s. 186-187.

32 Zehebî, *Siyer*, C II, s. 2476.

üzerine adam ona cihatla ilgili birkaç ayet zikreder. Abdullah'ın her ayet için bir cevabı vardır. Adam en son Kur'ân'daki “*fitne ortadan kalkuncaya kadar onlarla savaşın*” (2:193) sözlerini hatırlar. Abdullah, Peygamber'in hayatta olduğu dönemde bunun yapıldığını söyler ve İslam güçlendiği ve Müslümanların sayısı arttığı için artık cihada gerek kalmadığını ima eder³³. Bu konuşma gerçekten yapılmış olsun ya da olmasın belli ki savaşmak için *suğûra* gitmenin, fıkıh çalışmak ya da mücâvir olarak Mekke'ye gitmekten daha değerli olmadığını savunanlar vardı³⁴. Öyle ki yaygın manasıyla *suğûrda* nöbet beklemek [ve gerekiyorsa Allah yolunda savaşmak] anlamına gelen *ribât* için hem Kur'ân hem de hadislerde alternatif izahlar arandı. Bu bakış açısına göre gerçek *ribât*, nefsi dizginlemek ve Allah'a ibadette sebat göstermekti³⁵. Başka deyişle *ribât* yapmak için *suğûra* gitmeye gerek yoktu. Haccı ya da *mücâvereyi* cihada üstün tutmamakla birlikte hacca gitmenin de bir tür cihat olduğunu ifade eden hadis ve haberler de³⁶ aynı mesajı veriyordu: Müslümanın cihat yapmak için illa eline kılıç alıp savaşması gerekmez. *Hac/mücâvere* ile cihat taraftarları arasındaki efdaliyet tartışması aşağıda görüleceği üzere cihadın ilk kez Şâfi'î (ö. 204/820) tarafından *farz-ı kifâye* olarak tanımlanmasıyla ve yaygın kabul görmesiyle ilk grup lehine sonuçlandı. *Suğûrda* dinsel fazilet arayışında olan din âlimlerinin sayısının fazla olmamasının nedenini biraz da burada aramak gerekir.

Hem Tor hem de Bonner, gönüllü din savaşçıları aynı ideolojiyle bir araya gelmiş, aynı dinsel yaşam tarzını benimseyen ve ortak amaçlar doğrultusunda hareket eden bir topluluk olarak betimler: Onlar zühtçü, hadisçi ve hükûmet muhalifidirler³⁷. Tor, ayrıca son iki özellik arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünür. Buna göre hadisçiliği ortaya çıkaran şey, din âlimlerinin imam, yani devlet başkanı konusunda yaşadıkları hayal kırıklığıdır, hadisçiler sünnet üzerine çalışmakla cemaatin rehberi olarak Hz. Muhammed'i meşruiyeti şüpheli olan halifenin yerine geçirmişlerdir. Ancak hulefâ ile ulemâ arasında cihadın idaresi konusunda bir tartışma yaşandığını varsaymak için her üç özellik ve bunlar arasında varolduğu iddia edilen ilişki birtakım sorunlar taşır.

Öncelikle gönüllü din savaşçılığı hareketinin kurucu isimleri olarak gösterilen din âlimlerinin bu işi devletten bağımsız, hele hele ona meydan okurcasına ifa ettik-

33 Zehebî, *Siyer*, C II, s. 2441; rivayetin farklı bir versiyonu için bk. San'anî, *age.*, C V, s. 173.

34 Chabbi, *age.*, s. 495-496.

35 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C VII, Dâru Sâdır, Beyrut 2010, s. 302-303.

36 San'anî, *age.*, C V, s. 7, 174; Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âsâr*, Mektebetü'l-Esedî, by. yok 2003, s. 492.

37 Tor, *age.*, s. 44-45; Bonner, *age.*, s. 101.

lerini gösteren işaretler bulunmamaktadır. Tersine, örneğin Evzâ'î, halifenin izni olmadan *dârü'l-harbe* girmeye sıcak bakmayan biridir. Hatta o, imamın ondan izin almadan *dârü'l-harbe* gidip savaşan birini isterse cezalandırabileceği ve elde ettiği ganimetten ona pay vermeyebileceğini savunmuştur. Ona göre bu kişinin affedilip topladığı ganimetten pay alması tamamen halifeye bağlıdır³⁸. Ebû İshâk el-Fezârî'nin *Kitâbu's-Siyer* isimli çalışması hocası Evzâ'î'nin izinden gittiğini gösteren işaretler taşır. Fezârî burada ne cihat ne de başka bir konu üzerinden halifenin dinsel otoritesini sorgulamıştır. Üstelik Evzâ'î; Süfyân es-Sevrî ve başka fakihlerin bir kişinin imamın izni olmadan düşmana saldırmasından hoşlanmadıklarını kayda geçirmiş³⁹, hatta bir yerde savaşta atını ve silahını kaybeden askerin ancak zaruret halinde imamdan izin almadan *fey* içinde bulunan binek ve silahları kullanabileceğini belirtmiştir⁴⁰. Abdullah b. el-Mübârek'e gelince; onu gönüllü din savaşçılığı hareketinin lideri ve daha da önemlisi halifenin bu alandaki otoritesine meydan okuyan biri olarak görmek için ona atfedilen birtakım sözleri görmezden gelmek gerekir: “*Zalim ya da adil her halifeyle birlikte cihat caizdir diyenler, kılıçla sultana karşı ayaklanmayı tasvip etmeyenler ... hâricî (isyancı) olmaktan çıkarılır*”⁴¹. İbrahim b. Edhem bu dört isim içinde siyasetle en az meşgul olan kişidir. Hatta hakkındaki biyografik kayıtlarda onun memleketini terk edip Şam'a gelmesinin nedeni, savaşmak değil ilim tahsil etmek olarak gösterilir⁴².

İddia edilenin⁴³ aksine bu kişilerin hükûmetle aralarına koydukları mesafe ve halife karşısındaki eleştirel duruşlarına dair rivayetler, iki taraf arasında cihadın idaresinde bir çatışma veya rekabet olduğu sonucunu doğurmaz. Zira bu tutum onlara özgü olmayıp Sünnî düşüncede yöneticilerle samimiyet kurmayı yakışıksız bulan geleneği yansıtmaktan öte bir anlam taşımaz. Hagiografik yazın, geçmiş din büyüklerini ölüm pahasına yöneticiler karşısında doğruyu söylemekten çekinmeyen cesur insanlar olarak tanıtan betimlemelerle doludur. Başka kaynak türlerinde de yöneticilerle dostluk kurmayı, onları ziyaret etmeyi ya da kadılık yapmayı zemmeden din âlimleri ile ilgili pek çok hikâyeye tesadüf etmek mümkündür. Bu hikâ-

38 Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, Lecnetü İhyâ'î'l-Ma'ârifî'l-Nu'maniyye, Haydarâbâd Dekken bt. yok, s. 76.

39 Ebû İshâk el-Fezârî, *Kitâbu's-Siyer*, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut 1987, s. 219.

40 Ebû İshâk el-Fezârî, *age.*, s. 255-256.

41 İbn Ebî Ya'la, *age.*, C II, s. 35.

42 Aynı kaynaktaki başka bir rivayet göreyse neden Şam'a geldiğini soran birine İbrahim “helal para kazanmak için” cevabı verir: İsbahânî, *age.*, C VI, s. 217.

43 Tor, *age.*, s. 48 vd.; Bonner, *age.*, s. 100-101; Sahner, *age.*, s. 177.

yelerde din âlimi, halifenin dinî-siyasî otoritesine meydan okuyan değil basitçe onunla yakınlık kurmayı tercih etmeyen biri olarak tasvir edilir. Üstelik çelişki gibi gözükmesine rağmen halifeye itaat, Sünnî din âlimlerinin en hassas oldukları konulardan biridir ve bu konunun Sünnî hadis koleksiyonlarında bazen cihat başlığı altında ele alındığını görmek çok anlamlıdır:

“Bana itaat eden Allah’a itaat etmiştir. Bana isyan eden Allah’a isyan etmiştir. Emire isyan eden bana isyan etmiştir. Devlet başkanı ondan güç alınarak savaşılan ve onun sayesinde korunulan bir kalkandır⁴⁴.”

“Savaş iki türdür: [İlki] Allah’ın rızasını isteyen, devlet başkanına (imâm) itaat eden, [cihat yolunda] bol harcama yapan ve fesattan kaçan[ın yaptığı savaştır]. Bu kişinin uykusu da uyanıklığı da sevaptır. [Diğeri ise] gösteriş ve şöhret için savaşan, devlet başkanına isyan eden ve yeryüzünde fesat çıkaran kişi[nin savaşıdır]. O kişi [evine] cihattan beklenen sevapla ile dönmez⁴⁵.”

