

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

Serkan YAŞAR

**ABBÂSÎLER'İN İLK DÖNEMİNDE İKTİDAR İLE ULEMÂ ARASINDAKİ
İLİŞKİLER**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. M. Hanefi PALABİYİK**

ERZURUM – 2011



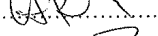
T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ





TEZ KABUL TUTANAĞI

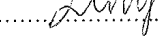
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE


Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK danışmanlığında, Serkan YAŞAR tarafından hazırlanan bu çalışma 09/08/2011 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof.Dr. M. Hanefi Palabıyık İmza: 

Jüri Üyesi : Prof.Dr. Mustafa Ağırman İmza: 

Jüri Üyesi : Prof.Dr. M. Zeki Işcan İmza: 

Jüri Üyesi : Prof.Dr. M. Mahfuz Söylemez İmza: 

Jüri Üyesi : Doç.Dr. Osman Gürbüz İmza: 

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ.....	V

GİRİŞ

İKTİDAR OLGUSU VE EMEVÎLER DEVRİ İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİSİ

I. İKTİDAR OLGUSU	1
A. İktidar Kavramı ve Siyasal İktidar	1
B. Bazı Düşünürlerin İktidar Anlayışları	6
C. Meşruluk Kavramı ve İktidarın Meşruluğu.....	21
D. İktidarın Meşruluğunun Temelleri	34
II. EMEVÎLER DEVRİ İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ	47

BİRİNCİ BÖLÜM

ABBÂSÎLER'İN İLK DÖNEMİ: GENEL DURUM

1.1. ABBÂSÎ İHTİLALİNİN OLUŞUMU	68
1.2. İLK DÖNEM HALİFELERİ.....	71
1.3. İLK DÖNEM İKTİDAR ZİHNİYETİ.....	81
1.4. İLK DÖNEM İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ ..	93

İKİNCİ BÖLÜM

İKTİDARLA GELGİT BİR İLİŞKİ: EHL-İ RE'Y

2.1. EHL-İ RE'Y'İN KÖKENİ: IRAK EKOLÜ	104
2.2. EHL-İ RE'Y VE ZİHNİYETİ	108
2.3. EHL-İ RE'Y'DEN BAZI SİMÂLAR.....	114
2.3.1. Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ (148/765)	114
2.3.2. Ebû Hanîfe (150/767).....	126
2.3.3. Ebû Yûsuf (182/798).....	135

2.3.4. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805)	141
---	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLMİN İKTİDARLA DANSI: MU'TEZİLE

3.1. MU'TEZİLE'NİN OLUŞUMU	150
3.2. MU'TEZİLE'NİN İKTİDARLA İLİŞKİSİ VE MİHNE DÖNEMİ	154
3.3. MU'TEZİLE'DEN BAZI SÎMÂLAR	173
3.3.1. Bişr b. Mu'temir (210/825)	173
3.3.2. Sümâme b. Eşres (213/828)	175
3.3.3. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (235/849)	177
3.3.4. Ahmed b. Ebû Duâd (240/854)	180

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EMEVÎ İKTİDARINI ARAR HALE GELENLER: EHL-İ HADİS

4.1. EHL-İ HADİS'İN KÖKENİ: HİCAZ EKOLÜ	183
4.2. EHL-İ HADİS VE ZİHNİYETİ	185
4.3. EHL-İ HADİS'TEN BAZI SÎMÂLAR	199
4.3.1. Evzâî (157/774)	199
4.3.2. Mâlik b. Enes (179/795)	208
4.3.3. Süfyân b. Uyeyne (198/814)	214
4.3.4. Şâfiî (204/820)	219
4.3.5. Ahmed b. Hanbel (241/855)	230
SONUÇ	239
BİBLİYOGRAFYA	242
ÖZGEÇMİŞ	255

ÖZET
DOKTORA TEZİ
ABBÂSÎLERİN İLK DÖNEMİNDE İKTİDAR İLE ULEMÂ ARASINDAKİ
İLİŞKİLER

Serkan YAŞAR

Danışman : Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

2011, 262 sayfa

Jüri : Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

: Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

: Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

: Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

: Doç. Dr. Osman GÜRBÜZ

Bu çalışmanın konusu Abbâsîler'in ilk dönemindeki (750-847) iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkilere ağırlık vermektedir. Giriş kısmında iktidar olgusu açıklanmış ve Emevîler devrindeki iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkilere değinilmiştir. Birinci bölümde Abbâsîler'in ilk dönem halifelerinden bahsedilip bu dönemdeki iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkilerin genel çerçevesi çizilmiştir.

Bu çalışmada Abbâsîler'in ilk dönemindeki iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkiler üç ekol üzerinden değerlendirilmeye çalışılmış ve her bir ekol için bir bölüm ayrılmıştır. İkinci bölüm Ehl-i Re'y'e tahsis edilmiş, üçüncü bölümde Mu'tezile ekolü işlenmiş, dördüncü ve son bölümde ise Ehl-i Hadis ekolü ele alınmıştır. Öncelikle bu ekoller tanımlanıp iktidarla ilişkileri ana hatlarıyla belirtilmiş daha sonra bu ekollere mensup âlimlerin Abbâsî iktidarıyla ilişkileri ve tutumları örnekler üzerinden sunulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Abbâsîler, iktidar, ulemâ

ABSTRACT
Ph. D. DISSERTATION
THE RELATIONSHIPS BETWEEN POWER AND ULEMA IN THE FIRST
PERIOD OF ABBASIDS

Serkan YAŞAR

Advisor : Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

2011, Page: 262

Jury : Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

: Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

: Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

: Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

: Assoc. Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

The subject of this study is the relationships between power and ulema in the first period of Abbasids (750-847). In the introduction part, the phenomenon of power is explained and dealt with the relationships between power and ulema in the period of Umayyads. In the first part, caliphs in the first period of Abbasids are mentioned and the general outline of the relationships between power and ulema in this period is drawn.

In this study, the relationships between power and ulema in the first period of Abbasids are tried to be dealt with in terms of three schools and one part is separated for each school. The second part is allocated to Ahl al-Ra'y, in the third part, school of Mu'tazilah is treated and in the fourth and final part, Ahl al-Hadith is handled. First of all, these schools are introduced and their relationships with the power are substantially explained, afterwards, the relationships and attitudes of scholars belonging to these schools with the Abbasid power are attempted to present with examples.

Key Words: Abbasids, power, ulema

KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBFD	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
Çev.	: çeviren, tercüme eden
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
GÜHFD	: Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İ.A.	: Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.	: Miladî
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
thk.	: tahkik eden
tsz.	: tarihsiz
vd.	: ve diğerleri

ÖNSÖZ

İktidar güçtür. Bilgi de güçtür. Bu iki güç arasındaki ilişki tarih boyunca bütün devletlerde süregelmiş ve siyasî, sosyal, dinî ve ekonomik olaylarda önemli bir rol oynamıştır. Ancak bu iki güç arasındaki ilişkide şartlar eşit olmamıştır. Çünkü iktidar; silah ve para gibi maddi güçlere sahipken bilgi sahipleri sadece manevî nüfûza sahiptirler. Bundan dolayı iktidar, bilgi sahipleri ve bilgi üzerinde inkar edilemez bir üstünlüğe ve etkiye sahiptir. Fakat bu, bilgi yani ilim sahiplerinin iktidarı temsil eden yöneticiler üzerinde hiçbir etkisi olmadığını göstermez. Zaman zaman ilim adamları da kendi nüfûzlarıyla idarecilere etkide bulunmuş; hem iktidar hem halk nezdinde önem verilen bir sosyal grup olabilmıştır.

İslâm Tarihi'nin başlangıcından beri devlet gücünü elinde bulunduranlar ile ilim ehli kişiler arasındaki münasebetler de önemli olaylara yol açmış; devlet yapısını, ilmî çalışmaları hatta İslâm siyaset düşüncesini etkilemiştir. Özellikle Abbâsîlerin ilk dönemindeki iktidar-ulemâ ilişkileri büyük bir öneme sahiptir. Abbâsîlerin ilk dönemi derken H.132-232 (M. 750-847) yılları arasındaki dönemi kastediyoruz. Bu dönem halifeleri genel olarak güçlü kişiliğe sahip olup, âlimlere ve sanatçılara önem veren kişilerdir. Ancak bu durum, halifelerin saydığımız kesimlerden olan şahıslara her durumda iyi davrandıkları anlamına gelmemektedir. Abbâsîlerin ilk dokuz halifesini kapsayan bu dönemdeki iktidar-ulemâ ilişkilerini üç ekol ve bu ekollere mensup sayılan bazı âlimler özelinde ele almayı uygun gördük. Konuyu dönemin bütün ekollerini, âlimlerini ve olaylarını anlatacak şekilde işlememiz mümkün değildir. Yine takdir edilmelidir ki Abbâsîlerin ilk döneminde meydana gelmiş bütün siyasî ve sosyal olaylardan bahsetmemiz de hem tez sınırlarını aşacağından hem de konunun kapsamına girmeyeceğinden ötürü mümkün olmayacaktır.

Abbâsîlerin ilk döneminde otoritelerini meşrulaştırmak veya doktrinlerini yerleştirmek isteyen halifeler, ilimleriyle temayüz etmiş ve halk üzerinde etkili olmuş kimseleri yanlarına çekmeye veya hiç olmazsa fikirlerini onlara kabul ettirmeye çalışmışlardır. Bu dönemde iktidara yanaşan veya talimatlarına itaat eden âlimler olduğu gibi, Abbâsîlerin meşruluğunu kabul etmeyen ya da devletin baskı ve haksızlıklarına karşı direnç gösteren âlimler de olmuştur. Aynı ekol içerisinde görülen âlimlerin tutumları da bazen farklılık gösterebilmiştir. İşte biz de konuyu, bu değişik

tutum ve tavırlar bağlamında işlemeyi hedefledik. Bu çalışmamızda iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkilerin Abbâsîlerin ilk dönemindeki görüntüsünü siyaset biliminin de yardımıyla değişik yönlerden ortaya koymaya çalışacağız.

Doktora öğrenciliğim sırasında bilgi ve tecrübesiyle bana rehberlik eden ve bu işi bırakmayı düşündüğüm zamanlarda bile kâh kızarak kâh nasihat ederek birşeyler yapmamı sağlayan danışman hocam Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK Bey'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca değerli fikirlerinden faydalandığım Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN ve Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN hocalarıma, bu tezin yazımında çok emeği geçen kıymetli öğrencim Cüneyt Güler'e teşekkür ederim.

Erzurum-2011

Serkan YAŞAR

GİRİŞ

İKTİDAR OLGUSU VE EMEVÎLER DEVRİ İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİSİ

I. İKTİDAR OLGUSU

A. İktidar Kavramı ve Siyasal İktidar

Sözlüklerde ‘bir işi yapabilme gücü, erk, kudret’, ‘bir işi başarabilme yetki ve yeteneği’, ‘devlet yönetimini elinde bulundurma ve devlet gücünü kullanma yetkisi; bu yetkiyi elinde bulunduran kişi ve kuruluşlar’¹; ‘bir toplulukta veya kuruluşta idareyi elde bulundurma’, ‘hükümet idaresini elde bulundurma, hükümet’² gibi anlamlar verilen iktidar kelimesi, siyaset biliminin temel kavramlarından biridir.

Tarih boyunca, gerek antik çağ filozoflarının gerekse modern siyaset bilimci ve sosyologların belki de üzerinde en çok düşünüp yazdıkları kavram “iktidar” kavramı olmuştur. Bu kavram, siyasî olayların temel dinamiğini oluşturan, onlara yön veren ve siyasî sürecin anlaşılmasında ve açıklanmasında en önemli rolü üstlenen kavram olagelmıştır. Öyle ki, Bertrand Russel, fizikte enerji nasıl temel bir kavram ise sosyo-politik bilimlerde de iktidarın aynı temel özelliğe sahip olduğunu savunmaktadır.³

Böylesine önemli bir kavram olmakla birlikte, iktidarın ne olduğu sorusuna verilmiş pek çok cevap ve tanımlama bulunmaktadır. Nitekim bunlardan biri; iktidarın istediğini yaptırabilme gücü olduğu şeklindedir. İktidar kavramının geniş anlamı esas itibariyle, bir kişi veya topluluğun, başka kişi ya da topluluklar üzerinde kendi isteklerini yaptırabilme gücüne karşılık gelmektedir. Bu tanımdan çıkan sonuç, iktidarın eşitsiz bir ilişkiye dayandığı ve bu eşitsizlikle beraber güç, etki, zor kullanma, baskı, yaptırım ve müdahalenin birlikte geliştiğidir. Dolayısıyla bu anlamıyla iktidar evde baba, işyerinde yönetici, okulda öğretmen, bir kabileden kabile reisi gibi sosyal hayatın her alanında ortaya çıkmaktadır.⁴

Sosyal sürecin içerisindeki insan gruplarının örgütlenmesi incelendiğinde, ilk karşılaşılan ayırım, yönetenler ve yönetilenler ayırımıdır. Bu ayırım en küçük toplumsal birim olan aileden, en büyük topluluk olan ulusa kadar tüm gruplarda görülür. Peki iktidar olabilmek için gerekli olan şeyler nelerdir? Herhangi bir kişinin, iktidar sahibi

¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara 1998, “İktidar” maddesi.

² Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul 1994, “İktidar” maddesi.

³ Bertrand Russel, *İktidar*, (Çev. Göksel Zeybek), İlya Yayınevi, İzmir 2004, s. 12.

⁴ Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2001, s. 10.

olabilmesi için toplum içinde var olan bazı araçları elinde tutması gerekir. Bu araçlar mal, maddi servet olabileceği gibi, soyut varlıklar da olabilir (bilgi, yetenek gibi).⁵

İktidar toplumdaki düzenin, ortak faaliyetin zorunlu bir koşuludur. Topluluk içinde insanların ilişkilerinin düzenli olması için iktidar gereklidir. Bir topluluk içinde, bireylerin ve grupların birbiriyle ilişkilerinin ve davranışlarının belirlenmesi ve böylece ortaya çıkan kurallara uyulmasının sağlanmasıyla topluluk içinde düzen ve uyum olur ve bu da topluluğun varlığını sürdürebilmesi için zorunludur.⁶

Adolf Berle, iktidarı “İktidar = Bir fikir sistemi + Teşkilat + Propaganda + Para + Kuvvet” şeklinde formüle ederek, bir bakıma siyasî iktidar için gerekli olan unsurları ortaya koymuştur.⁷ Alman sosyolog Max Weber, iktidarı tabakalaşmanın temel kavramı olarak görmektedir. Weber’e göre iktidar genel anlamda, kişilerin ya da grupların, başkaları karşı çıktığında bile kendi istedikleri şeyleri gerçekleştirebilecek olmalarıdır. Yani iktidar toplumsal bir ilişkidir. Dolayısıyla Weber, iktidarın farklılaşmış biçimde bölüşümünün, yaşam şanslarının da farklılaşmış biçimde bölüşüldüğü bir duruma yol açtığını; yani iktisadî, toplumsal ve siyasal kaynakları elde etme becerisinin eşit olmayan bir şekilde bölüştürüldüğünü öngörmektedir. Weber’in ünlü cümlesiyle ifade edersek, “sınıflar, statü grupları ve partilerin hepsi birden, iktidarın toplum içindeki paylaşımının fenomenleridir.”⁸

İktidar olgusunun kaynağında eşitsizlik, grup içinde mevcut bireyler arasında kaynakların eşit olmayan dağılımı yatmaktadır. Bireysel eşitsizlik, bir insanın diğer insanı bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya zorlayabilmesi demektir. Bir grup içinde iktidar olgusunun ortaya çıkmasında belirleyici bir etken de, insanların farklı kişisel tutku ve isteklere sahip olmaları ve de bu tutku ve isteklerinin bazen grup varlığıyla ve grup kararlarıyla çelişecek nitelikte olmasıdır. Eğer insanların kişisel tutku ve isteklerinde farklılık olmasaydı, ki bu eşitliğin bir görüntüsüdür, belirli bir iktidara gerek olmadan, sosyal denge kendiliğinden sağlanırdı.⁹

İktidarı elde etmenin yolları üçe ayrılabilir: hakimiyet yoluyla iktidar olma, itibar yoluyla iktidar olma ve otorite yoluyla iktidar olma. Hakimiyet yoluyla iktidar olmada, bireyler korku sonucu en güçlüye boyun eğerler. En güçlü olmanın da çeşitli ölçüleri vardır; kol gücü, zeka, silah, zenginlik ve sosyal güç. İtibar yoluyla iktidar

⁵ Esat Çam, *Siyaset Bilimi*, Der Yayınları, İstanbul 1984, s. 87.

⁶ Çam, s. 88.

⁷ Adolf A. Berle, *İktidar*, (Çev. Nejat Muallimoğlu), Tur Yayınları, İstanbul 1980, s. 5.

⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, “İktidar” maddesi. Weber’in siyaset, toplum ve iktidarla ilgili görüşleri için bkz. Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yayınları, İstanbul 1995, s. 297-313.

⁹ Çam, s. 91.

olmada, zor duygusundan çok; isteyerek boyun eğme, saygın bir sempati söz konusudur. Bir kişinin itibarı onu grubun simgesi yapar; o, artık sadece kendini temsil etmekle kalmaz, bütün diğer grup üyelerinin ortak duygularını ifade eder. Otorite yoluyla iktidar, kişinin yeteneğinin grubun diğer üyeleri tarafından kabul edilmesini gerektirir. Otoritenin kararlarına hakimiyette olduğu gibi korkuyla, itibarda olduğu gibi hayranlıkla değil; güven ve saygıyla uyulur. Otorite yapay propagandayla sağlanamaz; ancak grup hizmetlerine adanmışlıkla kazanılır ve ön koşulu da grup çıkarlarının ve diğerlerinin bilincinde olunmasıdır.¹⁰

En genel anlamında iktidar, insanlar arası sosyal etkileşiminin her düzeyinde görülür, toplumsal ilişkilerdeki eşitsizlik iktidar olgusuna kaynak olur. İktidar sahibi olmak için maddi ve soyut bazı araçlara sahip olmak gerekir, amaç ve araçlar konusunda bireyler arasındaki farklı kavrayışlar bir kişi veya grubun kendi amaç ve araçları doğrultusunda iktidar kurmasını zorunlu kılar. Her topluluğun varlığı asgarî bir düzen ve uyum gerektirdiğinden bunu sağlayacak bir araca, iktidara gereksinim duyulur.¹¹

Buraya kadar yapılan açıklamalar, iktidarın en geniş anlamlarını yansıtmaktadır. Şimdi daha dar anlama sahip olan ‘siyasal iktidar’ kavramını tanımlamaya çalışalım.

Siyasal İktidar

Siyasal iktidarın tanımlanmasında genel olarak iki ayrı görüş vardır. Bunlardan birincisine göre siyasal iktidar özel gruplarda ortaya çıkan iktidarların aksine, sadece genel toplum bütününde ortaya çıkan iktidardır. Bu durumda kabile şefleri, site yöneticileri, imparatorlar, feodal beyler, çağdaş ulusların hükümetleri siyasal iktidara sahip olacaktır; ama örneğin sendika, dernek, işletme, kulüp ve diğer grupların yöneticileri siyasal iktidar sahibi olamayacaktır. İkinci görüşe göre iktidarın niteliği ve egemenlik kavramı öne çıkar. Buna göre siyasal iktidar egemen iktidardır; son kararı veren, başka hiçbir iktidara tabi olmayıp başka bir iktidar tarafından sınırlandırılmayan iktidardır.¹²

Siyasal iktidar toplumun sadece bir kesimi üzerinde değil, tümü üzerinde geçerli, en genel, en üstün ve en kapsamlı iktidardır. Bu iktidarla toplumdaki diğer iktidar türleri

¹⁰ Çam, s. 97.

¹¹ Çam, s. 88, İktidar kavramıyla ve iktidar hakkındaki diğer konularla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bertrand de Jouvenel, *İktidarın Temelleri*, (Çev. Nejat Muallimoğlu), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1997.

¹² Çam, s. 98.

arasında bir eşitlik ilişkisi değil hiyerarşik bir ilişki vardır ve siyasal iktidar hiyerarşik düzenin en üstündedir. Siyasal iktidarın ayırt edici bir başka niteliği ise maddi kuvvet ve zor kullanma tekelini elinde tutmasıdır. Ülke içinde iradesini gerçekleştirmek amacıyla gerektiğinde sadece siyasal iktidar zor kullanma ve güce başvurma yetkisine sahip bulunmaktadır.¹³

Siyasi iktidar, fiziki zor kullanma gücünü elinde bulunduran bir tekel olup; bu tekel, sosyal düzenin sağlanması ve sürekliliği için vazgeçilmez niteliktedir. Sözü edilen niteliğe bağlı olarak, siyasi iktidar dışında hiçbir sosyal iktidarın, meşru olarak kuvvet kullanma yoluna başvurma imkanı yoktur. Çünkü zor kullanma tekelinin siyasi iktidar elinde toplanmaması ya da toplum içindeki diğer gruplar arasında dağılması, anarşinin veya kaosun doğmasına yol açacaktır. Böyle bir durumun varlığı ise sosyal düzenin ya da toplumsal barışın ortadan kalkması anlamına gelecektir.

Ülke, halk ve egemenlik unsurlarından meydana gelen devletin, bir bütünlük içerisinde yönetilmesi siyasi iktidarı ifade eder. Bu çerçevede siyasi iktidarı, diğer iktidar türlerinden ayıran en belirleyici özellik, kapsam itibarıyla sadece bir kişi ya da topluluk üzerindeki egemenlik yerine, bütün toplum üzerindeki üstün iradeyi temsil ediyor olmasıdır. 'En üstün irade' olma niteliğiyle siyasi iktidar esas itibarıyla devletle aynı anlama gelmektedir. Çünkü sadece devlet; bir ülke bütünlüğünü oluşturan tüm etnik, sınıfsal, grupsal ve kişisel olguların üzerinde bağlayıcı, etkin ve üstün emretme gücüne sahip bir güç olarak karar alabilmektedir. Ayrıca devlet, elindeki zorlayıcı güçlerle de (kolluk, ordu, yargı) kendi kararlarını, ona karşı gelinmesi halinde dahi uygulatabilme yeteneğine sahip bulunmaktadır.¹⁴

Siyasal iktidar herhangi bir toplulukta ortaya çıkan topyekun iktidardır. Bu iktidar, sözkonusu topluluğun değişik faaliyetlerde bulunduğu özel kesimlerde karşımıza çıkan iktidarlardan farklı olarak; o topluluğun tümünü örgütleyen, koruyan, geliştiren ve başkalarına karşı savunan bir iktidar olacaktır.¹⁵ Buna siyasal toplum da denebilir. Siyasal toplumun en gelişmiş biçimi ise devlettir. Devletin varlık koşullarından olan egemenlik, siyasal iktidar eliyle kullanılır. Devletin amacını gerçekleştirecek olan siyasal iktidardır.¹⁶

¹³ Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2002, s. 48-49.

¹⁴ Kapani, s. 49; Çam, s. 106-107.

¹⁵ Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, (Çev. Şirin Tekeli), Varlık Yayınları, İstanbul 1995, s. 134.

¹⁶ Devletin egemenliği ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Talip Türkan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

İnsanlık tarihi boyunca hangi yönetim şekli olursa olsun, tüm siyasi birliklerde ya da devlet adını verdiğimiz yapılanmalarda mutlaka karar alma, emir verme ve bu karar ve emirleri gerektiğinde zora başvurma yoluyla yürüten bir kişi ya da kişiler topluluğu anlamında bir siyasi iktidar olgusu varolmuştur. Bu bir evrensel gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Bununla birlikte evrensel gerçek olarak nitelenen siyasi iktidar olgusunun ortaya çıkışı, beraberinde bazı soruları da getirmektedir. Örneğin; siyasi iktidarın kaynağının ne olduğu, siyasi kudreti ellerinde bulunduranların başkalarına emretme ve gerektiğinde emirlerine uyulmasına zorlayabilme yetkilerini nereden aldıkları, insanların iktidarın karar ve emirlerine neden boyun eğdikleri ya da onlara niçin itaat ettikleri bunlardan bazılarıdır.

Bu noktada siyasal iktidarın üç özelliğinden bahsetmek gerekir:

- a) İktidarın benimsenmesi: Toplumun uyması gereken kurallar, siyasî iktidar tarafından konur. İktidarın emirlerine halkın uyması, halkın iktidarı benimsemesi ile olur. İktidar yalnız güç demek değildir. İktidara düşen bazı işlevler de vardır. siyasal iktidarın yetkilerini toplum yararına, bireyin özgürlüklerini koruma yönünde kullanması gerekir.
- b) İktidarın amacı: İktidarın amacı, topluma yön vermek, devlet görevlerinin yerine getirilmesine aracı olmaktır. Devletin gerçekleştireceği amaca, genel olarak, kamu yararı denir. Kamu yararı tüm toplumun yararınıdır. Kamu yararı, geniş kapsamlı bir deyimdir. İçeriği; zamana ve devlet anlayışına göre değişir. Bunda etkili olan siyasal iktidardır. Kısaca belirtmek gerekirse, kamu yararı bireylere insan haysiyetine yaraşır bir yaşam düzeyi sağlamaktır.
- c) İktidarın hukuka uyması: Devletin hukuka uyması denildiğinde, üstün hukuk kurallarına, anayasalarda öngörülen kural ve ilkelere uyması anlaşılır. Bu, aslında siyasal iktidarın sınırlanması demektir. Kamu hukuku alanında, bireyle devlet karşı karşıyadır. Birey, devlete göre daha zayıf durumdadır. Aralarında eşitlik yoktur. Bu nedenle, devletin hukuka uygun hareket etmesi önem taşır. Devlet, kamu gücünü kötüye kullananları önlemekle yükümlüdür. Devlet, kendi koyduğu kurallara hem bireylerin uymasını sağlayacak, hem de kendisi uyacaktır.¹⁷

¹⁷ A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara 1999.

B. Bazı Düşünürlerin İktidar Anlayışları

Marx'ın İktidar Anlayışı

Marx'ın iktidar karşısındaki tutumunu anlamak için, onun emek, yabancılaşma, toplumsal sınıflar, sınıf çatışması ve devlet kavramlarını anlamak gerekir. Marx, Hegel'in düşüncesini tersine çevirerek düşünce dünyasındaki değişimlerin madde dünyasındaki değişimlerden kaynaklandığını ileri süren diyalektik materyalizm anlayışını geliştirir. Marx, diyalektik materyalizm kavramını topluma uygulamak sureti ile tarihsel materyalizm kavramına ulaşır. Tarihsel materyalizm kaynağını emeğin dönüşümünden alır. *“İnsanla doğa arasındaki değişimin başlıca biçimi olarak emek, doğayı değiştirirken insanın onun aracılığıyla kendisini ve toplumunu da değiştirdiği tarihsel olarak gelişen bir süreç diye anlaşılmaktadır.”*¹⁸ Emeğin farklılaşması ile değişen üretim tarzlarının üretimi arttırması süreci ilerici bir nitelik taşır. *“İnsanlık doğaüstündeki denetimini arttıran art arda evreler aracılığıyla, belirli doğal güçlere hemen hemen tam bağımlı olduğu durumdan uzaklaşır; öyle ki Marx'ın insanlığın toplumsal tarihi hakkında daha sonraki yazılarında ‘toplumun ekonomik oluşumundaki ilerici çağlar’dan ve toplumun ‘daha yüksek biçimleri’nden söz etmesi olanaklı hale gelir.”*¹⁹ Üretim biçimindeki ilerici değişim Marx'ın tarihsel materyalizm anlayışını pozitivism ile uzlaştırır. *“Marx için, insan toplumunun tarihi, tamamen açıkça, sınıf çatışmasının diyalektiğine göre analiz edilebilecek bir birim ya da ilerlemeyi içerir. Bu tarihsel ilerlemenin iki silsilesi vardır; üretici güçlerin gelişmesi ve insanların kendi yaşam koşullarını anlama ve denetleme güçlerinin artması. Bunlar insanlığın maddi dünyaya tam egemenliği olgunlaşırken aynı anda tarih öncesini arkasında bırakan sosyalizmin gerçekleşmesiyle el ele giderler.”*²⁰

Marx'ın emeğin yabancılaşmasına ilişkin eleştirisi bir iktidar eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Yabancılaşma, kişinin veya toplumların eylem veya içinde bulunulan durum nedeniyle kendi etkinliğinin sonuçlarına, ürünlerine, yan etkilerine, içinde yaşadığı topluma, doğaya ve kendi özgün kapasitesine yabancı duruma gelerek bütünselliğini kaybetmesi, eylemlerinin zaman ve mekandan koparılarak amaçlarından bilinçsiz hale dönüşmesidir. *“Yabancılaşmış emek, bazı insanlara başkalarının*

¹⁸ Tom Bottomore, “Marxizm ve Sosyoloji”, (Çev. Mete Tunçay), (Ed. Tom Bottomore-Robert Nisbet), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2006, I, 185.

¹⁹ Bottomore, I, 186.

²⁰ Anthony Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 80.

zorladıkları bir çalışma, özgür yaratıcı etkinliğe karşı olarak ‘zoraki emek’ tir; ayrıca, işçi tarafından onunla üretilenlere, başkalarının yani ‘üretim sisteminin efendileri’nce el konulduğu bir emek türüdür.”²¹

Marx, devleti, üretim araçlarının mülkiyetini ve denetimini elinde tutması nedeniyle egemen sınıfın aracı olarak görür. Burjuvazinin ortak işleri arasında “sendikaları engellemek için örgütlenmeye karşı yasalar, grevleri bastırmak için polis ve ordu kullanımı, hırsızlığa karşı sert kanunlar yoluyla burjuvazinin işçilere karşı korunması” vardır. “Burjuva devleti, burjuva sınıfının sömürülen sınıfa olduğu gibi kendi bireysel üyelerine karşı ortak sigortasından başka bir şey değildir.”²² Marx, devletin işlevlerinden birinin de burjuva sınıfını kendi kendisine karşı korumak olduğunu işte böyle ifade eder. Marx için devlet, egemen ve sömürücü bir sınıfın, üzerinde egemenlik kurduğu ve sömürdüğü sınıflara karşı kendi güç ve ayrıcalığını empoze etmesini ve korumasını sağlayan kurumdur.

Marx, iktidarı, alt yapı-üst yapı ilişkisi içinde üretim ilişkilerine paralel olarak, sınıfsal çatışma ekseninde algılamaktadır. İktidar, Marxizm’de yapısal bir karakter taşır ve ideoloji yoluyla kitleleri yanlış bilince sürüklemiş olan burjuvazinin ekonomik, siyasal ve düşünsel egemenliğine dönüşür. Yani iktidar ve ideoloji birbirini gerektiren kavram çiftine dönüşür. İktidar olmak ve iktidarın devamını sağlamak ancak ideolojinin yardımıyla olmakta ve iktidarın siyasal niteliği ideolojiyle iç içeliği etrafında analiz edilmektedir.

Hegel’le olan fikri karşıtlığını, Hegel’in epistemolojisinden hareketle oluşturan Marx’ın fikirleri, ideolojinin tarihsel seyrine etkide bulunmuştur. Hegel’in ideolojiye yüklediği anlam, somut olanın soyut olana indirgenmesi ile düşünsel alanın toplumsal alanı etkilemesi ve değiştirmesidir. Hegel’e göre alt yapı-üst yapı ilişkisinde belirleyici olan üst yapıdır. Marx ise ideolojiyi somut ve nesnel şartların oluşturduğunu iddia etmektedir. *Alman İdeolojisi*’nde: “Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır.”²³ sözüyle, bilinç oluşumunun, somut yaşamda ve ilişkilerde aranması gerektiğini belirtmektedir: “İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri, bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız bir ürünü olarak ortaya

²¹ Bottomore, I, 185.

²² Jon Elster, *Marx’ı Anlamak*, (Çev. Semih Lim), Liberte Yayınları, Ankara 2004, s. 409.

²³ Karl Marx-Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara 1999, s. 12.

çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlâkının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir”²⁴

Marx, ideolojiyi, yabancılaşma ekseninde algılayarak, ideolojinin bilinç sapmasına yol açtığını ve gerçek dünya ile bilinç arasına bir perde çektiğini ileri sürmektedir. Marx, yabancılaşmanın iki boyutunu; ekonomik yabancılaşma ve devlette, hukukta, dinde, ahlakta kendini gösteren düşünsel yabancılaşma olarak belirlemekte ve Marx'a göre ekonomide beliren yabancılaşma, diğer alanları da etkilemektedir. Marx, ideoloji düşüncesini bilinç problemiyle birlikte ele almaktadır. Fakat bilincin ve düşüncenin oluşumunu duyum ve psikolojik kökenli açıklamalardan uzaklaştırarak toplumsal gelişmelere endekslemesi Marx'ın ideoloji tartışmalarına yaptığı büyük bir katkıdır.²⁵

Marx ideolojiyi egemen sınıfların çıkarlarını yeniden üretmelerini sağlayan düşünceler olarak irdeler. Marx'a göre egemen sınıflar maddi çıkarlarını sürdürmek için düşünceler üretir ve ideolojik aygıtları kontrol altına alarak egemen düşünce oluşturur. Bu düşünce, toplumda hakim düşünceye dönüşür ve benimsenir. Yönetici sınıf, elinde bulundurduğu araçlarla aynı zamanda düşünsel üretimi de gerçekleştirir. Bu açıdan ideoloji, yönetici sınıfın sahip olduğu olanaklar etrafında, bu araçlara sahip olmalarından kaynaklanan bir avantajdır. Fakat ideoloji bu araçlar olmaksızın üretilemeyeceği için alt yapıda üretilen bir şey olacaktır. “İnsanların koşulların ve eğitimin ürünü oldukları, dolayısıyla değişik insanların başka koşulların ve farklı eğitimin ürünü oldukları biçimindeki materyalist öğretisi, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur.”²⁶ sözleriyle eğitimin üstlendiği ideolojik işlevi ve bu işlevin egemenler tarafından kullanılmasını ifade etmektedir. Marx, ideolojinin yanlış bilinç ve doğru bilginin aynı anda ve aynı yerde olduğu yaşamda, öznelerin yanlış bilince sahip olmasının nedenini yanlış veya eksik bilgilenmede değil insanın maddi pratiklerinden kaynaklanan konumu ile bilinci arasında aramakta ve bu noktayı yanlış bilince yönelten ideoloji kavramıyla ifade etmektedir. Yani ideoloji, bireysel bir zihin etkinliğinin sonucu yanlış bilgilenme değil insanın maddi yaşamı ve bilinci arasındaki sorundur.²⁷ Her toplumsal düzende hakim

²⁴ Marx-Engels, s. 45.

²⁵ Serpil Sancar Üşür, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 11.

²⁶ Marx-Engels, s. 22.

²⁷ Üşür, s. 11

sınıflar, varlıklarını devam ettirmek için topluma, var olan düzenin doğru ve meşru olduğuna dair düşünceler empoze etmektedir. İdeoloji bu anlamda belli amaçları bünyesinde taşıyan, belli istekler tarafından koşullandırılmış fikir yapıları olmaktadır. Marx, insanların toplumsal bilincinin oluşumunda üretim güçlerinin koşullandırmasının önemli olduğunu belirterek, bu koşullandırmanın kişide nasıl bir etki yarattığı veya kişide nasıl bir yanılısamaya neden olduğu sorusuna yanlış bilinç kavramıyla yanıt vermektedir. Marx'a göre ideoloji maddi gerçekliği tersine döndürür ve doğru olarak sunar. *Alman İdeolojisi*'nde bu durumu şöyle ifade etmektedir: "İnsanlar ve sahip olduğu fikirler tüm ideolojilerinde sanki *camera obscura*'daymış gibi baş aşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelere gözün ağtabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olgu da insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir."²⁸

Yanlış bilinç, insanların buldukları koşullar altında edindikleri ve doğru sandıkları bilinçtir. Dolayısıyla yanlış bilinç düşünsel düzeydeki bir yanılısama değil, yanlış olarak yaşanan maddi dünyanın doğru olarak yaşanıldığının zannedildiği bir yanılısamadır. Serpil Sancar Üşür, Marx'ın terminolojisinde, bir toplumsal düşüncenin ideoloji olabilmesi için insanların maddi yaşamları içinde şekillenmesi ve o düşüncenin çelişkileri gizleyen bir nitelik kazanması gerektiğini belirtmektedir.²⁹ İdeolojiyi alt yapı içinde oluşan ve gerçekleri gizleyen bir yanılısama olarak ele alan Marx, alt yapıda yapılacak bir değişikliğin ideolojiye de yansıtacağını belirtmekte ve bu tartışmaları ekonomi politik kapsamında ele almaktadır.

Marxizm içinde süregelen tartışmalar, Marx'ın üst yapıya yeterli önemi vermediği yönündedir. Hatta alt yapı ile sınırlanan tartışmaların ideoloji düşüncesinin gelişimini geciktirdiği ileri sürülmektedir. Gramsci'nin ideoloji tartışmalarının yönünü değiştiren düşünceleri, Marxist düşünce açısından bir ilerleme olmanın yanı sıra değişen dünyanın ideoloji kavramına getirdiği yeni tanımların habercisidir. Şimdi Gramsci'nin özellikle üst yapıda oluşturulduğunu iddia ettiği ideoloji düşüncesine geçebiliriz.