Bir diğer örnekte devlet başkanı tarafından atanan komutana itaatın önemi bir Kur’ân ayetiyle (4:59) ifade edilmiştir: “*Ey iman edenler Allah’a itaat edin, Resulüne itaat edin ve ülü’l-emre itaat edin.*” Nesâî ve Ebû Dâvûd ayetin Hz. Muhammed’in bir müfrezeye komutan tayin ettiği biri (Abdullah b. Huzâfe veya Abdullah b. Kays) hakkında nâzil olduğunu naklederler⁴⁶. Buhârî’nin *Sahîh*’inde “*kişinin gazveden dönmek veya geri kalmak hususunda devlet başkanından izin istemesi*” başlığı altındaki fikhî hüküm de yine bir ayetle (24:62) desteklenir: “*Müminler ancak Allah ve Resulüne iman edenlerdir ve onunla ortak bir iş için toplanmış iken kendisinden izin almadan çekip gitmeyenlerdir. Senden izin isteyenler, evet işte onlar Allah’a ve Resulüne hakkıyla iman edenlerdir. Bazı özel işlerinden dolayı senden izin istediklerinde onlardan dilediğine izin ver ve Allah’tan onların bağışlanmasını dile⁴⁷...*” Ordu komutanı ya da devlet başkanının komutası altında cihat yapmaya atfedilen öneme dair belki de en ilginç kayıtlar, saftan çıkıp düşmanla savaşırken ölen kişinin şehitliğinin geçersiz olduğunu ifade eden hadis ve haberlerdir⁴⁸.

Burada can alıcı nokta, Tor ve Bonner’in cihadın ilan ve idaresi konusunda devlete meydan okuma tutumunu yaygın bir pratik olarak kabul ettiklerini varsaydıkları

44 Buhârî, *age.*, C III, s. 1080; Nesâî, *age.*, C V, s. 222-223; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, C VII, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1989, s. 566-567.

45 Nesâî, *age.*, C IV, s. 432.

46 Nesâî, *age.*, C IV, s. 432 ve C V, s. 223; Ebû Dâvûd, *age.*, C IV, s. 264. Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *age.*, C VII, s. 567.

47 Buhârî, *age.*, C III, s. 1083.

48 San’anî, *age.*, C V, s. 177, 179.

gönüllülerin; genel olarak hadisçiler, özel olarak Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ya da onun yakın çevresiyle bağlantılı olduklarını iddia etmeleri⁴⁹, ama Hanbelilerin cihadı bir devlet mesuliyeti olarak gören klasik görüşten uzaklaşmalarına dair işaretlerin olmamasıdır. Öncelikle hadisçilikle savaşçılık arasında bir ilişki kurabilmek için hadisçiler arasında aktif olarak cihatla meşgul olan kişilerin yüzdesini belirlemeye yönelik istatistik bir çalışma yapmak ve yüksek bir yüzde bulmak gerekir ki adı geçen yazarlar son derece meşakkatli olan böyle bir çalışma yapmamışlardır. Tespit edilebilen az sayıdaki isim üzerinden genelleme yapmaksam bir metodoloji hatası içerir. Bir hadisçi için seyahat her şeyden önce dönemin hadis otoritelerinden hadis dinlemek ya da öğrenmek ereğiyle ilişkilidir ki örneğin *şeyhü'l-muhaddisîn* (hadisçilerin şeyhi) olarak tanınan Yahyâ b. Ma'in'e (ö. 233/848) göre “*sünneti savunmak Allah yolunda cihattan efdaldir*”⁵⁰. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, *suğûr* da dahil olmak üzere yaptığı yolculukların sebebini “ilim ve sünnet talep etmek” olarak izah etmiştir⁵¹. Daha da önemlisi onun gibi siyasî otoritelerle sorunlu ilişkileri olan bir din âlimi bile devlet otoritesini, kamusal ibadetlerin yürütülmesi ve *dârü'l-İslâm*'ın savunulması için elzem olarak görmüştür⁵². *Tabakâtü'l-Hanâbile*'de İbn Hanbel'e “*ister adil ister fâcîr olsun cihat imamlarla birlikte geçerlidir; ne zalimin zulmü ne de adilin adaleti onu iptal eder*”⁵³ ve “*cihat Allah'ın Peygamber'i gönderdiği zamandan Deccâl ortaya çıkıncaya kadar sürecektir. Zalimin zulmü ona zarar vermez*”⁵⁴ sözleri atfedilir. *Halku'l-Kur'ân* doktrinini reddettiği için hükümet tarafından sorgu ve gözetim altında tutulduğu dönemde bile selevin ittifak ettiği hususlar arasında kadere iman ve *cidâlî* red gibi Hanbeli mezhebine ait itikadî inançların yanında “ister fâcîr ister adil olsun tüm halifelerle cihat yapmayı” da göstermiştir⁵⁵. İbn Hanbel'in öğrencilerinden Ebû Zür'a (ö. 264/878) “*bize göre Cuma namazı ve cihat, ister adil ister fâcîr olsun valilerden kime bu görev verilmişse onunla birlikte ifa edilir*” sözleriyle⁵⁶ hocasının izinden gider. Aynı şey Ahmed b. Hanbel'in bir diğer takipçisi Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö. 329/940-941) için de geçerlidir:

49 Tor, *age.*, s. 45, 66.

50 Zehebî, *Siyer*, C III, s. 4202, 4214.

51 İbn Ebî Ya'la, *age.*, C I, s. 49.

52 John Kelsay, “Comparison and History in the Study of Religious Ethics: An Essay on Michael Cook's Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought”, *Journal of Religious Ethics*, 35/2 (2007), s. 357.

53 İbn Ebî Ya'la, *age.*, C I, s. 30.

54 İbn Ebî Ya'la, *age.*, C I, s. 272.

55 İbn Ebî Ya'la, *age.*, C I, s. 123-124.

56 İbn Ebî Ya'la, *age.*, C I, s. 193.

“İmamları dinlemek ve onlara itaat etmek Allah’ın sevdiği ve razı olduğu şeylerdendir. Kim icmâ ve [ümmetin] rızası ile halife olmuşsa Müminlerin Emiri odur. ... Hac ve cihat imamla [ise] geçerlidir. Cuma namazı onların arkasında kılınırsa geçerlidir. ... Ahmed b. Hanbel de böyle derdi. ... Sultanın zulmü, Allah’ın farzlarından hiçbir farzı eksiltmez. Onların zulmü kendilerinedir. Senin onlarla olan gönüllülüğün ve zühtün tam olsun, yani cemaatten ayrılma, Cuma namazını onların arkasında kıl, cihadı onlarla yap. Bunların hepsi de itaattendir⁵⁷.”

Sadece Hanbelilikte değil, genel olarak Sünnî İslam dünyasında din ve ahlâk standartlarına uymayan (*câir*) bir imam ya da komutanın emri altında sefere gitmenin uygun olup olmadığı sorusuna verilen fikhî cevap genellikle olumludur⁵⁸. Bu bakış açısına göre hükümdarın günahkârlığı onunla Allah arasındaki bir meseledir, ama İslam beldelerini düşmandan koruma görev ve gayreti Müslümanların genel refahıyla ilgili bir konudur. Bu konuda örnek oluşturması için geçmişte salih ve dindar insanların, halife Yezîd b. Muâviye, zalimliği ile tanınan vali Haccâc b. Yûsuf ya da genel olarak Emevilerin emri altında cihada katıldıkları anlatılır⁵⁹. Ehl-i sünnetin cihat ve kamusal ibadetlerin zalim dahi olsa imamla (halife) olduğu görüşü, Hanefî muhaddis Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) tasavvufun Sünnîlik ile uyumlu bir dindarlık modeli olduğunu ispat etmek üzere kaleme aldığı *et-Ta’arruf*ta şu sözlerle ifade edilir: “[*Sâfîler*], *özrü olmadıkça her Müslümanın Cuma, cemaat ve bayram namazlarını ister adil ister günahkâr olsun imamların arkasında kılınacağı, cihat ve haccın da yine onlarla birlikte olduğu görüşündedirler*⁶⁰.” Özetle Sünnî hadis koleksiyonları ve fikhî kitaplarının imama itaat konusuna ayırdıkları geniş bahisler, dahası bazen bu bahislere cihat başlığı altında yer verilmesi, hadisçiliğin imamın meşruiyetini sorgulayan bir muhalefet biçimi olduğu şeklindeki varsayımın geçerliliğini kuşku hale getirir.