Gramsci'nin İktidar Anlayışı

Marxist teorinin geliştirilmesi bağlamında yine Marxist bir düşünür olan Gramsci, önemli bir rol oynamaktadır. Gramsci, gerek Marxist teorinin gelişimine katkı

²⁸ Marx-Engels, s. 45.

²⁹ Üşür, s. 20.

olarak ekonomik determinizme kültür boyutunu ilave ederek gerekse kapitalizmin geldiği son aşamada politik, ekonomik ve sosyal dönüşümleri analiz ederek, toplumsal yapıya farklı ve yeni bir gözle bakmayı denemiştir. Dolayısıyla bu analizler hem Marxist teorideki ilerlemelerle hem de inceleme birimlerini zenginleştirmeyle sonuçlanmıştır. Gramsci'nin iktidar anlayışında ideoloji ve sivil toplum kavramları önemli yer tutmaktadır. Gramsci ideolojiyi sadece alt yapıda beliren bir öge olmaktan çıkarmış; aydın, kültür, tarihsel blok kavramlarıyla üst yapı unsurlarının önemine işaret etmiş, toplumsal alanın bu unsurlarla biçimlendirildiğini ifade etmiştir.³⁰

Gramsci'yi ideoloji sorunsalına götüren neden yıkılma beklentisine karşın kapitalizmin daha da güçlenmesinin yarattığı teorik sorunsaldır. Gramsci bu gelişmeyi, kapitalizmin kendini yeniden var eden politik, kültürel ve ideolojik dönüştürücü faktörleri barındırması ile açıklamaktadır. Gramsci'ye göre tartışılması gereken nokta kapitalizmin açık bir şiddet ve zorbalık olmadan kitleleri yönetme becerisini nasıl gösterebildiğidir. Kapitalizm salt bir ekonomik sistem olarak değil, toplumsal bir sistem olarak ele alınmalı ve onun krize girmesini engelleyen veya devamına olanak sağlayan unsurları ideoloji alanında aranmalıdır. Kapitalizm, sistemini ayakta tutacak mekanizmalar üretmekte ve bu mekanizmalar politik ve ideolojik unsurlar olmaktadır. Bu da egemen ideolojinin yani hegemonyanın oluşması demektir. Gramsci'nin geliştirdiği kuramın temel eksenini, sivil toplum ve devlet ilişkisini 'tarihsel blok' kavramı ile hegemonyaya bağlaması oluşturmaktadır. Devletin, zora ve siyasal egemenliğe dayandığını belirten Gramsci, sivil toplumun ise onaya dayandığını ve onay mekanizmaları ürettiğini ifade eder. Gramsci'ye göre, asıl sorun buradadır ve bu alanda nasıl bir onay mekanizmasının olduğu ve bunun ne şekilde üretildiğidir. Gramsci, bu üretimin, ideoloji tarafından gerçekleştirildiğini ve ideolojinin, sivil toplumda hegemonya sayesinde oluştuğunu iddia eder.³¹

Gramsci'ye göre ideoloji, toplum üzerinde kurulacak olan hegemonyanın bir bakıma teorize edilmesidir. Gramsci'nin ideoloji hakkındaki görüşleri şunlardır: "Tarihsel bakımdan zorunlu ideolojiler olarak 'psikolojik' bir yeterlilik olan bir

³⁰ Gramsci'nin Marxist düşünceye etkileri konusunda bkz. Franco Lombardi, *Antonio Gramsci'nin Marksist Pedagojisi*, (Çev. Sibel Özbudun-Başak Ekmen), Ütopya Yayınevi, Ankara 2000.

³¹ Gramsci'nin iktidar, siyaset ve ideoloji konularındaki fikirleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Stuart Hall vd., *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*, (Çev. Sadun Emrealp), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985.

geçerlilikleri vardır ideolojilerin, insan yığınlarını 'örgütlerler', insanların devirdikleri, durumlarının bilincine vardıkları, savaşım verdikleri vb. alanı oluştururlar onlar."³²

Gramsci, ideoloji kavramını 'tarihsel blok' ekseninde anlamaya gayret eder. Tarihsel bloğu ideolojinin yani üst yapının organik bütünlüğü olarak görür ve alt yapı-üst yapı arasındaki ilişkide, alt yapıyı, toplumsal güçler ve üretim ilişkileri temelinde kavrar. Politik üst yapıyı ideoloji olarak adlandırır. Gramsci'ye göre, ideolojilerin bu işlevleri yerine getirdiği yerlerin başında politik alan gelmektedir. Bu alanda egemenliğin kodlandığını belirten Gramsci, devletin, hükümet egemenliğini burada uyguladığını, böylece zorlama eyleminin de burada belirdiğini ifade eder. İdeoloji, Gramsci'nin düşüncesinde üst yapı ögesi olarak anlam kazansa da Gramsci, ideolojinin toplumsal, somut, maddi ilişkiler içinde oluştuğunu söylemekle Marxist düşüncüyü temel referans almaktadır. Bu toplumsal şartlar değiştiğinde, yeni ilişki kalıpları, yeni fikirler belirecektir.

Gramsci ideolojiyi, kavramın varlık bulduğu sivil toplum ve devlet bağıntıları içinde ele almaktadır. Bu nedenle Gramsci'nin ideoloji konusundaki görüşlerini sivil toplum ve devletten bağımsız düşünemeyiz. Gramsci'ye göre devlet ve sivil toplum, aynı tözün iki görünümüdür. Dolayısıyla Gramsci, ideolojinin varlık bulduğu ve ilişkili olduğu sivil toplum ve devletle olan bağının, görünürde olanla sınırlı olmadığını düşünmektedir. Gramsci, ideolojinin en yoğun üretildiği yerlerden biri olarak sivil toplumu gösterir. Kürşat Bumin, Marx'ın asıl vurguyu devletin politik alanına yönelttiğini ve bu alanı da sınıf savaşımının olduğu yer olarak tanımladığını (bu savaşımın temelinde ekonomik talep farklılıkları, ekonomik çıkar, üretim biçimi ve ilişkileri yatmaktadır) belirtmektedir. Gramsci'nin ise vurguyu sivil topluma kaydardığını ve sivil toplumu devletin bir parçası ve kültürel yanı ile önemli bir parçası olarak gördüğünü belirtmektedir.³³ Gramsci'ye göre ideoloji, üst yapısal bir öge olarak, üretim süreçlerinin şekillenmesinde, işlevsel olan ve alt yapı-üst yapı uyumunu sağlayan temel toplumsal pratik olarak sivil toplum alanında oluşturulur.³⁴ Sivil toplumun sosyal sistemdeki etkisinin anlaşılması, sadece ekonomik bağlamın dışında kültürel kodlarla olan ilişkisi dahilinde ele alınmasıyla kavranabilir.

³² Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri-Seçmeler*, (Çev. Kenan Somer), Onur Yayınları, İstanbul 1986, s. 253-254.

³³ Kürşat Bumin, *Batıda Devlet ve Çocuk*, Alan Yayınları, İstanbul 1983, s. 89.

³⁴ Üşür, s. 30.

İktidarlar, sadece alt yapı üstünlüğünün avantajları sayesinde ideoloji üretmemekte; ideoloji toplumsal kodların içine girerek kültürel bir form olmaktadır. Sivil toplum, bir ara uğraktır ve bu uğraktan, Gramsci'ye göre, yapıyı değiştirebileceğiniz imkanlar vardır. Sivil toplum kendiliğinden bir süreç değil; devlet ve iktidar arasında yapısal bağları olan ve bu alanlar ile toplum arasında politik bütünlüğü sağlayan yerdir. Gramsci, sivil toplumu, yönetici sınıf ideolojisinin konumlandığı ve egemen sınıfın iktidarının bu yolla yeniden üretildiği yer olarak tanımlar. Yönetici sınıf ideolojileri olarak ekonomi, hukuk, bilim, din, felsefe ve folkloru gören Gramsci'ye göre: “sivil toplum iktidar ve devlet arasında çok kritik noktaları barındırır ve bu noktalar gerek yönetimin gerek toplumun dahil olduğu alanlarda ideolojiye dönüşebilen unsurlarla doludur. Sivil toplum ('maddi yaşam koşulları' ya da kapitalist rejimde, 'özel' üretim sistemi, 'özel' hegemonya aygıtı) ile politik toplum arasındaki ilişkiler, devletin 'politik toplum ile sivil toplum arasındaki denge' olarak tanımlanması uyarınca kavranmalıdır.”³⁵

Gramsci, sivil toplumun iktidarın politik alanda oluşturduğu politik yapılanmanın işlem gördüğü yer olduğunu iddia eder ve bu açıdan, sivil toplumun politikleştiğini ve iktidarın ideolojik kurgularının taşındığı ve çeşitli araçlarla toplumun en ücra köşelerine ulaştırıldığı yer olduğunu belirtir. Sinan Özbek, Gramsci'nin basın, okul, kütüphaneler ve mimariyi ideolojinin uzantıları olarak saydığını belirtir. Basın, kamuoyunu yönlendirmede; okul, kitleleri yönlendirmede; mimari (cadde isimleri vb.) de ideolojinin mekanlaşmasına katkıda bulunarak ideolojik görevler üstlenirler.³⁶ Devletin sivil toplumu oluşturan hegemonik aygıtları, bütün eğitim kurumlarından, basına, sendikalara, kiliseye kadar uzanmaktadır. Görüldüğü gibi, toplumsal yapıdaki birçok kurum, örgütlenmeler, kuruluşlar ideolojinin taşıyıcılığını yapmakta ve iktidarın kontrolünde olmaktadır. Gramsci, egemen grubun toplumsal yapıyı değiştirmesi sırasında, sivil topluma başvurduğunu ifade eder. Gramsci, egemen grubun sivil toplum aracılığıyla moral, kültürel ve entelektüel yönetimi inşa ettiğini, egemenliklerini kabul ettirmeyi olanaklı kılan zihinsel ortam yarattıklarını belirtir. Gramsci, devletin yalnızca baskı uygulayarak egemenliğini devam ettirmediğini, aynı zamanda politik alanda ideoloji ürettiğini ifade etmiştir.

³⁵ Gramsci, s. 101.

³⁶ Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, Bulut Yayınları, İstanbul 2000, s. 130.

Althusser'in İktidar Anlayışı

Althusser'in iktidar anlayışında 'ideoloji' temel kavramdır ve o devletin ürettiği ideolojileri bir aygıt yardımıyla yaydığını ileri sürmüştür. Althusser, ideolojiyi, gerçekte kurulan ilişki olarak anlamlandırır. Althusser, kavramların insanların ideolojik olarak biçimlenmesinde olduğu gibi somut ideolojik bir form haline geldiğini savunur. Althusser, kavramların gücünü, fikirleri ideolojiye dönüştürmek ve bu sayede somutlaşarak somutu biçimlendirmek olarak görür ve bu anlamda felsefeyi de ideolojileştirir. "İdeoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkileri temsil eder".³⁷

Althusser, ideolojiyi, bir kurgu, bilinç düzeyinde kurulmuş bir yapı olarak tanımlar. İdeoloji, gerçeğin formüle edilmiş hali olarak, bir anlamda, gerçeğin algılanış biçimidir ve "varoluşu maddidir".³⁸ Althusser'e göre, ideoloji, toplumsal pratikte, bireysel davranışlarda, değer ve normlarda ve de düşüncede somutlaşan, biz onun farkında olsak da olmasak da yaşayan ve toplumsal kurumlarda kendine yer edinen, kendini yaşamın içine sokan ve onunla büyüyen bir şeydir; çünkü, ideoloji, düşünceden ibadete, yasalardan göreneklere kadar bizlerle iç içedir. Althusser ideolojiyi bütünüyle uzağımızda, dışımızda bir şey olarak aramak yerine, kendisini davranışlarda gösteren "maddî" şeyler olarak ele alır. Marx'ta, üretim ilişkilerinin yeniden üretimi temelinde, ekonomik alanda somuta yükselen ideoloji, Althusser'de kendini, bir aygıtta ifadelendiren pratikler olarak sunar. Bir birey, dini düşüncelerine uygun ibadetini gerçekleştiriyorsa, kilise ayinlerini yapıyorsa, adaletle inanıyorsa, kurallara uyma davranışlarını gerçekleştirir. Okulda dersler, partide toplantılar kendini bir aygıtta gösteren ideolojilerdir.³⁹ Her birey, ideoloji içinde var olur. İdeoloji içinde olmak, öznelere önüne geçilmez kaderi gibidir. İdeoloji bireyleri somut öznelere dönüştürür.⁴⁰ Bu da, ideolojinin, özneyi daha var olmadan önce hapsetmesi ve dünyadaki konumunu saptaması anlamına gelir. "İdeolojilerin varoluşu ile bireylerin öznelere olarak çağrılmaları ve adlandırılmaları bir ve aynı şeydir."⁴¹ Althusser'e göre, ideoloji öznelere çağırılmakta ve onlara milli, dini, etnik vb. aidiyetler yüklemekte, zamanla da bunları

³⁷ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. Yusuf Alp- Mahmut Özışık), İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 51.

³⁸ Althusser, s. 55.

³⁹ Althusser, s. 56-58.

⁴⁰ Özbek, s. 152-154.

⁴¹ Althusser, s. 64.

maddi eylemlerle, ritüellerle bütünleştirmektedir. Gramsci ve Althusser, ideolojinin, bir araç olarak görülebileceğini ve devletin bu araçları rahatlıkla kullanabileceğini ifade eder.

Althusser'e göre Gramsci, devleti sadece baskı aygıtı olarak görmemiş, devletin sahip olduğu kilise, okul, sendika gibi sivil toplum öğeleriyle varlığını sürdürdüğünü ortaya çıkarmıştır. Althusser, Gramsci'ye ek olarak, bu düşüncenin, sistemli bir açıklamasına girişerek devlet iktidarının yanına devletin sahip olduğu ideolojik aygıtları da eklemektedir.⁴² Althusser, devlet teorisini(kavramını) ele alırken, devletin betimleyici yanlarıyla, teknik yanları arasındaki ayrımı ortaya koyar. Yani devlet, onu betimleyen öğelerin bir yansımasıdır; fakat, aynı zamanda ondan başka bir şeydir. Yani devlet, siyasal iktidarın ulaşmak istediği bir hedef olarak, iktidar alanıdır. Devlet, ancak ideolojik aygıtlar aracılığıyla varlığını sürdürebilir. Althusser, devletin ideolojik aygıtlarla kalıcılaştığını, devletin devlet olmak bakımından daha politik bir izlenim yarattığını, fakat ideolojik aygıtlarla toplumsallaşarak, toplumla bir bağ kurduğunu belirtir. Althusser, ideolojinin, bu açıdan ideolojik aygıtlarla verildiğini ve sivil topluma denk düşen ideolojik aygıtların iktidarın fikirlerinin aranacağı yer olduğunu belirtir. İktidarı, sadece, devletle sınırlı tutmak aldatıcıdır; çünkü devlet ideolojik aygıtlarıyla kurum ve beyinlere doğru çoktan yol almıştır. Althusser'de iktidar bu bakımdan, daha mikro alanlarda da aranması gereken bir konudur.

Althusser de Gramsci gibi, devletin, ideoloji ve ideolojik aygıtlar ürettiğini ileri sürer. Gramsci'nin 'sivil toplum' olarak adlandırdığı aygıt, Althusser'de '*devletin ideolojik aygıtı*'dır. Althusser'de devletin ideolojik aygıtları olarak din; değişik özel ve devlet okulları sisteminden oluşan öğretim; hukuk; başta partiler olmak üzere, siyaset; sendika; basın, radyo ve televizyondan oluşan haberleşme; edebiyat, güzel sanatlar ve sporu kapsayan kültür göze çarpmaktadır. Althusser'e göre bu aygıtlarda, temel ağırlık merkezi, ideolojilerdir ve ideolojilerin öncelikli hedefi, uygun yöntemlerle disipline etmektir. Althusser ayrıca ideolojik aygıtlar ile baskı aygıtları arasında ilişki olduğunu ifade eder. Devletin ideolojik aygıtlarının toplumun çeşitli alanlarına yayılsalar bile, yönetici sınıfın ideolojileri altında birleştiklerini dile getirir. Althusser, devletin birçok ideolojik aygıtı sahip olduğunu ve bunların özel alanlarda yer aldığını ifade eder.⁴³

⁴² Althusser, s. 33.

⁴³ Althusser, s. 34-36.

Toplumsal özneler, söylem tarafından belirlenmekte ve üretilen söylemler hakim sınıfın çıkarları doğrultusunda oluşturulmaktadır. İdeoloji konusunda geline nokta, toplumsal gerçeklikle öznenin bu gerçekliğe dair bilinci arasındaki ilişkinin açıklanmasına dayanmaktadır. Yani gerçekliğin bilinçteki izdüşümünün yansıması olarak görülen ideoloji düşüncesi, yerini anlamlandırma, simgeleme vb. söylem alanına bırakmıştır. Özellikle, dilbilim ve psikanalizde meydana gelen gelişmeler, ideolojinin dil yoluyla anlam ürettiği ve bu yolla işlediği yönündeki görüşlerin kabul gördüğü bir anlayışa doğru evrilmektedir. Toplumsal pratiklerin dilsel pratikler içinde ele alınması, simge-anlam yoluyla düşüncelerin oluşturulduğu anlayışıyla ideolojinin bu alanlar içinde çözümlemesi anlayışı ağırlık kazanmaktadır. Bu anlayış post-yapısalcı ve eleştirel teori içinde de yer bulmaktadır.⁴⁴ İdeolojinin söylemsellik içinde işlenmesi ve söylemin bir ideoloji olarak gerçeklik yaratması, onun iktidarın başvurduğu dönüştürücü bir güç olmasına yol açmıştır. Söylem, bir metindir ve bu metin, yaşamın her alanında ve anında karşılaşılabileceğimiz söz, değer, dil, davranış ve ritüellerdir. Dolayısıyla, iktidar-dil ilişkisi, söylemin nasıl kodlanıp verildiğini ve hangi kanallarla özneye ulaştığını gösteren önemli bir uğraktır. Bu konuda, özellikle Gramsci ve Althusser'in, ideolojik öznelerin devletin ideolojik aygıtları tarafından biçimlendirildiği görüşü, önemli veriler sağlamaktadır. Şimdi de makro bakıştan mikro alanlara doğru ilerleyen iktidar çözümlemelerinde Foucault'nun önemle vurguladığı iktidar-bilgi ilişkisine yer verelim.

Foucault'nun İktidar Anlayışı

Marx, iktidarı sınıf ilişkilerinde; Weber, geleneksel, karizmatik ve bürokratik kurumlarda gösterirken, Foucault ise onu hayatın günlük rutini içinde göstermeyi amaçlar. İktidarı gündelik toplumsal ilişkilerde somutlaştırır. Ona göre her insani ilişki bir sosyal ilişki, her sosyal ilişki bir iktidar ilişkisidir. Foucault çalışmalarına özneyi çözümlemek amacı ile başlamıştır ancak iktidarın öznenin şekillenmesinde ana öge olduğunu görünce, arkeolojik ve geneolojik yöntemle iktidar kavramı üzerinde çalışmıştır. "Hedefim, iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin

⁴⁴ Üşür, s. 73.

temellerini atmak da değildi. Tam tersine amacım, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır.”⁴⁵

Foucault'nun “*iktidar*” anlayışı, devlet merkezli teorik bir sorun değildir; aksine bilgi ve iktidar ilişkileri içerisinde inşa edilen özneyi açıklamaya yönelik bir bütündür. Foucault “İktidarın işleyişinden söz ettiğimde yalnızca devlet aygıtı sorununa, yönetici sınıf, hegemonik kastlar sorununa gönderme yapıyor değilim, bireylerin gündelik davranışlarında, bedenlerine varıncaya kadar üzerlerinde işleyen giderek daha da incelen, tüm mikroskobik iktidarlar dizisine gönderme yapıyorum”⁴⁶ der. Foucault kralların, generallerin, kurumların tarihinden ziyade genel ve incelikli stratejileri ile iktidarı ortaya koyar, iktidarın mekanizmalarını açığa çıkarır. Geleneksel model, iktidarı yasa, yasaklama ve itaat sistemi olan hükümlanlık alanı olarak görür. Oysa Foucault'un tanımladığı iktidar “Modern dönemle birlikte insanın yaşamasına, çalışmasına ve konuşmasına ilişkin kurumların (hastane, hapisane, fabrika, okul) ve söylemlerin (tıp, hukuk, ekonomi, eğitim..) birlikte ortaya çıkardıkları bilginin benin bireyselleşmesini gerçekleştirmek amacıyla kullanılmasının doğurduğu bir dış iktidardır.”⁴⁷

Foucault'un iktidar kavramı, güç ilişkileri çokluğudur; geleneksel iktidar kavrayışındaki gibi hükümdarın kişiliğinde somutlaşan, hükümdarlığı ele geçirmekle alınan bir iktidar yoktur. İktidar, öznelerin bedenlerinde varolan, görünmez, sınırsız hareket kabiliyetine sahip bir eylem ve ilişki biçimidir. Bilgi alanı kavramlar, teoriler, hakikatler üretir, iktidar alanı ise belli normlar ve kurallar içerir. Bilgiyi üreten ve kullanan özne, iktidar ilişkilerinin de öznesidir, kendisi ve diğerleri ile ilişkiyi belli bir etik çerçevesinde kurar. Bilgi ve iktidar karşılıklı etkileşim içinde birbirini üreterek ve çoğaltarak toplumsal yapının iskeletini oluşturur; ardından bireylerin kimliklerinin nasıl inşa edileceğini şekillendirerek iskeletin içini doldurur. Foucault'ya göre, “bir önermenin doğruluk değeri tamamen o önermenin toplumsal işlevi ile ilgili bir mesele, gözetdiği iktidar çıkarlarının bir yansımasıdır... Dile getirilen şey tamamen dile getirilme koşullarına indirgenebilir; asıl mesele ne söylendiği değil, kimin kime ne amaçla söylediğidir.”⁴⁸

⁴⁵ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 57-58.

⁴⁶ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, s. 48.

⁴⁷ Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 9.

⁴⁸ Terry Eagleton, *İdeoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 161.

Foucault'nun iktidar kavramını anlamak için tarihsel olayları nasıl ele aldığına bakılması gerekir. O'nun bilgi, iktidar ve etik kavramlarını açığa çıkarırken yaptığı arkeolojik ve geneolojik çözümler, O'nu diğer araştırmacılardan ayırır. Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi Foucault'nun arkeolojik çözümleridir. Öte yandan Cinselliğin Tarihi, Haspishanenin Doğuşu adlı eserleri ağırlıklı olarak geneolojik yaklaşımın örneğidir. Foucault arkeolojik ve geneolojik çözümlerini sonucunda bize iktidara dair tek bir vücut, bir sistem sunmaz, bunun yerine hareketli, bilgi ile dokunan bir iktidar görüntüsü sunar.

Gerçekleşen iktidar eylemi başkalarının üzerinde bir eylem değil, “mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir.”⁴⁹ Bu alanda iktidar ilişkisinin gerçekleşebilmesi, üzerinde işleyebileceği alternatif eylemlere bağlıdır; yani iktidar ilişkisi var olabilmek için özgür olan, iktidarı şekillendirme kapasitesine ve direnme hakkına sahip olan bireye, tebaya ihtiyaç duyar. “İktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca onlar özgür oldukları sürece uygulanır.”⁵⁰ Foucault'nun çözümlendiği iktidar ilişkisi, bireylerin üzerinde ve onlardan üstün bir güce dayanan hegemonik ilişkilerden farklıdır. Foucault “eğer direniş olmasaydı iktidar ilişkileri olmazdı. Çünkü her şey basitçe bir itaat sorunu olurdu. Birey istediği şeyi yapamaz durumda olduğu andan itibaren iktidar ilişkilerini kullanmak zorundadır.”⁵¹ der.

Foucault feodalite veya monarkın egemenliği altında yaşayanlarda ‘bireyselleşmenin’ monarkın kimliğinde somutlaştığını gösterir. Bu yönetim biçimlerinde suç kutsal olana saygısızlık olarak algılanmakta, ceza ise bireyi ıslah etme amacına yönelik değil, kutsal olanın saygısını geri kazandırmaya yöneliktir. “Genelde feodal dizgelerde sanıldığı gibi tersine iktidar gelişimi güzel ve gevşek olmaya eğilimlidir. Oysa modern toplumlarda cezalandırma araçları, yaygın kişisel olmayan bir gözetleme dizgesi yardımıyla bireyin psikolojisine gittikçe artan bir ölçüde dikkat sarfeden bir ıslah etme tasarımının parçası haline gelmiştir. Böylece suçu işlemekten çok suça niyet etmek artık temel suçluluk ölçütü olmuştur... Monarşi iktidarının tersine, disiplinci iktidarda her koyun kendi bacağından asılır görüşü doğrultusunda içselleştirilen bir gözetleme dizgesi söz konusudur. İktidar böylece sürekli olarak olabilecek en az

⁴⁹ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 74.

⁵⁰ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 75.

⁵¹ Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 283.

maliyetle uygulamaya konur.”⁵² Foucault’nun iktidarın varlığının özgür bireylere bağlı olduğunu ortaya koyması ile, iktidarı disipline edici iktidar olarak tanımlaması çelişkili değildir. Foucault iktidarın bireyleri disipline etmeye çalıştığını ileri sürer, öznelere iktidarın isteklerine göre mutlak anlamda disipline olduğunu değil.

Foucault için her ilişki bir iktidar türüdür: “devlet iktidarının diğer iktidar biçimlerinden türediğini söylemeye kadar varmasak da, en azından bu iktidarlara dayandığı, devlet iktidarının var olmasını sağlayan onlar olduğu söylenebilir. İki cins arasında, yetişkinlerle çocuklar arasında, ailede, işyerlerinde, hastalarla sağlıklılar arasında, normallerle anormaller arasında var olan iktidar ilişkilerinin bütünü devlet iktidarından kaynaklandığı nasıl söylenebilir? Devlet iktidarı değiştirilmek isteniyorsa, toplum içinde işleyen çeşitli iktidar ilişkileri de değiştirilmelidir.”⁵³

Foucault, söylemin soy kütüğünü ortaya koymaya ve bilgi iktidar ilişkisini üzerinde pek durulmayan alanlarda yakalamaya çalışmakta, bilgi ve iktidarın birlikteliğini gözler önüne sermektedir. Foucault sıra dışı olanlara, göz ardı edilenlere, akıl dışı olanlara ilgi gösterir. Soy kütüksel inceleme denilen bu yöntem, önemli kişi ve olaylara hikaye şeklinde yaklaşan bütünlükçü klasik tarihin aksine tek tek olaylarla, dönemlerle ilgilenir. İktidarın konumlandığı yerlerin farklılaşması (egemenlik ilişkisine dönüşmesi), kendini yeni birlikteliklerle sunması ve göstermesinden ötürü, Foucault iktidar çözümlemesinde, mikro alanlardan hareket edilmesini önerir. Çünkü, klasik iktidar kuramlarının daha çok siyasal olarak okuduğu iktidar alanlarını incelemek Foucault’ya göre yeni dünyanın gizli ve parçalanmış iktidarlarına ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Foucault’ya göre “... iktidar, elbette kalıcı yapılara dayanan bir dağınık imkanlar alanına kaydolmuş olsa bile yalnızca edimde vardır”.⁵⁴

Foucault, bilginin kurgulanmasında, “masumane” niyetlerin olmadığına dikkat çeker ve dilin bilgi-iktidar ilişkisinde önemli bir yer teşkil ettiğini düşünür. Bilgiyi “kendisi yoluyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel uygulamanın içinde kendisinden bahsedilebilen şey olarak” tanımlayan Foucault, bilginin mutlaka bir söylemsel uygulama içinde yer aldığını belirtir.⁵⁵ İktidar, her şeyden önce, bilgidir. Daha sonra,

⁵² Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004, s. 102.

⁵³ Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 248.

⁵⁴ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 73.

⁵⁵ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), Birey Yayınları, İstanbul 1999, s. 233.

bilgi aracılığıyla deli, hasta veya çocukların davranışlarını yönlendirmede kullanılan iktidardır.

Foucault'ya göre iktidar, üretim ilişkilerinin çok derinine yerleşmiştir. Benzer biçimde bilgi ve iktidarın da kökleri çok derindir. İdeolojilerin bilimsellikten ayrı olamayacağını⁵⁶ belirten Foucault, bu açıdan ideolojinin, iktidarın kökleşmiş ilişkilerinde ve bilimsel söylemlerinde kavranabileceğine işaret eder. Dolayısıyla ideoloji iktidar dolayımında kavranır. Foucault siyasal iktidarın, “ideoloji üzerinde, kişilerin bilinci üzerinde etkide bulunmadan önce çok daha fiziksel olarak bedenleri üzerinde” işlediğini belirtip “kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekansal dağılımlarının, yerleşme kipliklerinin dayatılma tarzı; insanların bu fiziksel, uzamsal dağılımı, bence siyasi bir beden teknolojisine aittir” diye devam eder.⁵⁷

Foucault'ya göre ideoloji, iktidar dahilinde ele alınmalıdır; çünkü, ideoloji, kendisi üzerine değer yargısı yükleyebileceğimiz bir şey olmaktan öte, bizzat hakikattir ve hakikat de iktidar ile iç içedir. Foucault bu noktada Althusser'in iktidarın söylem yoluyla kurulduğu ve bireyleri ideolojik özne haline dönüştürdüğü düşüncesine yaklaşmaktadır.⁵⁸ Bilgi-iktidar ilişkisinin bu denli kaynaşması, ideoloji tahlilinde hakikati ve iktidarı iyi analiz etmemizi gerektirir. Foucault'nun önerisi; iktidarı, davranışlar etrafında çözümlememiz gerektiğidir. Foucault'ya göre iktidar, kalıcıdır ve iktidarı incelerken, öncelikli amacımız; iktidarın hangi davranışlar içinde görülebileceğini ortaya koymak olmalıdır. İktidar, toplumsal ilişkilere içkindir ve iktidar içsel bir formdur. İktidar, bilgi sayesinde var olur ve bu ilişki, yerel düzeyde üretilir. İktidar, bir hücre ağı gibi okul, hastane, aile gibi mikro alanlarda işleyen bir yapıya sahiptir.⁵⁹

Foucault'ya göre, modern yaşamda, bireyler üzerinde gözetim uygulanmakta, bireyler kontrol altında tutulmaktadırlar. İnsanın, bedeni başta olmak üzere, akli kontrol altına alınmaktadır. İktidar, koyduğu kuralları, daha toplumsalı yeni yeni tanıyan bir kişinin beynine, sosyalleştirirken, okulda eğitirken, hukuk ve trafik kurallarını, davranış kalıplarını öğretirken kazımakta, dil-iktidar ilişkisi yoluyla iktidar tekrar üretilip

⁵⁶ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 237.

⁵⁷ Michel Foucault, *Büyük Kaputlma*, (Çev. Işık Ergüden- Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 146.

⁵⁸ Üşür, s. 106.

⁵⁹ Cem Deveci, “Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılmazlığı”, *Doğu-Batı Dergisi*, 3 (9), (Kasım 1999), s. 33; Ferda Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, *Varlık Dergisi*, 1111, (Nisan 2000), s. 27.

dağıtılmaktadır. Eğitim kurumunun, bilgi-iktidar ilişkisini tesis etmede önemli rol üstlendiğini vurgulayan Foucault'ya göre: "...bu kurumun mekansal düzeni, kendi içsel yaşamını yönlendiren ayrıntılı düzenlemeleri, orada düzenlenen değişik etkinlikler, tanımlanmış işlevleri, yerleri ve yüzeyleriyle yaşamını o kurumda geçiren ya da orada birbirleriyle karşılaşan çeşitli bireyler; bütün bunlar, bir kapasite-iletişim-iktidar blokunu meydana getirirler".⁶⁰

Foucault, iktidar ve bilgi arasındaki karşılıklı ilişkiyi özellikle vurgular çünkü iktidarın sürekliliği amaca yönelik olarak üretilen, yapılandırılan bilginin sürekliliği ve geçerliliği ile sağlanır. "İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar."⁶¹ İktidar, bireylere kendileriyle ilgili hakikatleri şiddet kullanmaksızın, söylem aracılığı ile dayatır, onu inşa eder. Foucault bu noktada bireyi toplumsal etkileşim sürecinin dışında bir özne olarak kurgulamaz: "bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın etkisi altına aldığı ya da cezalandırdığı çoğul ve atıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek gerekir."⁶² der. Foucault'nun amacı özneye dayatılan hakikatin, çizilen sınır çizgisinin, özne tarafından farkında olunarak, aşılması, sorgulanması ve açığa çıkarılmasını sağlamaktır. Onun amacı belli bir iktidar kurumunu eleştirmek, burjuva, elit veya marjinal bir sınıfa saldırmak değil iktidar biçimini açığa çıkarmaktır. "Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak ona hem kendisinin, hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. *Özne* sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor."⁶³ Sonuç olarak Foucault, günümüz iktidar ilişkilerini açığa çıkarmaya çalışmış ve modern değerlerin, normların çözümlenmesine katkıda bulunmuştur.

İktidar ve ideoloji kavramları, temelinde ekonominin olduğu ilişkilerden hareketle formüle edilmeye başlandığı dönemlerden günümüze kadar köklü değişimlere

⁶⁰ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 71.

⁶¹ Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 35.

⁶² Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 107

⁶³ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 63.

uğramıştır. Marx'ın, ekonomi politiğinde yer verdiği ideoloji düşüncesi, Gramsci'de bir üst yapı kurumu olarak ele alınmış, devletin, kendi iktidarını sürdürmek ve pekiştirmek için kullandığı unsur olarak sivil toplum içinde değerlendirilmiştir. Sistemi dönüştürücü gücü Gramsci tarafından fark edilmiş olan ideoloji düşüncesine, Althusser tarafından yeni bir boyut kazandırılarak, ideoloji, devletin sahip olduğu aygıtlarla ilişkilendirilmiştir. Althusser'in, özellikle eğitim ve din kurumlarının, ideoloji üreten kurumlar olduğunu ileri sürmesi, iktidarın söylem yoluyla bireylere bir dünya görüşü dayattığını ortaya koymuştur. Foucault'nun, bilginin aynı zamanda iktidar olduğu, yani iktidarın bilgi aracılığıyla varlık kazandığı yönündeki düşüncesi, bilgiye ideolojik bir kimlik kazandırmış ve iktidarın bireyleri, söylem yoluyla biçimlendirdiği görüşü ağırlık kazanmıştır.

C. Meşruluk Kavramı ve İktidarın Meşruluğu

Kendisine bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici veya uygulayıcı gücünü bir değer ya da kritere bağlı kılmayan siyasi iktidar tipi düşünmek pek mümkün değildir. Siyasi iktidarın, gerek toplumdan farklılaşarak kutsallaştığı ya da kurumsallaştığı sosyal yapılanma türlerinde, gerekse bir bütün olarak toplumun elinde kaldığı sosyal yapılanma türlerinde, bir ilkeye ya da kanuna gönderme yapılmadan kullanılması mümkün değildir. Toplum, ister kendi kendisini yönetiyor olsun (demokrasi), ister kendisinden farklılaşmış bir odak tarafından yönetiliyor olsun, her durumda, yönetici güç, toplumu ne adına yönettiğini söylemek, dolayısıyla “meşrulaşmak” zorundadır.⁶⁴

Modern siyaset teorisinin kuşkusuz problemleri kavramlarından birisi de meşruiyettir. Aslında bu problem, siyaset teorisinin çözümlenmeye çalıştığı çok daha kapsamlı ve bir o kadar da çetrefil diğer bir sorundan kaynaklanmaktadır. Bu da bireyin kendini belirlemesi anlamında moral otonomi ile meşru devlet otoritesi arasındaki uyumsuzluk sorunudur.⁶⁵ Birey, siyasi otoritenin egemenliği altında yaşarken, otoritenin sosyal düzenin devamı için gerekli olduğuna inanmak durumundadır. Bu inancı sağlayacak olan da kuşkusuz siyasi iktidarın “yönetme” konusundaki haklılığının yönetilenlerce kabulüdür.

⁶⁴ Cemal Bali Akal, *Yasa ve Kılıç*, Engin Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 9.

⁶⁵ Zühtü Arslan, *Anayasa Teorisi*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2005, s. 43.