Gönüllü din savaşçıları ve onların liderlerine atfedilen zühtçülük özelliğine gelince; bu vurgu sanki züht hayatı ile savaşçılık arasında güçlü bir bağ varmış gibi bir

57 İbn Ebî Ya’la, *age.*, C II, s. 19-20, 31.

58 Bonner, *age.*, s. 50; ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *age.*, C VII, s. 687-688; Şeybânî ve Serahsî, *age.*, s. 110-113; San’ânî, *age.*, C V, s. 278-280; İbn Hazm, *age.*, C VII, s. 299-300; Ayrıca bk. David Cook, *Understanding Jihad*, University of California Press, 2005, s. 58.

59 Şeybânî ve Serahsî, *age.*, s. 113; San’ânî, *age.*, C V, s. 279. Büyük günah işlese bile cihadın ancak imamla yapılacağını ifade edenlerden biri de Mısırlı muhaddis Abdullah b. Sâlih el-Mısırî’dir (ö. 223/838): Zehebî, *Siyer*, C II, s. 2405.

60 Kelâbâzî, *Kütûbu’t-Ta’arruf li Mezhebi ehli’t-Tasavvuf*, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire 1994, s. 38.

algı oluşturur. C. Sahner bu konuda daha da ileri giderek İslam'ın, Hristiyan aziz ve keşişlerin zühtçülük ve savaşçılıkla karakterize olan yaşam biçimlerini miras aldığı iddia eder ve buna delil olarak, Müslüman olup hayatını cihada adayan birkaç keşişi ve “*ümmetimin ruhbanlığı cihattır*” hadisini gösterir. Sahner'in bu hadiste tavsiye edilen yaşam biçimini benimseyenlere örnek olarak gösterdiği tek bir isim vardır: Abdullah b. el-Mübârek⁶¹. H. Neale de zühtçülük ve cihat arasında varolduğuna inandığı yakın ilişkiyi yine tanıdık isimler üzerinden izah etmeye çalışır: Abdullah ve İbrahim⁶². Gerçekten de her iki isim de cihadı bir züht pratiği olarak kabul etmiş ve uygulamış olabilirler. Ancak bu iki mefhum arasında zorunlu bir bağ olduğunu iddia edebilmek için çok daha fazla isme ihtiyacımız var. Yukarıdaki hadis, cihadı zühtçülüğün vazgeçilmez şartlarından biri haline getirmeye yetmemiştir ki hem Sahner hem de Bonner⁶³, Orta Çağ İslam dünyasında cihat ve züht arasındaki ilişkiyi sıkıntılı bulan kişiler olduğunu kabul eder⁶⁴. Abdullah b. Mübârek'in cihada bir züht pratiği olarak atfettiği önemin bile sınırları vardır. Tor, onun *Kitâbu'z-Zühhd ve Yelâhi Kitâbu'r-Rekâ'ik* adlı çalışmasını ehl-i hadis dindarlığının cihat ve sünnet biçimini almasına iyi bir delil oluşturduğunu düşünür. Ama Abdullah burada cihadı züht hayatının olmazsa olmaz bir parçası olarak takdim etmemiştir. Kitapta cihadı konu olan beyanlar, onun yaygın bir züht pratiği olarak kabul edildiğini düşündürecek kadar fazla değildir ki biyografik ve hagiografik yazın üzerine basit bir taramada, istisnalar olmakla birlikte savaşçılığın zühtçülerin karakteristik özelliği olmadığı rahatlıkla görülür. Dahası aynı hagiografik gelenekte cihat yapmayan zühtçülerin idealize edildiği hikâyelere rastlanır. Böyle bir örnekte Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854) gazaya çıkmayı çok arzulayan biri olarak takdim edilir, ama hikâyenin devamında eğer gazaya çıkarsa sıkı şekilde riayet ettiği oruç ve gece ibadetlerini ihmal edeceği, uzlet halinden çıkacağı için bunun aslında nefsinin ona oynadığı bir oyun olduğunu farkedip evinde oturmayı tercih eder. Başka bir kayıta ise Mâlik b. Dinâr'ın hastalandığı için çok arzuladığı halde gazaya çıkamadığı, ama bu sayede helak olmaktan kurtulduğu anlatılır. Hikâyeye göre gazaya çıkamadığı için üzülen Mâlik bir ses işitir. Bu ses ona eğer gazaya çıksaydı esir düşeceğini ve kâfirlerin ikram ettiği domuz etinden yemek zorunda kalıp küfür ehlinden biri olacağını söyler⁶⁵. Bu son rivayet yukarıda Fudayl'ın Mekke halkına uyarı olsun

61 Sahner, *age.*, s. 175-177.

62 Neale, *age.*, s. 94-96.

63 Sahner, *age.*, s. 182.

64 Bonner, *age.*, s. 50

65 Her iki hikâyeyi de *Tezkiretü'l-Evlîyâ*'dan iktibas eden Neale, *age.*, s. 102-103. Mâlik'e ayrıca “*cihat*

diye anlattığı, Tarsus'a gidip gaza yapmayı çok isteyen, ama sonunda esir düşüp Hıristiyan olan adamla ilgili hikâyeyi hatırlatıyor.

Bu arada tasavvuf literatürünün bir züht pratiği olarak gösterdiği seyahatin (*sefer*) zorunlu olarak cihat ereğiyle ilişkilendirilmediğini not etmek gerekiyor. Örneğin Kelâbâzî, dinî bir buyruk ve tasavvufun esaslarından biri olarak gördüğü seferin gayesini nefsi terbiye etmek ve ibret almak olarak izah etmiştir⁶⁶. Sülemî (ö. 412/1021) için seyahatin anlamı farklıdır, ama yine cihat ereğiyle ilişkili değildir: “*Mücadeleler seyahatlerde ortaya çıkar. Seyahat ise iki türdür. Nefsin seyahati Allah dostlarını görmek veya Hakk'ın kudretinin eserlerinden ibret almak gayesiyle yeryüzünde dolaşmaktır. Kalbin seyahati ise melekût aleminde dolaşarak kişiye gaybın müşahedelerinin bereketlerini göstermek içindir*”⁶⁷. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-Kulûb*'unda da konuyla ilgili ilgi çekici anekdotlar bulunur: Ebû Tûrâb en-Nahşebî'ye (ö. 245/859) *-ribâtlarıyla* meşhur olan- Abbâdân'daki namazın hükmü sorulur ve o Mescid-i Haram'daki uykunun Abbâdân'daki namazdan daha hayırlı olduğunu söyler. Rivayetin devamında başka bir sufinin bütün serhat boylarının Abbâdân'a, Abbâdân'ın ise Cidde'ye yöneldiğini gördüğü için kendisinin de Mekke'de mücâvir olarak yaşamaya karar verdiği anlatılır⁶⁸. Ebû Tâlib el-Mekkî ayrıca Mekke, Medine ve Kudüs dışındaki bütün şehirlerin eşit olduğu şeklinde bir yorumda bulunur. Ona göre teşvik edilen ve fazileti sebebiyle gidilmesi istenen başka bir belde yoktur ve bunlar dışındaki beldeler için herhangi bir şer'î hüküm mevcut değildir. el-Mekkî devamında şu hadisi aktarır: “*Binekler ancak şu üç mescit için koşturur: Mescid-i Haram, Mescid-i Nebvî ve Mescid-i Aksâ*”⁶⁹.

Öte yandan züht ve tasavvuf literatüründe cihada “Allah yolunda silahlı mücadele dışında” başka manalar atfedilmiştir. Bu literatürde bilhassa nefse ya da şeytana karşı savaşmanın da bir tür cihat olduğu anlayışı yaygındır⁷⁰. Bu düşünce, Hz. Muhammed'in bir gazve dönüşü zikrettiği söylenen “*küçük (silahlı) cihattan büyük cihada (nefisle mücadele) döndük*” sözlerini referans gösterir. *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan

diyip duruyorlar, ben nefsim karşı cihattayım” sözleri atfedilir: İsbahânî, *age.*, C II, s. 255.

66 Kelâbâzî, *age.*, s. 61-62.

67 Sülemî, *Tabakâtü's-Süfyye*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 329.

68 Ebû Tâlib el-Mekkî, *age.*, C II, s. 202.

69 Ebû Tâlib el-Mekkî, *age.*, C II, s. 204.

70 İsbahânî, *age.*, C II, s. 142; C V, s. 221 ve C VI, s. 129. Ayrıca bk. Sülemî, *age.*, s. 89, 217; San'ânî, *age.*, C V, s. 175 ve dn. 65'de Mâlik b. Dinâr'a atfedilen sözler.

hadisin geçtiği mevcut en erken kaynak 5/11. yüzyıla aittir⁷¹. Ne var ki, cihadın illa kılıç ile olması gerekmediği anlayışının çok daha eski olduğu görülür. Örneğin Muhâsibî (ö. 243/857) çok ibadet eden ya da cihat yapan kişinin; korku, şükür, nefis terbiyesi, tevbe ile Allah'a yaklaşan kişinin mertebesine erişemeyeceğini söylüyor, cihat yapanları ilimleriyle amel etmedikleri için küçümsüyor, insanların nefis muhasebesi yapmak yerine düşmanla mücahedenin daha hafif olduğu yolları (yani silahlı cihat) seçtiğini söylüyordu⁷². Ne ilginçtir ki Abdullah b. Mübârek'de de aynı düşüncenin izlerini görmek mümkündür. O, *Kitâbü'z-Zühd*'de “*mücahit Allah'a itaat etme uğrunda nefsiyle cihat eden kimsedir*” şeklinde bir hadis nakletmiş⁷³, *ribâta* farklı manalar (sabretmek, namaz saatini beklemek) atfeden⁷⁴ ve Allah'ı zikretmenin cihada eş ya da ondan efdal olduğunu beyan eden haberlere⁷⁵ yer vermiştir.

Gönüllülerin Bağımsızlıkları Meselesi

Gazaya çıkmak ya da *ribât* için elbette ki orduya yazılmak gerekmiyordu. Bu şekilde savaşa gidenler başta da ifade edildiği gibi her ikisi de gönüllüler anlamına gelen *muttavi'a* ve *mutatavvi'a* terimleriyle ifade edildiler. Peki onlar gerçekten de halife ya da onun komutanlarından gelen talimatlara aldırmayan askerler miydi? Herevî (ö. 433/1041) gönüllüleri “hükümdarın zorlaması olmadan cihada gidenler” şeklinde tanımlar⁷⁶. Sem'ânî ise gönüllü askeri, “mecbur olmadığı halde kendini gaza yapmaya adayan ve *suğûrda* *ribât* yapan kişi” olarak betimler⁷⁷. Benzer şekilde Şâfi'î de savaşa katılmama mazaretî olanlar ya da üzerine farz olmadığı halde gazaya çıkanlar için bu terimi kullanır⁷⁸. Şâfi'î aynı kitabın başka bir yerinde sultandan aldığı ücretle gaza yapanlar ve masraflarını başka şekilde karşılayanlar şeklinde bir ayırım yapar. İkinci grubun istedikleri zaman evlerine geri dönme konusunda

71 Neale, *age.*, s. 4.

72 Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nufûs yelîhi Kitâbu't-Tevehhüm*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1991, s. 115-116.

73 Abdullah b. el-Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve Yelîhi Kitâbu'r-Rekâ'ik*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut bt. yok, s. 284-285.

74 Abdullah b. el-Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 137-138.

75 Abdullah b. el-Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, s. 105-106, 122, 394, 398. Bu arada *Syfati's-Safve*'de Abdullah b. el-Mübârek'in aile için helal para kazanmayı cihattan üstün tuttuğuna dair bir anlatı bulunur: İbnü'l-Cevzî, *age.*, C II, s. 326.

76 Herevî, *Kitâbu İsfâri'l-Fasîh*, C II, İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1420, s. 879.

77 Sem'ânî, *age.*, C XII, s. 317.

78 Şâfi'î, *el-Ümm*, C V, Dârü'l-Vefâ, 2001, s. 370.

-belirli şartlara bağlı olmakla birlikte- biraz daha geniş hakları vardır⁷⁹. Yani savaşa iştirak etmede olduğu gibi eve dönme konusunda da onlara daha geniş bir esneklik tanınmıştır⁸⁰.

Yukarıdaki tanım ve izahlar, gönüllülerin savaş sırasında diledikleri gibi hareket edebildikleri ve hilafet ordusundan tamamen bağımsız oldukları ile ilgili herhangi çıkarıma izin vermez. Savaşta gönüllü olmanın anlamı, mecburiyet olmadığı halde kişinin kendi atı ve ekipmanı ile savaşa katılması ve istediği zaman eve dönme özgürlüğüne sahip olmasıyla sınırlıydı. Gönüllü askerin savaşma konusunda devlet zorlamasına maruz kalmaması, savaş sırasında devlet otoritesinden tümüyle bağımsız hareket ettiği anlamına gelmiyordu. İbn Manzûr (ö. 711/1311) gönüllüleri ordu divanına kayıtlı olmayan, ama hizmetleri karşılığında bahşiş alan gaza gönüllüleri olarak tanımlar ki⁸¹ bu bahşişi veren hükûmettir⁸². Ama aslında gönüllülerin kazancı bahşişin çok ötesinde olabilir. Zira baş kadı Ebû Yûsuf (ö. 182/798) gönüllülerin ve muvazzaf askerlerin (*sâhibu'd-divân*) ganimet taksiminde eşit olduklarını söylemiştir⁸³. Bu arada dinsel motivasyon bakımından da iki askerî sınıf arasında muazzam farklılıklar olduğunu gösteren işaretler yoktur. İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ilim ehlinin gönüllüler mi yoksa maaşlı askerler mi efdaldir sorusu üzerine ihtilaf ettiklerini, cumhurun gönüllülerin daha üstün olduğu görüşünde olduğunu, çünkü maaşlı askerlerin *suğûra* emirle gittiklerini söyler⁸⁴. Ancak zorlama olmadan savaşa katılmaları-zahit-savaşçılar bir kenara konacak olursa- gönüllülerin her zaman ve her durumda onları düzenli orduyu oluşturan askerlerden farklı kılan özel bir dinî motivasyona sahip oldukları anlamına gelmez. Ganimet bir geçim şekli olarak sınıra gitmek için yeteri kadar çekici bir sebeptir.

İslam dünyasının farklı bölgelerinden gelen gönüllü savaşçıların siyasî otoritelerle cihat hususunda rekabet halinde olduklarına ve imamın otoritesini sorguladıklarına dair veriler olmadığı gibi, halifelerin de gönüllülerin bir çeşit ibadet telakki ettikleri cihat meşgalelerine müdahale ettiklerini ya da bundan rahatsızlık duy-

79 Şâfi'î, *age.*, C V, s. 373-374.

80 Kendisine gönüllülerin mi yoksa muvazzaf askerlerin mi (*ashâbu'd-dîvân*) daha üstün oldukları sorulan eş-Şa'bi (ö. 104/722) "muvazzaf askerler" cevabını verir, zira gönüllüler isterlerse savaştan vazgeçip ülkelerine geri dönebilmektedirler: San'ânî, *age.*, C V, s. 279.

81 İbn Manzûr, *age.*, C XI, s. 672.

82 Maverdî, *Kitâbu'l-Ahkâmî's-Sultâniyye*, Dârü'l-Fikr, Beyrut bt. yok, s. 36.

83 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1999, s. 29.

84 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, C XXII, Dârü'n-Nevâdir, Dımaşk 2008, s. 258.

duklarını gösteren kanıtlar bulunmamaktadır. Tersine, gönüllülerin savaşa kendi ekipmanları ile katılması ve devletten maaş almayıp bahşiş ve kendilerine düşen ganimet payı ile yetinmeleri onları oldukça çekici kılmış olmalı. Zorunlu askerlik uygulamasının olmaması, bilhassa asker ihtiyacı duyulan dönemlerde gönüllü birliklerin sorunsuzca düzenli orduya entegre edilebilmiş olmasını gerektirir. İlk Abbasi halifeleri Bizans sınırındaki yerleşimlere ikâmeti teşvik için fazla maaş, ikta ve ev bağı gibi imkânlar sunmuşlar, ayrıca sınır bölgesinde harap şehir ve surların yeniden imarı gibi başka yatırımlar yapmışlardır⁸⁵. Bu durum erken Abbasi döneminde bu bölgede asker eksikliği olduğunu gösterir⁸⁶. Nitekim sorunun üstesinden gelmek için bölgeye Şam ve Horasan vilayetlerinden sürekli asker takviyesi yapılmıştır. İbn Havkal (ö. 4/10. yüzyıl) kendisine Tarsus'un geçmişteki durumuyla ilgili bilgi veren birçok siyasetçi ve âlimle tanıştığını, onlardan duyduğuna göre bir zamanlar bu beldenin Mağrib'den Yemen ve Sicistan'a kadar imparatorluğun değişik şehir ve bölgelerinden gelen binlerce askerle (*gâzî*) dolu olduğunu, bu askerlerin geçim ve ikâmeti için sultanların cömert yardımlar yaptıklarını, aynı maksatla çiftlik, ev, han ve hamamlar vakfettiklerini ifade eder⁸⁷. Hazineden yardım görmeyen gönüllülerin hele hele fetihlerin hız kaybettiği dönemlerde sınır şehirlerinde ikâmet etmeye devam ettiklerini hayal etmek zordur. Nişâburlu din âlimi İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) Tarsus'taki insanların düşman saldırısından muzdarip olup kaçması üzerine ağlayarak *sugûra* gittiği, hazinede para olmadığı için arazisini satın on gönüllü gaziye teçhizatlandığı söylenir⁸⁸. Gönüllülerin divana kayıtlı olmamakla birlikte devletle koordineli şekilde çalıştıklarına dair başka bir kayıt, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî (ö. 350/961) ve İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449) gelir. Buna göre, Mısır'da 3/9. yüzyılda gönüllüler ve orduya kayıtlı askerlerin kaldıkları evler bulunmakta, her yıl vakıflarda biriken para bu askerlerin geçimine tahsis edilmektedir⁸⁹.