Meşruluk problemi, tarihî süreç içerisinde daha çok yönetici gücün dayanaklarının değerlendirilmesi bakımından önem arz etmiştir. Bununla birlikte, meşruluk kavramı, sadece yönetenlerin etkinliğiyle sınırlı olmayıp, daha kapsamlı şekilde, hukukla da bağlantılıdır. Meşruluk, geçerli sebeplere dayanılarak gerçekleştirilmiş olumlu ya da olumsuz bir tavrın yerindeliğini benimsenebilir bir şekilde göstermek amacı taşır. Bir başka ifadeyle meşruluk kavramı “haklı olmak” iddiasını içermektedir. Konuya kavramsal bağlamda yaklaşırsak, en dar anlamıyla meşruluk kavramı, bir işlemin veya olayın olumlu nitelikteki bir hukuk normuna uygun olmasıdır. Pozitivist bir anlayışı ifade eden bu yaklaşım, kavramın içeriğinin tüm yönlerini ortaya koymaktan uzaktır. Bu tanımlamayı biraz açtığımızda; meşruiyet kavramı, bir kurum veya kuralın kendisinin üstünde bulunan hukukî ya da etik bir norma uygun olmasını ifade eder. Dolayısıyla söz konusu kurum veya kuralın siyasi ya da ahlaki kudretini kabul ettirdiği çoğunluk tarafından benimsendiğinin yine bu çoğunluk tarafından hissettirilmesi meşruiyeti ifade eder. Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, kavramın hukukîlik ile karıştırılmaması zorunluluğudur.⁶⁶

İktidarın meşruluğu ise her şeyden önce onun, topluluk üyeleri ya da hiç değilse bunların çoğunluğu tarafından, haklı bir iktidar olarak tanınması anlamına gelmektedir. Buna göre bir iktidar, eğer haklılığı konusunda görüş birliği varsa meşru kabul edilecek, aksi takdirde salt bir güç niteliğine bürünecektir. Salt bir güç ise ancak kendisine boyun eğilmesini sağlayabildiği sürece varlığını sürdürebilecektir. Bugüne değin iktidarlar kendi meşruluk temellerine ilişkin olarak gelenekler, yasalar, karizmatik özellikler gibi çeşitli unsurların varlığına işaret etmişlerdir. Şüphesiz bunların gerçekte iktidarlarını aklî bir temele oturtma çabasından ya da aklamadan ibaret olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak işaret edilen unsurlar ve gerekçe ne olursa olsun, iktidarın tek kaynağı ya da kökeni, uygulandığı topluluğun norm ve değerler sisteminde belirlenen meşruluk ölçülerine uygun olması ve bu ölçüler konusunda o toplulukta bir görüş birliğinin bulunmasıdır.⁶⁷

Jean Jacques Rousseau, meseleye ‘genel irade’ kavramıyla bağlantı kurmak suretiyle yaklaşmaktadır. Rousseau’ya göre, insanların toplum halinde yaşarken tıpkı doğal durumdaki gibi özgür olabilmelerinin ve aynı zamanda herkesin özgürlüğünün

⁶⁶ Ender Ethem Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, *GÜHFD*, 1 (2), Prof. Dr. Naci Kınacıoğlu’na Armağan, 1997, s. 121 vd.

⁶⁷ Duverger, s. 132.

siyasi iktidar tarafından güvence altına alınabilmesinin yolu, istisnasız herkesin tüm haklarını topluma devretmesidir. Böylelikle herkes iktidarda pay sahibi olabilecek ve iktidarın kendisine ait olan bir parçasını kullanabilecektir. Buna göre, toplum üyelerinin her biri kendisinde iktidarın birer parçasını taşıdığı için, iktidarın parçalarının bir araya gelmesiyle bireylerin tekil iradeleri birleşerek ortak irade veya genel iradeye dönüşmekte, dolayısıyla iktidar hem itaate hak kazanmakta hem de meşruluğa kavuşmaktadır.⁶⁸ Rousseau'nun tasavvur ettiği yönetim modelinin ve meşruluk anlayışının bir ideali ifade ettiğini belirtmek gerekir. Çünkü ünlü düşünürün bu düşüncelerinin hayata geçirilebileceği zemin, esas itibariyle doğrudan demokrasiye elverişli olabilecek küçük bir şehir devletidir.⁶⁹ Oysa örneğin Abbâsî Devleti gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış ve farklı etnik köken ve inançlara mensup insanlardan oluşan bir devlette Rousseau'nun tezini gerçekleştirmek imkansız olduğu gibi, günümüzün büyük ölçekli devletlerinde de aynı modelin uygulanamayacağı bir gerçektir.

Fizikî zor kullanma gücünü her hangi bir yolla ele geçirmiş olan siyasi iktidarın, salt bu güce dayanarak toplumu yönettiğini söylemek başta belirtilen sorunun çözümü için yeterli olmayacaktır. Çünkü bir siyasi otoritenin sadece zor kullanma gücünü elinde tutarak ya da üstün emretme kudretine veya baskısına dayanarak uzun süre ayakta kalabilmesi mümkün değildir. Bu itibarla, iktidarı ellerinde bulunduranlar, yönetilenleri sadece emretme ve yönetme güçlerine değil, fakat aynı zamanda emretme ve yönetme haklarına da sahip olduklarına inandırmaya çalışmışlardır. Buna göre iktidarın rastgele ele geçirilmeyip, bir hakka dayandığı fikrinin, yönetilenlerce kabul edilmesi ölçüsünde, o iktidar meşru bir iktidar olacaktır ve böyle bir iktidara itaat de yönetilenler için bir görev halini alacaktır.⁷⁰

Aktarılanların ışığında, yöneten-yönetilen ilişkisinin temeli olarak meşruluğun, tarihin akışı içerisinde, yönetenin yönetme konusunda haklılığının yönetilenlerce kabulüne karşılık geldiği söylenebilir. Bu yönüyle meşruluk, Ortaçağ'dan günümüze kadar, haksız yere yönetime el koyma veya elde tutma olgusuna karşı kullanılmış bir kavram olarak belirmiştir. Öte yandan yine tarihî süreç içerisinde, zaman zaman ilahi bir kökenden geldiği iddiasıyla siyasi iktidara meşruluk sağlanmaya çalışılmış; bu yöndeki

⁶⁸ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları, İstanbul 1984, s. 24-26.

⁶⁹ A. Yaşar Sarıbay- S. Seyfi Ögün, *Politikbilim*, Alfa Basım Yayım, İstanbul 1999, s. 32.

⁷⁰ Kapani, s. 67.

meşruluk iddiaları hem iktidarın elde edilmesi ve kullanılmasına yönelik olarak iktidar sahipleri, hem de muhalifler tarafından dile getirilebilmiştir.⁷¹

Toplumsal (Sosyo-Politik) Açıdan Meşruluk

Meşruiyet, öncelikle siyasi iktidarın varlık sebebinin yönetilenler için kabul edilebilir bir anlama kavuşturulmasına ve bu doğrultuda halkın (veya tebaanın) rızasına ve onayına dayandırılmasına işaret etmektedir. Buna göre iktidarın tüm emredici ve düzenleyici tasarruflarının toplumca kabul edilmesi ve uyulmasının tek dayanağı meşruiyet olarak belirmektedir. Buradan hareketle siyaset, devlet, iktidar ve egemenliğin söz konusu olduğu her alanın meşruiyet kavramıyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bazı yazarlar meşruiyetin bu anlamda birey-toplum-siyasi iktidar arasındaki ilişkilerin üzerine tesis edildiği ilkeleri, kuralları ve değerleri gösterdiğini ve bu bağlamda hem toplumun hem de siyasi iktidarın bağlı kaldığı bir ‘üst sözleşme’ niteliğinde olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu sözleşme, yöneten ve yönetilenlerin karşılıklı rızaya dayalı olarak var olmalarını ve iktidar ilişkisinin sürekliliğini sağlamaktadır.⁷²

İnsan psikolojisinde; ‘gerçekleştirilen bir eylem ya da davranışın, toplum tarafından da haklı bulunabilecek bir gerekçeye dayandırılması zorunluluğu’ olarak tanımlanan ‘savunma mekanizmaları’ esas itibarıyla siyasi iktidarlar için de geçerlidir. Siyasi iktidarlar da kendilerini topluma kabul ettirecekleri haklı gerekçelere sığınmaksızın var olamazlar. Buna bağlı olarak, karar ve tasarruflarının toplum tarafından benimsenen amaçlara uygun olduklarını ileri sürerler. Bu şekilde, haklılıklarına daima sağlam bir dayanak bulmaya çalışacaklardır. Çünkü yönetim sürecinde iktidarların toplum tarafından ortak kriter olarak kabul gören herhangi bir ‘kanun’a ya da ‘değer’e göndermede bulunmadan haklılıklarını kabul ettirebilmeleri söz konusu değildir.⁷³ Belirtilen özellikleri dolayısıyla meşruiyet, her şeyden önce siyasi iktidarın savunma mekanizması ya da referansı olarak ortaya çıkmaktadır.

Meşruluk, sadece iktidarın ve onun egemenliğinin kurulmasını değil, kurulu iktidarın haklılaştırılmasını ve rasyonel bir zemine oturtulmasını da sağlamaktadır. Bu özelliği dolayısıyla meşruiyetin gerçekte bir toplumsal kontrol mekanizması olarak

⁷¹ Ahmet Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk (Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme)*, Beta Basım Yayım, İstanbul 2004, s. 3.

⁷² Halis Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, (Ed. Mümtaz’er Türköne), *Siyaset*, Lotus Yayınevi, Ankara 2003, s. 42; Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, Beta Basım Yayım, İstanbul 2003, s. 89.

⁷³ Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 43.

değerlendirilmesi de mümkündür. Çünkü meşruiyetin temelinde yatan çatışma ya da onu gerekli kılan esas faktör, siyasi iktidarın topluma ve toplumun da siyasi iktidara olan güvensizliğidir. Bu karşılıklı güvensizlik, birbirlerine karşı kontrol mekanizmaları geliştirmelerine neden olmaktadır. Bu bağlamda meşruiyet, siyasi iktidarı gözetleyen ve onu yargılayan toplumsal kontrol mekanizması işlevi görmektedir. Ayrıca bu mekanizma, siyasi iktidarın kendisini bağlayıcı kabul ettiği sorumluluk alanını da belirlemekte olup söz konusu kontrol mekanizması sayesinde karşılıklı güvensizliklerin yerini ‘rıza ve güven ilişkisi’ almaktadır.⁷⁴

Meşruiyetin, toplumsal ‘rıza’ ile ilişkili olması, onun sadece ‘rıza’ ile gerçekleşebileceği anlamına gelmemelidir. Siyasi iktidar, meşruiyetini sağlamak ve sürdürebilmek için hem ‘zor’a hem de ‘rıza’ya başvurmaktadır. Ancak hiçbir siyasi iktidar, meşruluğunu sağlamaya çalışırken sadece zorlamaya ya da sadece rızaya dayanamaz.

Buraya kadar yapılan açıklamalar doğrultusunda meşruiyet, özü itibariyle toplumsal mutabakatın gerçekleşmesi olarak belirmektedir. Buna göre meşruiyetin olmazsa olmaz şartı mutabakattır. Dolayısıyla söz konusu kavram; yönetenler ve yönetilenler arasındaki karşılıklı etkileşimin ortak bir uyum zemininde buluşmasıdır. Toplumun çoğunluğunca gönülden benimsenen siyasi iktidarın, önceden belirlenmiş hukuk kurallarına ve toplumsal değer yargılarına dayalı olarak iktidara geldiği ve onu kullandığı yönünde toplumda hakim olan yaygın inanç, meşruiyeti biçimlendirecektir.⁷⁵

Çağdaş siyaset biliminde meşruluk kavramı ile temel uzlaşma(consensus) kavramı arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Dar anlamıyla temel uzlaşma, bir toplumda belirli bir mesele üzerinde toplum üyelerinin büyük çoğunluğunun görüş birliği içerisinde olmasıdır. Geniş anlamda ve siyasi literatürde kullanıldığı biçimiyle consensus, toplumun yönetim şekli, bir başka ifadeyle siyasi rejimi üzerindeki uzlaşma olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre; bir toplumda, siyasi rejimin meşruluğu konusundaki uzlaşma ne kadar yüksek olursa, rejimin o derece sağlam temellere dayandığı sonucuna varılabilecektir. Bunun tersi; toplumsal uzlaşma oranının azlığı anlamına gelmektedir ki, bu da o rejimin meşruluğuna dair inancın azlığına işaret etmektedir. Ne var ki bu noktada iki farklı durumu birbirinden ayırmak gereklidir. Şöyle

⁷⁴ Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 45.

⁷⁵ Sami Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1998, s. 22; Teziç, s. 89.

ki, toplumun bir kısım üyeleri (bu çok geniş bir kesim olabilir), belirli bir zamanda siyasi iktidarı elinde bulunduran kişi ya da kişilere karşı olabilirlerse de bu durum onların tümüyle siyasi rejime karşı oldukları anlamına gelmeyebilir. Çünkü siyasi iktidarı kullananların tutumlarına karşı olunması ile doğrudan doğruya iktidar tipine ya da siyasi rejime karşı olunması birbirinden farklı hususlardır. Birinci durumda, rejim içinde bir siyasi mücadele söz konusu olup; iktidara muhalif olanlar, muhalefetlerini, rejim içerisinde dile getirmekte ya da eyleme dönüştürmektedirler. İkinci durumda ise mücadele artık rejim üzerinde olmaktadır.⁷⁶

Rejim üzerinde mücadele toplum üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından paylaşılan meşruluk anlayışı yerine, birden fazla meşruluk inancı arasındaki çatışma durumunu ifade eder. Böyle bir ihtimalde temel anlaşmada bir çatlama ya da bir bölünme meydana gelmiş olmaktadır. Bu çatışmanın temelinde yatan etken, toplumun sosyal yapısındaki bir rahatsızlık veya bunalım olup; böyle bir ortamda sosyal güçler arasındaki denge bozulmuş, yeni güçler, yeni isteklerle ortaya çıkmış demektir. Kaldı ki yerleşik sistemin karşısına çıkan bu yeni hareket, toplumdan da geniş bir destek bulabilmiş ise o iktidarın ya da siyasi rejimin yaygın bir tehditle karşı karşıya olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü toplum artık bir sosyal buhran, çözülme ve hatta ihtilal sürecine girmiş sayılmaktadır. Dolayısıyla rejim üzerindeki bu mücadele ya da meşruluk çatışması (temel uzlaşma yokluğu), barışçı yollardan çözümlenemediği takdirde, var olan sosyal gerilim yerini bir patlamaya, ihtilale veya iç savaşa bırakabilecektir.⁷⁷

Sonuç itibariyle rejim üzerindeki buhranın bir ihtilale dönüşebilmesi için bazı sosyopolitik faktörlerin bir araya gelmesi gereklidir: Bu faktörlerin ilki, sosyal yapıda ve sosyal güçler dengesinde köklü bir değişimin gerçekleşmesidir. İkinci olarak bu değişim, yerleşik meşruiyet anlayışına alternatif yeni bir meşruiyet anlayışını beraberinde getirmelidir. Son olarak, yeni meşruiyet anlayışının toplumdaki temel anlaşmayı bozacak ölçüde yaygınlaşması ve bu bölünmenin barışçı yollarla bir uzlaşmaya dönüşmemesi gereklidir.

Siyasî Açıdan Meşruluk

⁷⁶ Kapani, s. 87.

⁷⁷ Kapani, s. 87.

Siyasi iktidarın meşruluğu problemini, sadece teorik bir problem olarak görmek yerinde bir anlayış değildir. Kavram, her şeyden önce siyasi alanda iktidarın elde edilmesi ve sürdürülebilmesi bakımından çok önemli bir fonksiyona sahip bulunmaktadır. Çünkü adı veya şekli her ne olursa olsun, bir siyasi sistemde yönetilenler, iktidarın meşruluğuna inandıkları ölçüde onun karar ve tasarruflarına iradi olarak uyma eğilimi sergilemektedirler. Böylece, bunları benimseyip kabullenmeyi, onlara uymayı tamamen doğal ve hatta gerekli saymaktadırlar. Dolayısıyla yönetilenlerin bu tutumu sürdükçe siyasi iktidar, çok istisnai durumlar dışında, zor kullanma tekeline başvurmaksızın itaati sağlamış olacaktır. Buna karşılık, yönetilenlerin büyük çoğunluğunda siyasi iktidarın meşruluğuna dair inancın zayıf veya düşük olması halinde ise, onun karar ve tasarruflarına kendiliğinden itaat eğilimi sarsılacaktır. Sarsılınca da iktidar, itaati fiziki güç kullanma ya da şiddet ve tehdit yollarına başvurarak sağlamaya çalışacaktır. Bu karşılıklı etkileşim, meşruluk ile kuvvet kullanma arasında ters bir orantı olduğunu göstermektedir. Buna göre yönetimin şiddet ve zor kullanma eğilimi arttıkça, yönetilenlerin meşruiyet inancı zayıflayacaktır.⁷⁸

Siyasi iktidarın karşı konamaz bir güce sahip olması veya buna dayanarak yönetilenlere korku salması, onun meşru olarak kabul edilmesini sağlamayacaktır. Şüphesiz güç ya da şiddet kullanma, siyasi iktidarın özünde bulunmaktadır. Ancak cebir ile kurulan veya sadece zor kullanmaya dayanarak varlığını sürdürmeye çalışan bir egemenliğin, yönetilenlerin gözünde otoriteye dönüşmesi de mümkün görünmemektedir.⁷⁹ Çünkü bir iktidarın elde edilişi, kullanılışı ve el değiştirme şekli o iktidarın kimliğini belirlemektedir. Dolayısıyla zorla ya da zorbalıkla iktidarın ele geçirilmesi iktidarı kullanana haklılık kazandırmayacaktır. Aynı şekilde, meşru yoldan iktidara gelenlerin giderek yetkilerini kötüye kullanmaları veya ortak yarardan uzaklaşmaları da meşruiyetlerini yitirmelerine neden olacaktır.

İnsanların toplum halinde yaşamaya başladıkları ilkel dönemlerden bugüne kadar katı yönetimler(monarşiler, diktatörlükler) hep varolmuştur. Bu tip rejimler, çoğu zaman yönetilenlere fiziki güç ve zor kullanmaktan çekinmeyen rejimlerdir. Ancak bu durum, onların güçlü olduklarının değil, aksine yönetime egemen olan siyasi iktidarın meşruluk temellerinin zayıflığının bir göstergesidir. Dolayısıyla böyle bir ortamda

⁷⁸ Kapani, s. 84-85.

⁷⁹ M. Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 249-250.

siyasi iktidar ayakta kalabilmek ve iktidarının sürekliliğini sağlayabilmek için baskı, tehdit ve şiddet uygulamaktan çekinmeyecektir.