Gönüllüleri tamamen bağımsız bir askerî güçmüş gibi takdim eden araştırmacılar, onların Emevi döneminden itibaren hilafete bağlı düzenli ordularla birlikte sefe-

85 Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbu'l-Harâc ve Snâ'atü'l-Kütâbe*, Dâru'r-Reşid li'n-Neşr, 1981, s. 308-310.

86 Başka yerlerde de benzer bir sorunla karşılaşabiliyordu. Abbasi halifesi el-Mansûr Deylem'de çıkan bir isyan üzerine Basra valisine haber göndererek şehirde on bin dirhemden fazla parası olan kişileri belirlemesini ve onlara cihat için yola çıkma emri vermesini bildirmişti: Taberî, *age.*, s. 1511.

87 İbn Havkal, *Kitâbu Süreti'l-Ard*, Dâru Sadır, Beyrut bt. yok, s. 183-184.

88 Sem'ânî, *age.*, C III, s. 81.

89 Kindî, *age.*, s. 300; İbn Hacer el-Askalânî, *age.*, s. 312.

re çıktıklarını söyleyen kayıtları görmezden gelirler. Örneğin, Emevilerin Mağrib valisi Mûsâ b. Nusayr (ö. 98/717) Sanhâce kabilesine, dört bin ordu divanına kayıtlı asker ve iki bin gönüllü ve Berberi muharip ile birlikte saldırmıştır⁹⁰. Talas Savaşı'nda Çin ordusu ile karşı karşıya gelen Abbasi ordusu içinde gönüllüler de vardır⁹¹. 159/775 yılında halife el-Mehdi'nin Hind'e sefer düzenlemesi için oluşturduğu ve başına Abdülmelik b. Şihâb'ı getirdiği ordu dört kısımdan oluşup bunlardan ikisi gönüllü birliklerdir. Bu gönüllü birliklere komutanlık yapacak iki kişi bizzat Abdülmelik tarafından seçilir⁹². Halife el-Mehdi'nin komutanlarından Hasan b. Kahtabe'nin 162/778 yılında Horasan, Musul, Şam halkı, Yemen yardımcı kuvvetleri ve Irak ve Hicaz gönüllülerinden oluşan ordusuyla Rum ülkesine gazaya çıktığı söylenir. Rivayeti veren Belâzürî devamında Hasan b. Kahtabe'ye bu gazve esnasında Kûfeli muhaddis Mendel el-'Anezî ve Basralı muhaddis Mu'temir b. Süleyman'ın da eşlik ettiğini söyler⁹³. Yine Belâzürî'nin söylediğine göre, el-Mehdi halife olunca Masîsa'ya iki bin asker göndermiş, ancak eldeki topraklar daha önceki asker ve gönüllülere dağıtıldığı ve yeterince toprak kalmadığı için bu yeni gelen askerlere toprak başışı yapamamıştır⁹⁴. Hârûn er-Reşîd'in henüz veliahtken Bizans topraklarına düzenlediği bir yaz seferinde orduda gönüllüler de vardır⁹⁵. Yine o 183/800 yılında inşa ettirdiği Hârûniyye şehrine savaşçılar ve gönüllülerden oluşan bir grup yerleştirmiştir⁹⁶. Zehebî'ye bakılırsa, Herakleia'nın fethi sırasında Hârûn er-Reşîd'in ordusunun neredeyse yüzde otuzunu gönüllüler oluşturmuştur⁹⁷. el-Me'mûn'un Bâbek isyanını bastırmak için oluşturduğu orduya Basra, Hicaz, Ummân, Bahreyn, Fars ve Ahvaz'dan gönüllüler de iştirak etmiştir⁹⁸.

90 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 231.

91 Makdisî, *Kütübu'l-Bed' ve't-Târîh*, C VI, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, by. ve bt. yok, s. 75.

92 Taberî, *age.*, s. 1609.

93 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 199. Bu olayla ilgili benzer kayıtlar için bk. Taberî, *age.*, s. 1620 (bu kayıta maaşlı askerler gönüllülerden mürtezika -مرتزقة- tabiriyle ayrılır); İbnü'l-Esîr, *age.*, s. 847; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, C IV, s. 273; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, C VIII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 256; Kudâme b. Ca'fer, *age.*, s. 310.

94 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 195; Kudâme b. Ca'fer, *age.*, s. 308.

95 Taberî, *age.*, s. 1625; Makdisî, *age.*, C VI, s. 96; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C VIII, s. 277-278.

96 Kudâme b. Ca'fer, *age.*, s. 311.

97 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, C IV, s. 792; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C IX, s. 181.

98 Anonim, *el-Uyûn ve'l-Hadâ'ik*, Brill, Leiden 1871, s. 373. Başka örnekler için bk. Taberî, *age.*, s. 1609; İbnü'l-Esîr, *age.*, s. 844, 990, 1098, 1106, 1167; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C VIII, s. 236. Ayrıca bk. C. E. Bosworth, "The City of Tarsus and Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle 'Abbâsî Times", *Oriens*, 33 (1992), s. 271-272; Taberî, *age.*, s. 1844-1845; İbnü'l-Esîr, *age.*, s. 1844-1845.

Fezârî'nin Abbasi otoriteleriyle birlikte savaşa katıldığını söyleyen kayıtlar çok daha çarpıcıdır ve Tor ve Bonner tarafından fark edilmemiştir. Böyle bir kayıta Fezârî ve Mahled b. el-Hüseyn'in -ki o Zehebî'nin "sınırın şeyhi" (*seyhu's-sağr*) diye tavsif ettiği biridir⁹⁹ - Herakleia'nın fethi sırasında halife Hârûn er-Reşîd ile birlikte oldukları söylenir. Mes'ûdî (ö. 345/956) bu haberi "Şam *suğûrunun şeyhi*" olarak isimlendirdiği¹⁰⁰ bir savaşçı ve hadisçi olan Ebû 'Umeyr 'Adî b. Ahmed'den duyduğunu belirtmiştir¹⁰¹. Fezârî ve Mahled'in, Hârûn er-Reşîd ile savaş stratejisi konusunda istişare ettiklerini söyleyen başka bir kayıt daha bulunur. Buna göre bir düşman askeri Müslüman savaşçıları mübârezeye (duello) çağırır. Halifenin izni gerektiğinden kimse buna yanaşmaz. Hârûn durumdan haberdar edildiğinde yanında bulunan Mahled ve Fezârî ona ordusunun zaten cesurluğuyla tanındığını, mübârezedede galip gelmenin onun askerleri için sıradan bir iş olduğunu, yenilgi olursa da bunun İslam ordusu için büyük bir ayıp olacağını söyleyip asker seçiminin kendilerine bırakılması ricasında bulunurlar. Halifenin onayından sonra Mahled ve Fezârî'nin seçtikleri kişi, *suğûrda* cesaretiyle meşhur olan gönüllü savaşçı İbnü'l-Cezerî olur¹⁰². Bu rivayet hem Fezârî'yi hem de bir kez daha gönüllüleri halife ile birlikte savaşan kişiler olarak gösterir. *Târîhu'l-Mevsil*'de geçen başka bir rivayete göreyse Fezârî daha evvel, halife el-Mansûr döneminde Züfer b. 'Âsım'ın düzenlediği yaz seferine iştirak etmiştir¹⁰³. Gönüllüleri devlet otoritesine meydan okuyacak şekilde örgütlediği iddia edilen kişilerden biri olan İbrahim b. Edhem'in de düzenli orduyla birlikte gazaya çıktığına işaret eden rivayetler bulunur. Böyle bir rivayette o, zühtçülüğünden ve paraya tamah etmeyen biri olduğundan sadece ganimetteki payını değil aynı zamanda savaşçılara tahsis edilen maaşı da almayı reddeden biri olarak karşımıza çıkar. Ayrıca onun Masîsa kadısı Bişr b. el-Münzir ile birlikte gazaya çıktığını söyleyen bir kayıt vardır¹⁰⁴.