Meşruiyetin bir başka boyutu da şudur: Meşruluk, iki tarafı keskin bir bıçak gibidir. Bu bıçak, siyasi otoriteye karşı olanların elinde ‘özgürleşme’ gerekçesi, otoriteye sahip olanların elinde ise ‘itaat’ gerekçesi olarak kullanılabilir. Yapılan açıklamalar ışığında meşruluğun siyasi sistemler için ne kadar önemli olduğu ortadadır. Bir siyasi iktidar için meşruluğunu kaybetmek, kâbus gibidir. Çünkü bu takdirde kaybedilen, “yönetme hakkı” ve “kendisine itaat edilmesini isteme hakkı”dır. Bu itibarla meşruluk, siyasi iktidarın yönetimini kolaylaştıran, sağlamlaştıran, onu etkili, istikrarlı ve sürekli kılan, çok önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki, türü ve şekli ne olursa olsun, iktidar sahipleri her zaman ve her yerde iktidarlarının meşruiyeti inancını yönetilenler arasında yaymak için yoğun çaba harcarlar.⁸⁰ Bu çabalar çok çeşitli gelenek, inanç ve değerler kullanılarak sergilenebileceği gibi, hukukî yollara olağanüstü saygı gösterildiği inancının toplumda yerleştirilmeye çalışılması şeklinde de olabilir. Örneğin, Abbâsî Devleti’nde yeni bir halifenin tahta geçişi, bazı dini ritüellerle bezenmiş olup; bu tür uygulamalar, monarşik temele dayalı geleneksel meşruluğun yaygın olduğu dönemlerde pek çok hanedan devletinde de başvurulan uygulamalar olmuştur. Öte yandan modern dönemlerde, darbe yoluyla siyasi iktidarı ele geçirenler bile, şeklen de olsa, iktidarlarını halka dayandırmak amacıyla halkoylamalarına başvurmaktadırlar. Ancak ne tür yöntemlere ya da uygulamalara başvurulursa başvurulsun, bütün bunların işaret ettiği en önemli husus, siyasi iktidarın devamlılığı ve istikrarı için, yönetilenlerin rızasının kesinlikle ihmal edilemeyeceğidir.

Siyasi İktidarın Otoritesi ve Meşruluk

Siyasi iktidar, toplumun ne veya kim adına, nasıl, ne şekilde ve kim tarafından yönetileceği sorularına verilebilecek bir cevap olarak belirmektedir. Nitekim iktidarın kaynağı konusundaki çatışmalar, bu çatışmalar sonucunda ortaya çıkacak güç kullanımı, bu gücün hangi temel esaslara dayalı olarak ve hangi meşru zeminde kullanılabileceği, toplum düzeninin nasıl kurulabileceği ve bu düzenin nasıl sürdürüleceği gibi konular siyasi iktidarın varlık sebepleridir. Dolayısıyla bu problemleri çözebilecek, onların sınırlarını ya da ölçülerini belirleyebilecek tek alan siyasi iktidardır. Toplumsal ve siyasi açıdan düşünüldüğünde bu alanın ne kadar devasa olduğu gözden kaçmayacaktır. Birey,

⁸⁰ Kapani, s. 85.

devlet, toplum vs., siyasi iktidarı ilgilendiren olgular olup; bunlar arasındaki ilişkiler siyasi iktidarın eylem alanını oluşturmaktadır. Söz konusu eylem alanı ise otorite, şiddet, itaat, meşruiyet ve düzen gibi tüm siyasi ilişkileri kapsamaktadır.

Siyasi iktidarın bir diğer önemli niteliği de devamlılık arzeden tek meşru irade özelliği taşımasıdır. Esasen toplumdaki diğer iktidar türleri manevi baskı, disiplin, geleneksel alışkanlıklar ve ikna yeteneği gibi etkenlerle kişiler üzerinde yaptırım gücü elde edebilirler. Ancak bu yaptırımların iktidara dönüşebilmesi için süreklilik taşımaları gereklidir. Gücün sürekliliğini sağlayan unsur ise meşruiyettir. Sadece güce, iknaya, yaptırıma dayanmak veya baskı kurmak siyasi iktidar niteliğini kazanmak bakımından yeterli değildir. Her şeyden önce yönetilenlerin ya da üzerlerinde baskı, zorlama veya yaptırım uygulanan kişilerin; kendilerine bu gücü uygulayan iradeyi en üstün ve en yetkili güç olarak görmeleri gerekir. Ayrıca bu irade yetkisinde haklı, güç kullanma konusunda tekel ve yaptırım uygulama konusunda da meşru kabul edilmelidir. Öte yandan böyle bir kabul tüm ülke geneline yayılmış toplumsal bir rızaya da dayanıyor olmalıdır. Çünkü ‘rıza’ beraberinde itaati de getirecek ve ancak tüm bu şartlar gerçekleştiği takdirde siyasi iktidarın varlığından söz edilebilecektir.⁸¹

En ilkel toplumlardan en modern toplumlara kadar hiçbir topluluk, saygı duyduğu bir ilke ya da değer adına siyasi iktidara rıza göstermeden kendisini yönettirmek istemez. Toplum, iktidarın söz konusu ilke ya da değere dayandığına inandığı sürece, onun yönetim konusunda haklı olduğunu kabul eder. Bu durum bir çeşit ‘gönüllü kulluk’ olarak nitelendirilebilir. Yönetebilmek için zorlayıcı güce sahip olmak gerekmektedir. Ancak bu zorlayıcı güç, siyasi ilişkinin sadece bir yüzüdür. Bunun yanında, yönetilenlerin yönetenin otoritesini de kabul etmeleri, onu yönetici olarak meşru saymaları gerekir. Dolayısıyla, otoritenin beslemediği bir güç ilişkisine ‘siyasî iktidar’ adı verilemez.⁸²

Esas itibarıyla bir iktidarın emir ve kararlarının tartışma konusu yapılmaksızın geçerli sayılması ve onlara uyulması halinde otoritenin varlığından söz edilebilecektir. Bu durum gerçekte, emirlere muhatap olanların (yönetilenlerin), emirleri veren kimse ya da kimselerin bu konudaki yetkilerini kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Söz konusu özelliğe bağlı olarak otorite; kuvvete, zor kullanmaya ve tehdide başvurmaksızın bir

⁸¹ Öztekin, s. 11-12; Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 38.

⁸² Akal, s. 9.

iradenin yürütülmesi yeteneğini ifade etmektedir. Böylece, gerektiğinde kuvvete başvurulması durumunda da kuvvet kullanmanın haklılığı ve gerekliliği önceden kabul edilmiş olmaktadır.⁸³ Şüphesiz otoritenin etkili olması ya da otoriteye dayanan kanunlara itaat edilmesi için belirli sosyolojik şartların gerçekleşmesi gereklidir. Ancak bir siyasi gücün otorite olabilmesi; öncelikle otorite olma iddiasının geçerliliğini sağlamasına değil, yönetilenlerce kabul görmüş meşruluk kriterlerine uymasına bağlı bulunmaktadır.⁸⁴

Buradan hareketle, otoritenin bir güç ve kontrol aracı olarak, emir verme ya da insanlar adına karar verme hakkını elinde bulundurmamak anlamına geldiği ileri sürülebilir. Esas itibarıyla iktidar siyasi ve felsefi bir anlama ve içeriğe yönelik bir tanımlama iken; otorite, psikolojik ve sosyolojik olarak bir etkinliğe ve yetkinliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla otorite, öncelikle iktidarın yönetme hakkının yönetilenlerce tanınması ve kabul edilmesidir. Bu tanımlama ise iktidarın olmazsa olmaz ilkesi olan ‘toplumsal rızaya dayanma’ gerekliliğini içermektedir. Çünkü ‘iktidar’ ile ‘zorbalık’ arasındaki farkı, toplumsal rızaya dayanma derecesi oluşturmaktadır. Bu açıdan otorite, ‘meşru iktidar’ olarak bir iktidarın yönetilenler üzerindeki yaptırım gücü ve üstünlüğünün yine yönetilenler tarafından tartışmasız kabul edilmesi ve ona uyulması anlamına gelmektedir. Böyle bir genel kabul ve mutabakat bulunmadığında ise otoriteden söz edilmesi de mümkün olamayacaktır.⁸⁵

Siyasi iktidarın, ‘nüfuz etme’ yetkinliği anlamında otorite ise zora başvurmadan, manevi bir etkileme ve ikna gücü ile yönetilenler üzerinde ‘sözünü geçirebilme’ yeteneği olarak belirlemektedir. Gerçekte bu yeteneğin arkasında da zor kullanma ve yaptırım uygulama (cezalandırma) yetkisinin bulunduğu ve gerektiğinde de bu güce başvurulabileceğine duyulan inanç yatmaktadır. Dolayısıyla otorite kavramı, siyasi iktidar kavramına oranla çok daha genel ve kullanışlı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle siyaset biliminde bu iki kavramın sık sık birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Fakat, otorite ve iktidar kavramlarının her ikisinde de gizli olan güç ve rıza unsurlarından, otorite için “rıza”, iktidar için “güç” öncelik

⁸³ Kapani, s. 52-53; Öztekin, s. 12.

⁸⁴ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara 2003, s. 95-96.

⁸⁵ Barry, s. 106-107; Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 38-39.

taşımaktadır. Bu noktada siyasi iktidar kavramı ise her iki olgunun, süreklilik ve istikrar içerisinde daha genel bir alanda kullanılmasını ifade etmektedir.⁸⁶

Otorite terimini bu çerçevede ‘meşru iktidar’ olarak kullananlara karşılık, iktidar ve otorite kavramları arasında fark gözetmeksizin ikisini eşanlamda kullanan yazarlar da bulunmaktadır. Ayrıca aynı anlama gelmek üzere bazı durumlarda ‘nüfuz’ ve ‘etki’ deyimleri de kullanılmaktadır. Bu da bize ‘otorite’ deyiminin anlamı üzerinde henüz bir görüş birliğine varılmadığını göstermektedir.⁸⁷ Buraya kadar yapılan açıklamaların ardından “otorite” ile ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Siyasi iktidarın özünü, emir-itaat ilişkisi oluşturmaktadır. Bu itibarla, emir verenin emirlerine itaat edenler (yönetilenler); bu emirlerin, meşru ve haklı olduğuna inandıkları takdirde, aralarındaki ilişki ‘otorite’ niteliğini kazanacaktır. Bu bağlamda otorite, özü itibariyle yönetilenlerce meşru görülen iktidar olarak ortaya çıkmaktadır.

Meşruluk ve Hukukîlik

Siyasi iktidarın meşruluğu konusu başlangıçta sadece hukukî kriterlerle çözümlenebilecek bir problem olarak görülebilir. Probleme böyle bakıldığında ise “meşruluk=kanunilik” şeklinde algılanabilir. Fakat meşruluk problemi sadece hukuk alanıyla sınırlı olmayıp, aynı zamanda siyasî, toplumsal ve tarihi boyutları da bulunan bir problem olduğundan, böyle bir algılama, problemin çözümü için yeterli ve geçerli bir yaklaşım olmayacaktır. Bu itibarla meşruluk ve kanunilik kavramlarının birbirinden ayrılması gereklidir. Kanuni (yasal) bir yönetim; her şeyden önce pozitif hukuka ya da yürürlükteki hukuk kurallarına uygun olan bir yönetimdir. Bununla birlikte pozitif hukuka uygun olarak işbaşına gelmiş ve hukukun sınırları içerisinde yönetme gücünü elinde bulunduran her iktidarın mutlak suretle siyasi ve sosyolojik açılardan da her zaman meşru olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun nedeni siyasi ve sosyolojik açıdan meşru bir iktidarın, daha önce de vurgulandığı gibi, yönetilenler tarafından meşru olarak kabul edilen ve toplumda yaygın ve hakim olan ‘meşruluk’ inancına uygun hareket eden iktidar olmasıdır.⁸⁸

Meşruluğun tanımı ile ilgili olarak yaptığımız açıklamalar ışığında, ‘hukukun, ahlakın ve geçerliliği olan bir değer üzerine kurulmuş olan kurum veya kuralın meşru

⁸⁶ Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 39.

⁸⁷ Kapani, s. 53.

⁸⁸ Kapani, s. 81; Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2003, s. 329.

sayılabileceği'ni söylemek mümkündür.⁸⁹ Ancak hukuk kuralları, meşruluk kavramının kanunilik ile ilişkisinde olduğu gibi meşruiyete doğrudan doğruya bir kriter oluşturabilme niteliğine her zaman sahip değildir. Çünkü varolan hukuk normları, varlıklarının meşruluğunu çeşitli esaslara göre ispat etmekle yükümlüdürler. Bu nedenle meşruluk ve hukukîlik kavramlarının ayırılması gerekir.

Meşruluk kavramı klasik olarak, siyasî iktidar ile ilgili bir biçimde algılanmakta; otoritenin yönetme konusunda bir hakkı olduğu bilincinin yanı sıra, yönetilenlerin de bir şekilde bu hakkı tanımamasını ifade etmektedir. Siyasi gücü ele geçirenler herhangi bir şekilde söz konusu güçlerine meşruiyet aramışlar ve bu çabalar, başarılı olsun ya da olmasın, belli bir toplumda meşruluk için benimsenen standartları ortaya koymuştur. Bu itibarla; siyasi meşruluk kavramı hukukî meşruluğun bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyasi otoritenin temel dayanağının sorgulanması anlamına gelen siyasi meşruluk sorunu, aynı zamanda hukukî bir sorun olarak da görülmektedir. Dolayısıyla meşruluğun, hukukîliğin kapsamına da girdiğinde şüphe yoktur. Hukukun temel ilkelerinin ve giderek tüm hukuk normlarının meşruluk açısından sorgulanmak durumunda olduklarını benimsedikten sonra, siyasi otoritenin dayanağına ilişkin bir meşruiyet sorgulamasına gerek görmemek ya da bu konuyu hukuk ile ilişkisiz bir olgu saymak mümkün değildir.⁹⁰ Öyleyse, siyasî iktidarın meşruluğu sorunu, toplumun otoritesini onayladığı siyasi gücün hukukîliğini tanımamasıyla ilgili bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Meşruiyet Krizi

Yukarıdaki açıklamalarımızda siyasî iktidar için en önemli dayanağın meşruiyet olduğunu belirtmeye çalıştık. Bu bağlamda sosyal yapı, kültürel değerler, siyasi hedefler, ideolojik söylem ve yönetim anlayışı birbirini tamamlayan meşruiyet unsurları olarak belirlemektedir. Dolayısıyla söz konusu unsurlar arasında ortaya çıkacak herhangi bir çatışma veya uyumsuzluk meşruiyet krizini doğuracaktır. Yönetilenlerin, kendilerini ne ölçüde siyasi ve toplumsal bütünlüğün parçaları oldukları hakkında sorgulamaya başlamaları ve aidiyet duygusunun zayıflaması meşruiyet krizinin temel sebebini oluşturmaktadır. Yönetenler açısından ise meşruluk krizi toplumsal ilke ve değerlere yabancılaşmalarını ifade etmektedir. Bu yabancılaşma bir etki-tepki prensibi içerisinde

⁸⁹ Atay, s. 122.

⁹⁰ Gürbüz, s. 11.

bireylerin ve dolayısıyla toplumun da iktidara yabancılaşmasına yol açmaktadır. Böyle bir durumda yönetilenler, siyasi sorunlar karşısında tepkisiz ya da ilgisiz kalacak veya siyasi sisteme karşı güvensizlik ya da itiraz sesleri yükselecektir⁹¹

Başlangıçta meşru olan bir iktidarın daha sonra bu meşruiyetini nasıl kaybedebileceğine ilişkin olarak başlıca iki ihtimalden söz etmek mümkündür. Kapani'ye göre bir siyasi iktidar kendi yasal meşruluğunun dayanağını oluşturan hukuk kurallarına uymamak ya da onları kasıtlı veya sistemli olarak açıkça çiğnemek suretiyle meşruiyetini yitirebilir. İkinci ihtimal ise iktidarın yukarıda belirtilen kural veya teamüllere uymakla birlikte, zamanla toplumda hakim olan meşruluk anlayışının ya da inancının değişebilmesidir. Bu süreçte, hukukî kural ya da teamüllerin toplumsal dayanakları ve etkinlikleri zamanla zayıflamaktadır. Böyle bir durumda siyasi iktidarın meşruiyetinin şekli temeli açıkça ortadan kalkmamakla beraber, bir meşruluk krizi kendini göstermektedir.⁹²

İktidarın bireyi muhatap alan ve siyasi eylemin ahlakiliği veya haklılığı konusunda ona yol gösteren normlara ilişkin bir 'siyasi inanç sistemi' vardır. Birey, kendisine yönelen bu 'siyasi inanç sistemini' kendi inanç sistemi ile yüzleştirip değerlendirerek, siyasi iktidara itaat edip etmeyeceğine karar verecektir. 'Siyasi inanç sistemi' yönetilenlere dair yükümlülüklerin yerine getirilmesinde bir meşruiyet kriteri gibidir. Buna göre birey, iktidarın 'siyasi inanç sistemi'ni özümseyebildiği ve onun meşruluğunu kendi inanç sistemiyle uzlaştırabildiği takdirde, yöneten-yönetilen ilişkisinde kendine yer edinebilecektir. Buna karşılık bireyin inanç sistemi ile 'siyasi inanç sistemi' birbiriyle çeliştiğinde ise iktidarın inanç sistemini kendisine karşıt olarak görüp onu reddedecektir. Bu reddedişin toplum genelinde yaygınlaşmaya başlamasıyla da meşruiyet krizi ortaya çıkacaktır⁹³ Yapılan açıklamaların ışığında meşruiyet krizini, yönetilenlerin siyasi iktidardan talep ve beklentileri ve yönetime olan inanç ve güvenleri ile siyasi iktidarın bu beklentilere cevap verebilmesindeki dengenin bozulması olarak ifade edebiliriz.

Belirtmek gerekir ki meşruluğu olmayan bir siyasi iktidarın, yönetilenlerin iradesine dayalı bir uyum ve uzlaşmayı sağlamasına imkan yoktur. Bu konuda ortaya atılan görüşler, yönetilenlerin ortak iradesiyle uyumlu bir siyasi ve toplumsal düzenin

⁹¹ Çetin, "İktidar ve Meşruiyet", s. 60.

⁹² Kapani, s. 82-83.

⁹³ A. Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul 1998, s. 54-56.

nasıl kurulabileceği sorusuna cevap aramışlardır. Siyasi iktidarın, yönetilenlerin ortak onayı ve rızasıyla işbaşına gelmiş olmasıyla, meşruluk sorunu tamamen ortadan kalkmayacaktır. Buna bağlı olarak, siyasi otoritenin sonradan sergileyeceği yönetim açısından da meşruluğun sorgulanması durumu devam edecektir.⁹⁴ Bu durumda meşruluğun sorgulanması için gerekli kriterlerin tespiti önem kazanacaktır. Başka bir ifadeyle, siyasi otoritenin ‘meşruluk temelleri’ne göre söz konusu sorgulama yapılabilecektir.

D. İktidarın Meşruluğunun Temelleri

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalarda meşruluk kavramını, meşruluğun farklı anlamlarını ve boyutlarını incelemeye çalıştık. Ayrıca, siyasi açıdan meşruiyetin önemi ve fonksiyonu üzerinde durduğumuz gibi, söz konusu kavramın bir takım siyasi, sosyal ve hukukî kavramlarla ilişkileri hakkında bilgi vermeye gayret ettik. Bu başlık altında siyasi iktidarın meşruluk temelleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Siyasi meşruiyet kavramının tarihi arka planını göz önünde bulundurduğumuzda, meşruluk temellerini ‘dinî temeller’ ve ‘sosyal temeller’ olmak üzere iki ana başlık altında incelemenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

1. Meşruiyetin Dinî Temelleri: Siyasi iktidar için en temel problem, yönetilenlerin siyasi iktidar tarafından ortaya konulan siyasi ve sosyal düzenlemelere, emirlere, yasaklamalara, kanunlara uymaları ve bu düzenlemelerin insanların kişisel varlıklarından daha üstün olduğunu kabul etmeleridir. İnsanların kurallarla yönetilmeyi kabul etmeleri için, bu kuralları bildiren, tüm toplum üzerinde etkili, üstün bir güce rıza göstermeleri en kestirme yoldur. Doğaüstü güçlerin varlığına inanan, dinî inanışların egemen olduğu bir toplumun bu değerleri paylaşmayan ya da onlara dayanmayan bir siyasi iktidara rıza göstermesi neredeyse imkansızdır.

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren toplumsal kaynaşmayı ve dayanışmayı sağlayacak insan üstü, toplum üstü değer ve ilkeler aranmıştır. Bu durum, toplumun yönetiminde egemen olan ve kural koyan güçlerin tamamen dinî bir kisveye bürünmesi ve doğaüstü, insan bilincinde yer edinmiş üstün güçlerin toplum yönetimine ‘yasallık’ veya bir bakıma ‘meşruiyet’ sağlaması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla her siyasi iktidar, egemenliğini belirli bir kaynağa dayandırmak ve böylece iktidarına geçerlilik, süreklilik ve daha da önemlisi ‘meşruiyet’ kazandırmak ihtiyacı hissetmiştir. Bu

⁹⁴ Gürbüz, s. 10.

meşruiyet arayışı, yönetilenlerin iktidarın koyduğu kurallara uygun davranmalarını sağlayacak ve iktidarın belirtilen erkine yasallık ve geçerlilik kazandıracak bir kaynağın varlığını gerektirecektir. Eğer iktidar böyle bir kaynağa dayanmıyor ise yönetilenlerin ona rıza göstermesinin gerekçesi de ortadan kalkacaktır. İşte bu gerekçe yüzyıllar boyunca “din” olarak kabul görmüştür.⁹⁵

İnsanların siyasî tutum ve davranışlarında, iktisadî tutum ve davranışlarda olduğu gibi, belirli davranışları özendirme ve bazı davranışların yapılmasını men etme yönünde din etkili olabilir mi? Dinin yüzyıllarca iktidarın kaynağı ve meşruiyetinin dayanağı olarak görülmesi bu alanda teokratik (dinî) teorilerin ortaya atılması sonucunu doğurmuştur. Teokratik teorilerin ortak yönleri, iktidarın meşruluğunu Tanrı’ya dayandırmalarıdır.⁹⁶ Tanrının iktidarı belirlemesi bakımından teokratik görüşler ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, egemenliğin halka ya da millete ait olması görüşü ile bağdaştırılmasına imkan bulunmayan ‘Tabiatüstü İlahî Hukuk Teorisi’, diğeri ise iktidarın asli sahibinin Tanrı olduğu ilkesinin yanında kısmen halka (veya millete) ait olduğu görüşünü ileri süren ‘Providansiyel(Mukadder) İlahî Hukuk Teorisi’ dir.

Tabiatüstü İlahî Hukuk Teorisine göre Tanrı, bir yandan toplumları başlarında bir otorite olmaksızın yaşayamayacakları şekilde yaratmış, bir yandan da otoriteyi kimin kullanacağını belirlemiştir. Bu durumda, belli bir ülkede ve toplumda, belli bir kişi ya da hanedana iktidarı veren, bir ilahi güç, yani ‘Tanrı’dır. İktidarın asıl sahibi Tanrı olmakla birlikte onu kullanan, Tanrı tarafından seçilen kişi veya sülaledir.⁹⁷ Bu teoride, siyasi iktidarın kaynağı tabiatüstü, ilahi ve dini temellere dayandırılmıştır. Dünyevi iktidar ile manevi iktidar, siyasi yapı içerisinde sürekli beraber varolmuşlardır. O kadar ki, suç ve günah, itaat ve ibadet kavramları birbirinden ayrılmamış, iktidara itaat edip rıza göstermek dini bir zorunluluk sayılmıştır. Eski Mısır ve Eski Çin’de olduğu gibi.⁹⁸

Providansiyel İlahî Hukuk Teorisine göre de iktidarın kaynağı ilahidir. Ancak iktidarı kullanan hükümdar ya da hanedan, doğrudan Tanrı tarafından seçilmemiştir. Tanrı, doğal ve insani olayları, üstün iradesi ile yönlendirir. Siyasi iktidarın meşruluğu, onu kullanan hükümdarın Tanrı’nın emriyle seçilmiş olmasından değil, Tanrı’nın eseri

⁹⁵ Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 48.

⁹⁶ Öztekin, s. 14.

⁹⁷ Teziç, s. 89-90; Öztekin, s. 14.

⁹⁸ Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 48.

olan toplum düzeninin, doğal ve temel kanunlara dayanmasındandır.⁹⁹ Bu teorinin Hıristiyan ve İslam anlayışı çerçevelerinde ayrı ayrı değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

Hıristiyan anlayışına bakacak olursak kiliseye göre, otoritenin sadece kaynağı, temeli Tanrı'dadır, kullanımı ise insanidir. Başka bir deyişle, iktidarın kaynağı yine ilahi olmakla birlikte, bu iktidarı yeryüzünde kullanacak kişi ya da kişileri insanlar seçmektedir. Tanrı, insanların başlarında bir otorite bulunmaksızın yaşamamalarını emretmekle birlikte, bunun şeklini kendilerine bırakmıştır. Buradan çıkan sonuç, kilise anlayışının herhangi bir hükümet şekline üstünlük tanımadığıdır. Ortaçağ siyasi düzeninin en belirgin sosyal organizasyonu olan feodalitede iktidarların meşruluğu, Hıristiyan toplumunun temelini oluşturan ilahi buyruklarla ya da kilise doktrini ile açıklanırdı. Bu yapılanma içerisinde bir takım ayrışmalar söz konusudur. Bunlardan ilki, yöneten-yönetilen ayrımıdır. İkinci ayrışma, yöneten kesim içerisinde; şövalyeler-soylular-rahipler kesimi arasındadır. Kilise bu bölünmeyi Tanrı iradesinin yansıması olarak meşrulaştırmaktadır. Feodal yapılanmanın en önemli parçası olan kilise, diğer otoritelerden daha güçlü, daha yaygın, daha eski ve daha sürekli. Ayrıca, elindeki ilahi misyonla, toplumun her alanına el atıp, eğitimden vergiye her türlü sosyal ilişkiye müdahale etmektedir. Dolayısıyla kilise, tüm dünyevi iktidarların Tanrıya boyun eğmesi gerektiğini ve ona dayandığını savunur. Bu yüzden Papa, tek egemenlik merkezi olarak kabul edilir ve krala bağımlı bir konumda olması asla düşünülemezdi.¹⁰⁰

Kilisenin feodal beyler, başka bir ifadeyle dünyevi iktidarlar üzerindeki bu yoğun baskısı zamanla azalmıştır. Papalığın otoritesine karşı direnecek gücü kendilerinde bulan feodal krallıklar, Ortaçağın sonlarından itibaren ulusal devletleriyle birlikte kendi 'ulusal kilise'lerini de kurmaya yönelmişlerdir. Burada amaç, sürekli kendi üzerlerinde bir baskı unsuru olarak gördükleri evrensel bir kiliseye tabi olmaktansa, kiliseyi kendi sınırları içinde örgütleyip denetimleri altına almak olmuştur. Bunun gerçekleşmesinin ön şartı ise merkezi otoritenin güçlendirilmesi, ulusal gücün tek bir merkezde toplanması şeklinde karşımıza çıkmıştır.¹⁰¹

Merkezi krallıkların güçlenmeleri ancak yönetilenler üzerinde güçlerinden başka meşruluk temellerinin bulunmaması, iktidarlarının sürekliliğini engellememiştir. Burada sahneye yine 'din' çıkmış, 'Bütün iktidarların kaynağı Tanrı'dır' ifadesiyle, dünyevi

⁹⁹ Teziç, s. 91.

¹⁰⁰ Çetin, "İktidar ve Meşruiyet", s. 48-49.

¹⁰¹ Çetin, "İktidar ve Meşruiyet", s. 49.

iktidar hakkını kiliseye verirken, yine aynı sözle, kralların dünyevi iktidarını meşrulaştırmıştır. Güç, iktidarın meşruluğu için yetmemiştir. Bu yüzden krallar da iktidarlarını bir takım dinî sembol ve ritüellerle bezeyerek kaynağının Tanrı olduğu görüntüsünü sergilemeye çalışmışlardır. Din adamları huzurunda taç giyme, takdis edilme, dini yemin etme gibi bazı sembolik davranışlar ve törenler, krala din(kilise) tarafından meşruiyet zemini oluşturma çabalarıdır. Her türlü insan iradesinin üzerinde, iktidarını sadece Tanrı'dan alan, otoriteyi yalnızca onun adına kullanan ve bir tek Tanrı'ya karşı sorumlu olan krallar, mutlak, tek ve bölünmez iktidarlarının yanına kutsallığı da eklemişlerdir. Ömrü uzun yıllar sürecek bu anlayış, tarihî açıdan da çok güçlü bir meşruluk kaynağı olarak krallıklara hizmet etmiştir.¹⁰²

Providansiyel İlahî Hukuk Teorisinin İslamî versiyonuna gelince Hıristiyanlık anlayışıyla bir takım benzerlikler olmakla birlikte önemli farklılıklar da vardır. İslam anlayışında egemenliğin tek ve gerçek sahibi Allah'tır.¹⁰³ İslam dininin kaynağı olan Kur'an, Allah'ın insanlar üzerinde ortağı, rakibi olmaksızın egemenlik hakkına sahip olduğunu pek çok kez belirtmektedir.¹⁰⁴

Klasik İslam siyaset düşüncesinde egemenliğin gerçek sahibi Allah olmakla birlikte, Allah adına bu egemenliği kullanma yetkisinin, Hz. Peygamber aracılığıyla duyurulmuş ilahi kurallar uyarınca, halife/hükümdara ait olduğu ifade edilmiştir. Buna göre Halife, aynı zamanda İslam toplumunu yönetmek üzere tayin edilmiş (veya seçilmiş) vekildir. Dolayısıyla egemenliğin gerçek sahibi olmayıp, bu yetkiyi Allah adına kullanan kişidir. Bu yönüyle halife, Hz. Peygamber'in halefi olmak sıfatıyla, İslam toplumunu yöneten devlet başkanıdır. Halifenin yönetme yetkisi 'şeriat' adı verilen ilahi kurallarla sınırlanmıştır.¹⁰⁵ Teorik olarak halifelik neredeyse tamamen dünyevileştirilmiş bir kurumdur ve halife tek olmalıdır. Bu durum, İslamî anlayışta egemenliğin bölünemez olmasının bir sonucudur.¹⁰⁶

¹⁰² Teziç, s. 89, Çetin, "İktidar ve Meşruiyet", s. 49.

¹⁰³ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1986, I, 58-59; Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, Timaş Yayınları, İstanbul 1989, s. 8.

¹⁰⁴ Örnek olarak şu ayetleri verebiliriz: "De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! mülkü dilediğine verirsün, dilediğinden de çekip alırsın; dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın; Senin elindedir bütün hayır, Sen her şeyi yapmaya gücü yetensin!" (Al-i İmran 3/26), "Gerçekte Rabbiniz O Allah'tır ki, gökleri ve yeri altı zaman bölümü içinde yaratmış, sonra kainat üzerinde hükümlerini kurmuştur; ... Dikkat edin; yaratma, emir ve idare yalnızca O'na aittir; alemilerin Rabbi olan Allah yücedir!" (Â'râf 7/54).

¹⁰⁵ Halil Cin-Gül Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, Sayram Yayınları, Konya 2003, s. 84.

¹⁰⁶ Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985, s. 185.

İslam anlayışında siyasi iktidarın meşruluğu, yöneten ve yönetilen ayrımına bağlı olarak, karşılıklı yükümlülüklerden öte her iki tarafın da Allah'a veya ilahi otoriteye karşı sorumluluğu şeklinde anlaşılabilir. Çünkü devlet düzeninin önemli bir özelliği de itaat ve teslimiyettir. Merkezi bir otoriteye itaat edilmeden devletin teşekkül etmesi mümkün olmadığından, bu konuya büyük önem verilmektedir.¹⁰⁷

İslam tarihi boyunca, İslam coğrafyasında hüküm sürmüş hükümdarlar, genellikle iktidarlarını dinin kural ve öğretileriyle pekiştirmek istemişlerdir. Böylece hükümdara ya da onun buyruklarına karşı gelmek dolaylı olarak Tanrı'ya ve onun buyruklarına karşı gelmek sayılacağından, toplum üzerinde otorite sağlamak çok daha kolay olacaktır.¹⁰⁸ Ayrıca Kur'an devlet yönetimine ilişkin konuları, başka bir deyişle kamu hukukuna dair kuralları ayrıntılı olarak düzenlemediğinden, bu durum bir bakıma hükümdarların işlerini de kolaylaştırmıştır. Şer'î sınırlar içerisinde devlet yönetimine ilişkin önemli bir düzenleme yetkisi bulunan devlet başkanı, bu yetkilerini şahsi otoritesini güçlendirmek amacıyla, zaman zaman Şer'î sınırları da aşarak kullanmaktan çekinmemiştir.

İslam hukukunda, yönetilenlerin devlet başkanına itaati bir anlamda dini bir yükümlülük olarak da görüldüğünden, siyasi iktidar, meşruiyetini ilahi otoriteye dayandırmaktadır. Bunun bariz göstergelerinden birisi de devlete isyan suçunun(bağy) hadd suçları arasında kabul edilmesidir. İslam ceza hukukunda siyasi suç olarak nitelendirilen bağy, Müslüman bir grubun meşru devlet otoritesine karşı, toplu halde, kuvvet kullanarak başkaldırmaları şeklinde gerçekleşir.¹⁰⁹ Tanımdan da anlaşılacağı üzere bu suç tipi, İslam anlayışında siyasi iktidarın meşruluk temellerinin ilahi otoritede aranması gerektiği konusunda ipuçları vermektedir.

Meşruiyetin dinî temelleriyle ilgili teorileri genel olarak değerlendirecek olursak; din, siyasi rejimler açısından bakıldığında, antik site devletlerinin toplumsal birlik ve bütünlüğüne, mutlak monarşilerin ve imparatorlukların kutsal misyonuna, ulus devletlerin kurtuluş ve kuruluşuna, günümüz demokratik rejimlerinin genel iradelerine fazladan bir yücelik katarak meşruiyet kazandıran bir araç olarak önemli bir kurumdur.

¹⁰⁷ Akgündüz, s. 9.

¹⁰⁸ Öztekin, s. 15.

¹⁰⁹ Abdülkadir Udeh, *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*, (Çev. Ali Şafak-Ruhi Özcan), Rehber Yayınları, Ankara 1990, II, 238 vd.

Siyasi sistem açısından din, dünyevi siyasi otoriteyi yönetilenlerin gözünde meşrulaştıran, yönetilenlerin itaatlerini sağlayan bir yapı olarak belirlemekte ve işlev görmektedir. Dinin bazı davranışları özendirmesinin yanında, siyasi iktidarın bazı davranışlarına da meşruluk kılıfı hazırlaması siyasi sistem açısından önem taşımaktadır. Siyasi iktidar ve meşruluk bağlamında dinin bu kadar önemli olması, onun ancak siyasi iktidarı kutsayıcı özelliği ile açıklanabilir. Tarih boyunca dini meşruiyet aracı olarak kullanmayan bir iktidar yok gibidir. Kendisini din dışı ilan eden iktidarlar bile, dinin toplumsal birliğe hizmet eden ritüellerini kullanmaktan geri durmamışlardır. Hatta çoğu zaman siyasi iktidarın kendi dini ritüellerini yarattığı ve onu esas aldığı da bir gerçektir.

2. Meşruiyetin Sosyal Temelleri: Siyasi iktidarın kaynağının halk iradesinde aranması ve ona meşruluğun halkın genel iradesi ile kazandırılabilceği şeklindeki düşünceler, aslında Fransız İhtilali ile ortaya atılmış teoriler değildir. Bu teorilerin çok daha eskilere dayanan, tarihi bir arka planı vardır. Eski Yunan'da iktidarın halka dayandığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür.¹¹⁰ İktidarın kaynağını halkın oluşturduğu bir rejimde meşruluk, iktidar halka dayandığı sürece vardır.

İktidarın kaynağının ilahi güçten, yani gökten yere, monarktan topluma indirilmesine ilişkin olarak, ortaçağda ileri sürülen düşünceler, sonraki toplumsal değişimler ve 'aydınlanma felsefesi' ile akli bir temele oturacaktır. Rönesans ve Reform hareketleri, artık yalnızca inanan değil, düşünen insanı da gündeme getirmiştir. Bu hareketlerin ayrıca siyasi ve hukukî yansımaları da olmuştur. Reformistlerden sonra Protestan düşünürler ile bazı Katolikler, baskıcı krallara karşı tavır alacaklar, iktidarın kullanılmasının halk tarafından krala verildiğini ileri süreceklerdir. Bir çeşit tabiiyet sözleşmesi olan bu anlaşmaya göre, kral sözleşmenin şartlarına uymadığı takdirde görevinden alınabilir. Böylece asli ve en üstün güç olarak halk egemenliği gelişmeye başlar.¹¹¹

Siyasi iktidarın meşruluğunu halk iradesine dayandıran ve toplumu bu gücün gerçek kaynağı ve sahibi olarak açıklayan görüşleri milli egemenlik teorisi ve halk egemenliği teorisi diye ikiye ayırabiliriz.

Milli egemenlik teorisi'ne göre tek meşruluk kaynağı ve egemenliğin sahibi millettir. Siyasi iktidarın millettten ayrı bir güce sahip olması, millettten bağımsız ve

¹¹⁰ Teziç, s. 92.