İş Birliği: Cihadın *Farz-ı Kifâye*'ye Dönüştürülmesi

Ulemâ cihadın idare ve idamesi konusunda siyasî otoritelere meydan okumadığı gibi bu alanda bir devlet tekeli oluşmasına yardımcı oldu. Devlet tekeliinden kas-

99 Zehebî, *Siyer*, C III, s. 3809.

100 Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zehab*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut bt. yok, C I, s. 214.

101 Mes'ûdî, *age.*, C I, s. 221-222.

102 Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd*, C I, Dârü Sâdır, Beyrut, s. 556.

103 Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, C I, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 438. Fezârî ile Hârûn er-Reşîd arasındaki yakınlığa işaret eden bir rivayet için bk. İbn Ebî'd-Dünya, *Kitâbu'l-Emr bi'l-Ma'rûf ve Nêhy 'ani'l-Münker*, Medinetü'n-Nebeviyye 1997, s. 107.

104 İsbahânî, *age.*, C VI, s. 264.

tedilen şey, savaş ilanı için resmi bir otoriteden emir gelmesi, savaşın bu otorite tarafından idare edilmesi ve savaş boyunca ona itaat edilmesidir¹⁰⁵. İbn Rüşd'e bakılırsa Hz. Muhammed zamanında hiç kimse ve hiçbir askeri birlik onun emri olmadan savaşa çıkmadığı için ulemâ buradan savaş için imamın emrinin şart olduğu sonucunu çıkarmıştır¹⁰⁶. Gerçekten de kaynaklarda savaşın ilan ve idaresini devlet başkanına ait bir görev olarak tanımlayan pek çok bahse rastlanır. Hârûn er-Reşid'in baş kadısı Ebû Yûsuf'un cihat üzerindeki devlet tekeline halifenin veya halife tarafından tayin edilen kumandanın izni olmadan hiçbir yere asker, müfreze ve ordu gönderilemeyeceğini savunarak vurgu yaptığı görülür¹⁰⁷. Aynı eserin başka bir yerinde *emîr*in (komutan) arkasında savaşmanın lüzumundan bahseder¹⁰⁸. Benzer bir uyarı Ebû 'Ubeyd'den (ö. 224/838) gelir: "*Kumandanın izni olmadan hiçbir ordu (seriyye) gazaya çıkarılamaz*¹⁰⁹." Ebû Yûsuf ve Ebû 'Ubeyd'in beyanları Abbasi-lere hizmet eden devlet memurları olmalarına bağlanabilir. Ama cihadın halifeyle ifa edilecek bir dinsel görev olduğu, hükümetle böyle bir bağı olmayan Sünnî âlimler arasında da yaygın bir kamydı.

Sünnî âlimler bu konuyu Emevi ya da Abbasi hükûmetleriyle ilgili fikirlerinden bağımsız şekilde ele aldılar. Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Emevi yöneticileriyle arası iyi değildi, ama ona göre imamdan izin almadan savaşanların ganimet olarak aldıkları şey üzerinde hakları yoktu¹¹⁰ ya da sınırlıydı¹¹¹. Üstelik o savaşçıların ordudan ayrılıp ya da saftan çıkıp kendi başlarına savaşmalarını doğru bulmuyordu¹¹². Yukarıda ifade edildiği üzere Evzâ'î tıpkı Hasan el-Basrî gibi düşünüyordu; yine tıpkı Hasan el-Basrî gibi yöneticilerle arası pek iyi olmasa da. Bu görüş, sonra gelen pek çok âlim tarafından tekrar tekrar kayda geçirildi. Örneğin hadis ulemâsından İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) komutanın izni olmadan saldırıya geçen bir müfrezenin ihanet etmiş sayılacağını söyleyen bir hadis ve iki ordu karşı karşıya geldiğinde komutanın izni olmadıkça kimsenin saldırıya geçemeyeceğini vur-

105 Mâlik b. Enes, *el-Muwattâ*, C II, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, Beyrut 1985, s. 466; Şeybânî ve Serahî, *age.*, s. 62, 116; John Kelsay, "Al-Shaybani", s. 69.

106 İbn Rüşd, *age.*, s. 391-392.

107 Ebû Yûsuf, *Kûtâbu'l-Harâc*, s. 217.

108 Ebû Yûsuf, *Kûtâbu'l-Harâc*, s. 19.

109 Ebû 'Ubeyd, *Kûtâbu'l-Emwâl*, C I, Dârü'l-Hedyî'n-Nebevî, Mansura 2007, s. 444.

110 Taberî, *Kûtâbu'l-Cihâd ve Kûtâbu'l-Ciyye ve Ahkâmü'l-Muhâribîn min Kütâbi İhtilâfî'l-Fukâhâ*, Leiden 1933, s. 80; İbn Ebî Şeybe, *age.*, C VII, s. 670, Maverdî, *age.*, s. 141.

111 İbn Rüşd, *age.*, s. 394.

112 San'ânî, *age.*, C V, s. 181.

gulayan haberler nakletmişti¹¹³. Konuyu ele alan müelliflerden biri de Taberî'ydi (ö. 310/923). Onun *İhtilâfu'l-Fukahâ'* (*Fakihlerin İhtilaf Ettikleri Konular*) isimli çalışmasındaki "imamın izni olmadan düşman topraklarına girme" şeklindeki bir alt başlık kendi başına konu hakkında farklı görüşler olduğunu gösterse de Taberî; Evzâ'î ve Şâfi'î'nin imamdan izin almadan düşman topraklarına girmeyi hoş karşılamadıklarını ifade eden kayıtlar tutmuş, üstelik böyle bir şey vuku bulduğunda ele geçirilen ganimetteki beşte bir hissenin sultana ait olduğuna dair fikhî görüşler aktarmıştır¹¹⁴. Aynı çalışmanın başka bir yerinde mübârezeye davet edilen ya da çıkmak isteyen birinin dahi imamdan izin alması gerektiğine dair yine Evzâî ve ayrıca Süfyân es-Sevrî'ye ait fikhî görüşleri zikretmiştir¹¹⁵. Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) konu hakkındaki yargısı daha nettir; zira Hz. Muhammed'in nehyettiği ameller üzerine yazdığı *el-Menhiyyât*'ta, devlet başkanının izni olmadan savaşmayı bu amellerden saymıştır¹¹⁶. İbn Hazm (ö. 456/1064) "devlet başkanı bir kimseye *dârü'l-harbe* karşı cihat emrettiğinde cihada katılmak o kimse için farzdır" diyerek¹¹⁷ ehl-i sünnetin konu ile ilgili klasik görüşünü tekrarlamış olur. Aynı şey Maverdî (ö. 450/1058) için de geçerlidir: O, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'de savaş idaresi başlığını taşıyan bölümde yöneticilere ve komutanlara itaat konusuna özel bir önem vermiş, bunun dinî bir emir olarak görülmesini telkin etmiştir¹¹⁸.

Ulemânın cihadın ilan ve idaresini hükûmete bırakması ve onun bu alandaki otoritesinin sorgulanmasına izin vermemesinin birkaç sebebi olabilir. Öncelikle cihat, ancak toplu bir eylem olarak ifa edildiğinde başarı getiren, bireysel bir görev olmayacak kadar organizasyon ve yatırım gerektiren bir işti. Sayıları binlerle ifade edilen askerî birliklerin kontrolü, bir yerden bir yere sevki ve işesi devlet otoritesini zorunlu kılıyordu. Öte yandan devlet başkanı tarafından ilan ve idare edilen cihada katılmamak ya da ondan izin almadan cihat yapmak, bir bakıma onun dinî ve siyasî otoritesinin sorgulanması demektir. Nitekim cihat, İslam dünyasındaki pek çok dinî-siyasi hizip için *dârü'l-harbe* karşı savaşmaktan çok ya da onunla aynı öneme sahip bir iç direniş ideolojisi oldu. Örneğin Şiilikte sadece kâfirin imansızlığı değil imama itaatsizliğin de cihat ilan etmeyi gerektirdiği hususunda

113 İbn Ebî Şeybe, *age.*, C VII, s. 669-670.

114 Taberî, *Kitâbu'l-Cihâd*, s. 78-80.

115 Taberî, *Kitâbu'l-Cihâd*, s. 12.

116 Tirmizî, *el-Menhiyyât*, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire 2002, s. 245.

117 İbn Hazm, *age.*, C VII, s. 291.

118 Maverdî, *age.*, s. 48.

güçlü bir vurgu vardı¹¹⁹. Emevi ve Abbasi otoritelerini tanımayan Şia, cihadın zorunluluğunu Şii bir imamla birlikte yapılması şartına bağlıyor ve ancak böyle bir savaşta ölmenin şehitlik getireceğine inanıyordu¹²⁰. Hâriciler için de cihadın özel bir anlamı vardı; onlar cihadı İslam'ın şartlarından biri sayıyor, kendilerini *surât*, yani “Kur’ân’da Allah’ın söz verdiği uhrevî ödül için hayatlarını satanlar” olarak isimlendiriyorlardı. Hâricilerin cihat yorumu devletin, hele hele meşruiyeti olmayan bir devletin şiddeti kendi tekeline alamayacağı ve cihadın Allah’ın (sadece devlete değil) tüm Müslümanlara farz kıldığı bir ödev olması üzerine temelleniyordu¹²¹. İşte Sünnî ulemânın cihadın halifeyle olduğu görüşü üzerindeki ısrarı, başta Şia olmak üzere gitgide dogmatik bir aşırılığa sürüklendiğine inandığı mezhepler karşısında siyasi otoritelere itaati cemaatin birliği için ön şart olarak yorumlama noktasına gelmesiyle yakından ilgiliydi. Sünnî ulemâ, Şii ve Hâricî cihat doktrinine muhtemelen, savaş çağrısına ancak resmi bir otoriteden gelmesi halinde icabet etmenin gerekli olduğu şeklinde karşılık verdi. Böylece cihadın devamını imanın varlığı ve otoritesine bağlamak, sadece Şiiliğe değil Sünniliğe de yerleşmiş oldu.

İmama itaatsizliği cihat nedeni sayma konusunda da Sünnilik ve Şiilik arasında paralellikler bulunur. Sünnî fakihler savaşa en başta İslam topraklarını genişletme, savunma ve İslam dinini yayma gibi meşru bir dava ya da haklı niyet söz konusu olduğunda cevaz vermektedirler. Ama Sünnilikte de bir iç cihat mefhumu kesinlikle vardı ve Şiilikten farklı olarak gâsıp bir hükûmetten ziyade onun varlığını tehlikeye atan grupları hedef alıyordu: *irtidâd* edenler (çünkü dinden dönmek aynı zamanda siyasî bir başkaldırıdır), asiler (çünkü isyan ederek sadece hükümdara değil Allah’a da karşı gelmiş olurlar) ve eşkiyalar (çünkü Müslümanların rahatça ibadet etmelerini engellerler)¹²². Görüldüğü üzere burada iç cihadın hedefi, şer’î kuralları ihlal eden ya da askıya alan hükûmet değil, cemaatin birliğinin garantörü olarak görülen siyasî otoritenin varlığını tehlikeye atan gruplardı. Ele geçirilmeleri halinde bunlar hakkındaki hükmün kadı değil devlet başkanına bırakılması¹²³, Sünnî düşüncede cihadın ilan ve idaresinin ona tahsis edilmesiyle yakından ilgiliydi.

119 Macid Hadduri, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli, Yöneliş Yay., İstanbul 1999, s. 75.

120 Denis McEoin, “Aspects of militancy and quietism in Imami Shi’ism”, *British Society for Middle Eastern Studies*, 11/1 (1984), s. 19-20; Bonner, *age.*, s. 125. Şiilikte cihat konusunda imama ya da onun temsilcisi olan emir-komutana itaat hakkında bk. Qadi Nu’man, *The Kütâb al-ġihâd from Da’im al-Islam*, İng. çeviri, giriş ve notlar: Gerard G. Salinger, 1953, s. viii, s. 411-432.

121 Bonner, *age.*, s. 126-127; Hadduri, *age.*, s. 76-77.

122 John Kelsay, “Al-Shaybani”, s. 69; Hadduri, *age.*, s. 85-88.

123 İbn Ebî Şeybe, *age.*, C VII, s. 605.

O halde Sünnî âlimlerin cemaat hassasiyeti -ki onlardan *ehl-i sünnet ve'l-cemâ'at* olarak da bahsedilir- ve fitne korkusu, şiddet araçları üzerinde devlet tekeli oluşturmalarıyla sonuçlandı. Kur'ân'da tıpkı cihat gibi bireysel bir sorumluluk olarak tanımlanan, ama sonradan devlet mesuliyetine dönüştürülen iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama (*emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*) görevinin de *farz-ı kifâye* olarak gösterilmesi tesadüf değildi. Her iki görevin de devletten ya da imamdan bağımsız, bireysel olarak ifa edilebileceği görüşü zayıf kaldı. Çünkü cihat kesin olarak, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama ise duruma göre şiddet araçlarını kullanmayı gerekli kılıyordu. Sünnî ulemâ cihatta görevin icrasını -eğer İslam toprakları topyekûn bir saldırı altında değilse- orduyla, *emr bi'l-ma'rûfta* ise -sözlü uyarı yetersiz kalıyorsa- *muhtesibler* ile sınırlandırarak her iki dinsel görevi de devletin ihtiyaç ve beklentilerine uygun hale getirmiş oldular.

Sünnî ulemânın cihat doktrinini revize ederken göz önünde bulundurmamak zorunda kaldığı başka bir siyasi gerçeklik daha vardı. Arap yayılmacılığının çok hızlı olduğu zamanlarda klasik cihat düşüncesi çok etkili ve faydalıydı. Ancak birkaç nedenden dolayı bu düşüncenin öneminde bir azalma oldu. Öncelikle erken İslam fetihlerinde genel seferberlik gibi bir durum varken zamanla herkesin orduya alınmasının mümkün olmadığı bir evreye geçildi. Hem artık devletin yeterli sayıda askeri vardı hem de toplumun bir kesiminin askerî masrafları karşılamak için gerekli paranın çıkarılacağı kaynaklardan biri olarak askerlik mesleğinin dışında bırakılması gerekiyordu. Öte yandan uzak coğrafyaları fethetmek zor ve masraflı bir işti. Ganimet de eskisi kadar teşvik edici bir saldırı sebebi değildi; çünkü Bizans İmparatorluğu'nun uzak ve savaşla tahrip olmuş sınır bölgeleri sefer masraflarını karşılamıyordu¹²⁴. Muhtemelen bu şartlar altında, yani devletin savaş ülküsüne sıkı sıkıya bağlı kalmasını gerektiren şartlar ortadan kalkınca İslam hukukçuları cihadı ferdi bir dinî sorumluluk olmaktan çıkarıp kimin savaşıp kimin savaşmayacağına devletin karar verdiği bir teşebbüse dönüştürdüler ve cihat ödevini bir *farz-ı kifâye* olarak bireyden cemaate (yani orduya) aktardılar¹²⁵. Bu yeni durum Müslümanlara evlerinde oturup Allah'a başka şekillerde de ibadet etme ya da başka şekillerde de (dille, kalple veya elle) cihat yapma ruhsatı veriyordu. Şâfi'î *farz-ı kifâye* doktrinini, Müslümanlardan bir kısmının dini iyice öğrenmek, dinî ilimlerle meşgul ol-

124 J. F. Haldon-H. Kennedy, "The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands", *Zbornik Radova* 19 (Belgrade, 1980), s. 114-115; ayrıca bk. Khalid Yahya Blankinship, *The End of the Jihād State: The Reign of Hishām Ibn Abd Al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, State University of New York Press 1994, s. 117-118.

125 İbn Rüşd, *age.*, s. 380-381; Hadduri, *age.*, s. 69-70, 95; Noth, *age.*, s. 41-43.

mak ve kavimleri savaştan döndükten sonra onları dinî konularda ikaz edebilmek için evinde kalması gerektiği savıyla meşrulaştırdı¹²⁶. O ayrıca eğer yeteri kadar savaşçı varsa savaşa katılmayanların günaha girmeyeceklerini şu Kur’ân ayetini (4:95) delil getirerek savundu: “*Allah malları ve canlarıyla cihat edenleri derece bakımından oturanlardan üstün kaldı. Gerçi Allah bütün müminlere o güzel geleceği vaat etmiştir*”¹²⁷. Bazı hukukçular ise cihadı daimi bir mükellefiyet olarak gören doktrini, cihada hazırlanmanın cihat yükümlülüğünü yerine getirmek için yeterli olduğunu iddia ederek¹²⁸ yumuşattılar. Onların ve Şâfi’î’nin yaptığı şey aslında var olan gerçekliği tanıtmaktan ibaretti.

Sonuç

Bütün bu verilerin ışığında girişte ifade edilen ve literatürde epey yer tutan yaygın kanının aslında kaynaklarda pek de bir karşılığının olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Buna göre, halifeler ile din âlimleri arasında cihat konusunda bir rekabet ya da ihtilaftan ziyade çeşitli şekillerde kendini gösteren bir iş birliğinden bahsetmenin daha gerçekçi olacağı görülmüştür. Bu bağlamda şu üç tespitin altını çizmek gerekiyor: Birincisi, din âlimleri arasında sınıra gidip savaşan isimler olsa da bu tercih bir akıma dönüşmedi. Zira din âlimleri arasında cihadın mecburi ve daimi bir savaş hali olduğunu sorgulayanların sayısı hiç de az değildi. Eğer öyle olmasaydı cihadın *farz-ı kifâye* olduğu şeklinde bir uzlaşmaya varılmazdı. Bu, basitçe dönemin siyasi gerçekliğinden kopuk bir fikhî düzenleme olarak görülmemeli. Fakihler zamanla katı prensiplere bağlı klasik cihat düşüncesi ile sürekli olarak değişen siyasi ve ekonomik gerçeklik arasındaki uçurumun farkına varmış ve bu yüzden cihat düşüncesini birçok kez gözden geçirme gereği hissetmişlerdi. Başka bir ifadeyle ulemâ, yöneticilerle aralarına koydukları mesafeye aldırmandan cihat üzerinden halifenin dinî otoritesini sorgulamak ya da aktif savaşçılar olarak ona rakip olmak şöyle dursun, cihat doktriniğini değişen koşullara ve devletin ihtiyaç ve beklentilere göre şekillendirdi. İkinci tespit şudur ki, gönüllü din savaşçılarına atfedilen zühtçülük, hadisçilik ve halifeye muhalif olma özellikleri, kişiyi zorunlu olarak savaşçı olmaya götürmemektedir. Her üç özelliğin de savaşçılıkla ve cihat ereğiyle güçlü bağları yoktu. Dönemin tipik bir zahit, hadisçi ya da halifeyi ve icraatlarını eleştiri-

126 Şâfi’î, *age.*, C I, s. 168; Şâfi’î, *er-Risâle*, Kâhire 1940, s. 365-366. Burada 9:122 ayeti delil getirilir ve bu ayetin Allah tarafından cihada katılmayanların tehdit edildiği 9:39 ayetini neshettiği söylenir: bk. Ebû Dâvûd, *age.*, C IV, s. 159.

127 Şâfi’î, *er-Risâle*, s. 365.

128 Hadduri, *age.*, s. 73.

ren bir din âlimi, insanlarda muhtemelen bir savaşçı çağrışımı yapmıyordu ya da çok az örnekte yapıyordu. Son çıkarım ise zahit-savaşçıların dinsel fazilet arayışlarının hilafetin ihtiyaç ve beklentileriyle çatışmadığı, *mutatavvi'* ayı kendi liderlikleri altında toplayıp halifeye karşı örgütledikleri, hatta böyle bir niyetleri dahi olmadığıdır. Bildiğimiz tek şey, sayıları pek de fazla olmayan bu zahit-savaşçıların bir dönem ya da ara ara gazaya çıktıklarıdır. Üstelik gönüllü birliklerin düzenli ordularla birlikte savaşmalarının çok rutin bir uygulama olduğu görülmüştür.

KAYNAKLAR

Abdullâh b. el-Mübârek, *Kitâbu'l-Cihâd*, Dârü'l-Matbû'âti'l-Hadîse, Cidde ty.

Abdullâh b. el-Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve Yelâhi Kitâbu'r-Rekâ'ik*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut bt. yok.

Anonim, *el-'Uyûn ve'l-Hadâ'ik fî Ahbâri'l-Hakâ'ik*, Brill, Leiden 1871.

Armstrong, Lyall R., *The Quşşâş of Early Islam*, Brill, Leiden 2017.

Belâzürî, *el-Büldân ve Fütûhuhâ ve Ahkâmuhâ*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992.

Belâzürî, *Kitâbu Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996.

Bonner, Michael, *Jihad in Islamic History*, Princeton University Press, 2006.

Buhârî, *es-Sahîh*, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir 1992.

Chabbi, J., “Ribât”, *Encyclopaedia of Islam*, C VIII. Second Edition.

Cook, David, *Understanding Jihad*, University of California Press, 2005.

Crone, Patricia, “The first-century concept of hiğra”, *Arabica*, 41 (1994).

Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Dârü'r-Risaleti'l-Âlemiyye, Dımaşık 2009.

Ebû İshâk el-Fezârî, *Kitâbu's-Siyer*, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut 1987.

Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Ebû 'Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, Dârü'l-Hedyî'n-Nebevî, Mansura 2007.

Ebû Yusûf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, Lecnetü İhyâ'i'l-Ma'ârifî'l-Nu'maniyye, Haydarâbâd Dekken bt. yok.

Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1999.

- Ezdî, *Târîhu'l-Mavsil*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âsâr*, Mektebetü'l-Esedî, by. yok 2003.
- Hadduri, Macid, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli, Yöneliş Yay., İstanbul 1999.
- Herevî, *Kütâbu İsfâri'l-Fasîh*, İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1420.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1989.
- İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Ebî'd-Dünya, *Kütâbu'l-Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy 'ani'l-Münker*, Medinetü'n-Nebeviyye 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-Isr 'an Kudâti Mısr*, Kahire 1988.
- İbn Havkal, *Kütâbu Süreti'l-Ard*, Dâru Sadır, Beyrut bt. yok.
- İbn Hazm, *el-Muhallâ*, İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, Kahire 1349.
- İbn Kuteybe, *Kütâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü Sâdır, Beyrut 2010.
- İbn Nehhâs, *Meşâri'u'l-Eşvâk ilâ Mesâri'i'l-Uşşâk ve Müsîrü'l-Garâm ilâ Dâri's-Selâm (fi'l-Cihâd ve Fezâ'ilihî)*, Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1975.
- İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, Cidde 1399.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Cevzî, *Sifâtü's-Safve*, Dârü'l-Hadis, Kahire 2000.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beytül'Efkârî'd-Düveliyye, by. ve bt. yok.
- İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavzîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Dârü'n-Nevâdir, Dimaşk 2008.
- İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Esfiyâ'*, Dârü'l-Hadis, Kahire 2009.
- Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dârü Sâdır, Beyrut bt. yok.

- Kelâbâzî, *Kitâbu't-Ta'arruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1994.
- Kelsay, John, "Al-Shaybani and the Islamic Law of War", *Journal of Military Ethics*, II/1 (2003).
- Kelsay, John, "Comparison and History in the Study of Religious Ethics: An Essay on Michael Cook's Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought", *Journal of Religious Ethics*, 35/2 (2007).
- Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbu'l-Harâc ve Smâ'atü'l-Kitâbe*, Dârü'r-Reşid li'n-Neşr, 1981.
- Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, by. ve bt. yok.
- Mâlik b. Enes, *el-Muwattâ*, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, Beyrut 1985.
- Maverdî, *Kitâbu'l-Ahkâmî's-Sultâniyye*, Dârü'l-Fikr, Beyrut bt. yok.
- Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-'Arabî, Beyrut bt. yok.
- Muhammed, Nizâr Aziz Habîb, "Kâdi'l-Cünd", *Mecelletü Ebhâsi'l-Basra*, XXX-VIII/1 (2013).
- Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nufûs yelîhi Kitâbu't-Tevehhüm*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1991.
- Neale, Harry S., *Jihad in Premodern Sufi Writings*, Palgrave Macmillan, New York 2017.
- Nesâî, *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Noth, Albrecht, *Müslümanlıkta ve Hristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Mücadele*, çev. İhsan Çatay, Özne Yay., İstanbul 1999.
- Sahner, Christian C., "The Monasticism of My Community is Jihad: A Debate on Asceticism, Sex and Warfare in Early Islam", *Arabica*, LXIV/2 (2017).
- San'ânî, *el-Musannef*, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1972.
- Sem'ânî, *el-Ensâb*, Meclisü Dâ'ireti'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd 1977.
- Sülemî, *Tabakâtü's-Süfyye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Şâfi'î, *er-Risâle*, Mektebetü'l-Halebî, Kâhire 1940.

Şâfi'î, *el-Ümm*, Dârü'l-Vefâ, 2001.

Şeybânî ve Serahsî, *Şerhu Kütâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Taberî, *Târîh (Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk)*, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, by. ve bt. yok.

Taberî, *Kütâbu'l-Cihâd ve Kütâbu'l-Cizye ve Ahkâmu'l-Muhâribîn min Kütâbi İhtilâfi'l-Fukâhâ*, Leiden 1933.

Tirmizî, *el-Menhiyyât*, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire 2002.

Tor, Deborah G., *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Istanbul Texts and Studies der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Ergon Verlag, Würzburg 2007.

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan 2004.