¹¹¹ Teziç, s. 93.

ondan kaynaklanmayan hak ve yetkilerle donanması mümkün değildir.¹¹² Bu teoriye göre, belirli bir zamanda ülkede yaşayan insanların kişiliklerinden ayrı bir kişiliği olan millet, egemenliğin tek meşru kaynağı ve sahibidir. Egemenlik (üstün iktidar), kuşkusuz onu açıklayacak, ifade edecek bir iradenin varlığını gerektirir. Millet, fiziki bir varlığa sahip olmasa da bir ‘manevi kişi’ olarak kendine özgü bir iradeye sahiptir. Egemenlik, bu ‘milli irade’de ifade bulur ve onun tarafından seçilen temsilciler yoluyla kullanılır.¹¹³ Milli egemenlik teorisi, egemenlik kavramına herhangi bir yenilik getirmiş değildir. Eskiden mutlak bir hükümdara ait olan egemenlik tacı onun başından alınarak milletin başına oturtulmuştur. İktidar hükümdara ait olduğu zaman nasıl üstün bir emretme kudreti ise yine aynıdır. Değişen tek şey, egemenliğin sahibidir.

Halk egemenliği teorisine göre ise egemenlik somut olarak belli bir zamanda milleti meydana getiren vatandaşlar kitlesine aittir. Dolayısıyla egemenlik, toplumu oluşturan vatandaş sayısına bölüştürülmekte ve her vatandaş bölüştürülen parçaların birleşmesinden meydana gelen egemenliğin bütününe tabi olmaktadır. Bununla beraber vatandaşlar, aynı zamanda egemenliğin kendi paylarına düşen bir parçasına da sahip olmaktadır.¹¹⁴

İki teori arasındaki farklara gelince ilki milli egemenlik teorisinde oy kullanmanın bir yetki, fonksiyon olmasına karşılık; halk egemenliği teorisinde oy kullanma bir haktır. İkinci olarak; milli egemenlik teorisinde fizikî varlığı olmayan millet temsilcilere ihtiyaç duyacaktır. Çünkü manevi kişi olan millet ancak gerçek kişiler vasıtasıyla egemenliği kullanabilir. Bu da temsili sistem ile mümkün olabilir. Halk egemenliğinde ise gerçek fizikî varlığa sahip olan halk, egemenliği aracısız ve doğrudan kullanabilir. İradesini doğrudan doğruya açıklama imkanına sahiptir. Bunu, referandum, halk oylaması, plebisit gibi yöntemlerle gerçekleştirebilir. Son olarak, milli egemenlik doktrininde kuvvetler ayrılığı ilkesine, bir takım fren ve denge mekanizmalarına yer verilebildiği halde halk egemenliği doktrini halk iradesini geciktirecek ya da frenleyecek bu tür mekanizmalarla pek kolay bağdaşmaz.¹¹⁵

¹¹² Kapani, s. 71; Teziç, s. 92.

¹¹³ Kapani, s. 72.

¹¹⁴ Kapani, s. 73; Teziç, s. 94.

¹¹⁵ Kapani, s. 73-74.

Meşruluğun Temeli Olarak Gelenek

‘Gelenek’in iktidarın meşruluğundaki rolünü vurgulayan Weber olmuştur. Max Weber’in ‘geleneksel otorite’ tiplemesinde siyasi iktidar meşruluğunu, toplumda eskiden beri var olan geleneklerden ve bu geleneklerin kutsallığına ilişkin olarak toplum tarafından duyulan inançtan almaktadır. Emretme gücünü, yani en üstün iktidarı kullanan otoritenin tahakkümündeki yönetilenler, iktidarı geleneksel olarak elinde bulunduran efendilerine itaati kutsal bir görev olarak görürler. Bu anlamda, siyasi iktidarı elinde bulunduran otoritenin yetki sınırları açık bir şekilde belirlenmemiştir. Dolayısıyla böyle bir sistemde kanunların değil, geleneklerin tayin ettiği efendilere itaat edilir.¹¹⁶ Yönetilenlerin siyasi iktidarın meşruluğuna dair inançları, siyasi iktidar geleneksel normlara bağlı olduğu sürece devam eder ve bir meşruiyet krizi doğmaz. Bu durumda geleneksel otoritede siyasi iktidarın bizzat gelenek olduğu da söylenebilir. Kaldı ki siyasi iktidarı elinde bulunduran otorite, her ne şekilde olursa olsun, varlığını, gücünü ve sürekliliğini geleneğe borçludur.

‘Geleneksel otorite’ tiplemesinde siyasi iktidar, kendisini tarihi bir kökene ya da meşruiyete dayandırma problemini gelenek ile çözümler. Gelenek siyasi iktidara bir tarihi vasıf ve süreklilik kazandırır. Zaten iktidarın gücü de bu tarihlilik ve süreklilik niteliğiyle doğru orantılıdır. İktidarın varlık nedeni ve meşruluk ilkeleri gelenekler vasıtasıyla yönetilenlere sunulur. Gelenek, siyasi iktidar ile toplumsal rıza arasındaki en köklü ve güçlü bağları içerir. İnsanların iradelerinden ve eylemlerinden bağımsız olarak gelenekler, siyasi hayatı ve onun yürüyüş şekillerini belirleyen, onu idare eden, otoriteyi ve toplumu kontrol eden tarihi, siyasi ve toplumsal kurallar manzumesidir.¹¹⁷ Geleneğin gücü, siyasi iktidarın temel dinamiği olmakla birlikte, belki de onu sınırlayan tek olgudur. Toplumsal hayatta insanların gelenekle bütünleşmiş ortak tercihleri, birlik ve beraberliğin kültürel bağları ve bunlar gibi çok eskiden beri var olan bir takım moral değerler geleneğin gücünü oluşturur. İşte bu güç siyasi iktidara meşruiyetini verirken aynı zamanda onun sınırlarını da belirlemektedir.

Geleneksel otoritede iktidar kurumsallaşmıştır. Çünkü iktidarı elinde bulunduran gücün faaliyetleri bir takım teamüllerle, yazılı olan veya olmayan hukuk kurallarıyla veya yerleşik usullerle sınırlıdır. Sistem bu normlarla işler. Eskiden beri süregelen

¹¹⁶ Kapani, s. 89-90; Teziç, s. 103.

¹¹⁷ Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 51-52.

yönetim anlayışı çok büyük değişikliklere uğramaksızın devam eder. Kendine özgü bu kurumsal yapı içerisinde geleneklere uyma, aynı zamanda bir mirası sürdürme işidir. Ek olarak, bu mirasın dinî, kutsal bir özellik taşıması bu kurumsallığın karakterini de belirler.¹¹⁸

Geleneksel otoritenin hakim olduğu bir toplumda gerek iktidar gerek yönetilenler tarafından, ‘sürdürme’ yerine ‘değişme’ye yönelik bir tutum baş gösterecek olursa, bir meşruiyet krizinin patlak vermesi kaçınılmaz olacaktır. Kaldı ki bunu toplum öne sürer ve bu yönde mücadele edip iktidara karşı başarılı da olursa bu artık bir ihtilal halini alacaktır. Değilse değişim süreci tedricen gerçekleşebilir ve geleneksel yapı daha yavaş değişebilir. Üstelik bu değişim zaman zaman geleneksel siyasi otoritenin bizzat kendisi tarafından da gerçekleştirilebilir.

Meşruluğun Temeli Olarak Karizma

Meşruiyetin sağlanmasında önemli etkenlerden biri de siyasi liderlerin kişisel karizmalarının toplumca onaylanmasıdır. Siyasi iktidarın meşruiyet kaynağı olarak kullandığı figürlerden en önemlisi kahramanlık veya karizmatik liderliktir. Meşruiyetin temel amacının toplumsal birliğin ve bütünlüğün bir çeşit dışa vurumunu sağlamak olduğunu varsayarsak, karizmatik liderlik bu dışa vurumun odaklandığı en etkili meşruiyet kaynağıdır. Çünkü karizmatik lider, yönetilenlerin onun şahsında bütünleştiği, ona olan güvenin -taşıdığına inanılan üstün nitelikleri taşıyor olsa da- inanca dönüştüğü kişidir. Toplumda yerleşik dinî inanışlar, geleneksel iktidar ve dolayısıyla meşruiyet onun şahsında birleşmiştir.¹¹⁹

Max Weber’in ‘karizmatik otorite’ tiplemesinde, siyasi iktidarın meşruluk temelinde, bir kişinin olağanüstü sayılan nitelikleri yatmaktadır. Yönetilenler, liderde kutsallık, kahramanlık ya da sıradan olmayan, örnek alınacak ve üstün bir kişilik gördükleri için ona bağlanırlar. Onun kurduğu düzene neredeyse radikal bir bağlılıkla bağlanır ve itaat ederler. Bu özelliklerin liderde gerçekten var olup olmaması çok önemli değildir. Önemli olan, toplumun buna inanmış olmasıdır. Zaten karizmatik otoritenin meşruluğundan söz edebilmek için geniş toplum kitlelerinin, liderlerinin olağanüstü bir takım yeteneklere sahip olduğuna inanmaları gerekir. Bu inanç, lideri ‘karizmatik’ kılacağı gibi, onun siyasi iktidarına da meşruluk kazandırır.¹²⁰

¹¹⁸ Teziç, s. 103.

¹¹⁹ Çetin, “İktidar ve Meşruiyet”, s. 53.

¹²⁰ Kapani, s. 91.

Karizmatik lider gücünü, siyasi iktidara meşruiyet kazandıran temel ilkelere alır. Fakat çoğu zaman bu kişilik kendi meşruiyetini ve iktidarını kendisi oluşturur. Oluşan bu iktidar toplumsal rıza ile otoriteye dönüşür. Toplumsal meşruiyet, ya geleneksel, ya dinî ya da ideolojik bir kaynaktan beslenir. Bu kaynaklar lidere mitolojik, kutsal, insanüstü özellikler kazandırır. Ancak kazandıkları bu güç ve üstün özellikler, lideri beslediği meşruiyetten çoğu zaman bağımsız kılar. Lider, artık kendisini meşruiyetin olmazsa olmazı, yasa olarak görmeye başlar. Birlik ve bütünlüğün temelini kendisini de kapsayan meşruiyet değil, bizzat kendisi olduğunu ilan eder. Bu durum, meşruiyet ve liderliğin örtüşmesi durumudur. Weber'in sezarizm veya diktatörlük olarak nitelediği bu durumda karizmatik olduğuna inanılan lider, artık hiçbir gelenek yahut kurala aldırmayan, özgür biri olarak yönetilenlerin efendisidir. Kural, karizma sahibi efendinin iki dudağının arasından çıkan söz veya takındığı tavidir. Ondaki kaynaklanan her söz ve tavır, yönetilenler için uyulması gereken bir buyruğa dönüşür.¹²¹

Karizmatik lider, toplumun yerleşmiş düzenine ve geleneklerine, en azından bunların bir kısmına karşı koyarak köklü değişikliklere yönelmesi açısından genellikle radikal ve devrimci bir karakter arzeder. Diğer taraftan karizmatik otorite hukukî ve geleneksel otorite tiplerinden farklı olmakla birlikte, onlardan daha kısa ömürlü ve daha az istikrarlıdır. Bunun sebebi çok belirgindir: Çünkü bu iktidar tipinde sadece bir adamın kişiliğine bağlı, onun üstün olduğuna inanılan olağanüstü niteliklerinden doğan otorite doğal olarak başka bir kişiye ya da halefe intikal edemez. Kurumsallaşması pek mümkün değildir. Lider hayatta kaldığı sürece kişisel otoritesi var olacaktır. Onun sahneyi terk etmesiyle otorite ya hukukî ya da geleneksel otoriteye dönüşecek ve bu tiplerden biriyle kurumsallaşabilecektir.¹²²

Toplumsal ve siyasî tarih bağlamında bakıldığı zaman, karizmatik olarak nitelendirilebilecek liderlerin hep benzer şartlarda ortaya çıktıkları görülür. Bu dönemler, belli başlı tarihî, sosyal ve psiko-sosyal şartların yarattığı, genellikle toplumsal ve siyasî bunalım ve buhran dönemleridir. Bu tip dönemlerde kitlelerde daima bir kurtarıcı arama ortak içgüdüleri belirginleşir. Doğal olarak, bu kurtarıcı her zaman rastlanılabilecek özelliklerde sıradan bir kişi değildir. Her ne kadar bu üstün

¹²¹ Çetin, "İktidar ve Meşruiyet", s. 53-54.

¹²² Kapani, s. 91.

özelliklerin liderde bulunduğu toplum kendisini inandırmış olsa da, sıradan bir kişinin karizmatik bir kişiliğe bürünebilmesi pek mümkün değildir. Kitlelere hükmederken zaman zaman yetkilerini kötüye kullanmış olsalar bile bu adamlar, bazı üstün yeteneklere sahiptirler.¹²³

Meşruluğun Temeli Olarak Hukuk

Max Weber'e göre siyâsî iktidarı kullananlar üstün emretme ve yönetme güçlerini hukuk düzeninden ve bu düzenin koyduğu kurallardan alıyorlarsa, burada hukukî otoriteden söz edilebilir. Bir başka ifadeyle, bu iktidar tipinde iktidarı elinde bulduran otorite, yönetme gücünü rasyonel (akılcı) ve herkes için bağlayıcı nitelikteki kurallardan almaktadır. Bu sistemde meşruluğun kaynağı hukuktur. Siyasi iktidara itaat onun hukuka uygun olarak kullanıldığı inancından doğar. Yönetenlerin iktidara geliş yolları ve yönetim yetkileri hukuk normlarıyla açık olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla yönetilenler karizmatik ya da geleneksel otorite tiplerinde olduğu gibi iktidarın şahsına değil, işgal ettiği makama, daha doğrusu hukuk düzenine itaat gösterirler. Siyasi iktidar hukuk normlarının kendisine tanıdığı yetkileri yine hukuk çerçevesinde kullanabildiği sürece meşrudur. Bu düzen beraberinde, yönetilenlerin "kanun önünde eşit olduğu" prensibini de getirir.¹²⁴

Bu sistemin belirgin özelliği, yönetilenlerin hukuk düzenine olan inanç ve bağlılıklarıdır. Yönetimin yasal ve rasyonel bir temele dayanması, yönetilen kitlenin hukuk kurallarına doğrudan ulaşabilmesi ve onları anlayabilmesi, sistemin istikrarı için önemli yapı taşlarıdır. Toplum, bu rasyonel normlar içerisinde siyasi iktidarın iktidara geliş yollarını, iktidarı kullanırken sahip olduğu yetkileri, bu yetkilerin sınırlarını önceden bilme imkanına sahiptir. Siyasi iktidar hukuken meşru kabul edilen yollarla iktidara geldiği ve hukuken belirtilmiş sınırlar içerisinde iktidarını kullandığı sürece meşru kabul edilir.¹²⁵ Asıl olan rejimin kurumsal yapısıdır. Siyasi iktidar bu kurumsal yapının dayandığı normlara bağlılığı ölçüsünde meşrudur, denilebilir. Hukukî meşruiyetin belirleyici karakteri 'değişim'dir. Hukukî meşruiyette temel ilke, içinde yaşanan durumun gereklerine önem vermektir. Kural ya da norm, bir doğma olmadığı gibi, kutsal bir kaynaktan da gelmemektedir. Dolayısıyla ihtiyacı karşılamada yetersiz görülüyor ise değiştirilebilir. Esas olan, kuralın sürdürülmesi değil, ihtiyacı karşılıyor

¹²³ Kapani, s. 91-92.

¹²⁴ Kapani, s. 90; Teziç, s. 104.

¹²⁵ Kapani, s. 94.

olmasıdır. Amacı gerçekleştiremeyecek olan kural ortak iradeyle ve rasyonel kurallar çerçevesinde değiştirilebilir.

Meşruluğun Önemi

Meşruiyet, siyasi iktidarın toplumu bir bütün olarak kuşatması ve topluma yayılmasını sağlarken, siyasi iktidarın ortaya koyduğu bir takım değerler toplumsal düzenin kurulmasına ve siyasi iktidarın yönetilenlerin gözünde ‘hakkı’nın devamına hizmet eder. Bu değerler, siyasi ve ideolojik olabileceği gibi ahlakî de olabilir. İktidarın, otoritesini topluma uygularken kullanacağı dil ve tavır, kullandığı siyasi söylem ve ortaya koyduğu toplumsal hedefler ve yarattığı sosyo-politik atmosfer, yönetilenler tarafından benimsenip onaylandığı müddetçe, bir meşruluk sorunu gündeme gelmeyecektir.¹²⁶

Siyasi iktidarın meşruiyet arayışı, var olan durumu haklılaştırma ve kabulünü yaygınlaştırma, kurulu düzeni güvence altına alma arayışıdır. Her siyasi iktidar, otoritesinin haklılığının ölçülerini ve rasyonel gerekçelerini araştırır. Bunu yaparken, daima kendi iktidarının meşru olduğunu, kendisine yönelik eleştirilere ve muhaliflerine karşı savunur. Sürekli olarak meşruiyetini yenileme çabası gütmekle kalmaz, bunu toplumsal alana da ilan eder. Kendi meşruiyet tanımlamalarının içinde gayri meşruluk alanları yaratarak, öteki meşruiyet arayışlarını siyasi ortamın dışına atmaya çalışır.¹²⁷

Siyasi iktidarın en önemli sorunu, meşruiyetini dayandırdığı ilk temel ile siyasi güç ve toplumsal düzen arasındaki birlik, bütünlük, uyum ve uzlaşmayı sağlamaktır. İktidar bunu başarabilmek için meşruiyetin ‘ötekileştirme’ fonksiyonunu kullanır. Ötekileştirme, siyasi iktidarın meşruiyetine alternatif meşruiyet arayışlarının toplumsal değer ve zemin kazanmasını önlemeye yönelik bir tavidir. Meşruiyetin ötekileştirme fonksiyonu da yukarıda ifade edilen toplumsal birlik ve uzlaşmayı tehdit eden tüm unsurların toplumsal hayattan ve siyaset sahnesinden sökülüp atılması ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Çünkü, siyasi iktidarın özü, tekleşmek ve tekelleşmektir. Dolayısıyla egemenliğin bölünmezliği ve paylaşılamazlığıdır. Bu sebeple, toplumsal birlik, uyum ve uzlaşma, söz konusu tekelleşmenin bir zorunluluğudur. Çünkü bu olgular, siyasi iktidara eksiksiz bir iktidar alanı yaratacaktır. Bu durum, siyasi iktidarın

¹²⁶ Halis Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”, *AÜSBFD*, 58 (3), 2003, s. 67.

¹²⁷ Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu”, s. 68.

meşruluk anlayışına ya da temel dayanağına yönetilenler gözünde bir mutlaklık ve kutsallık kazandıracaktır.¹²⁸

İnsanlık tarihi boyunca, toplumların yaşadığı en büyük korkuların başında düzensizlik, anarşi ve kaos gelmektedir. Söz konusu korkular, toplumun siyasi iktidara olan ihtiyacını ve itaatini artırır. Bu tip korkuların olması siyasî iktidar için önemlidir. Çünkü, kendisine yönelik itiraz ve muhalefeti susturabilmek için toplumun bu tip kaygılarına dayanacak ve söz konusu itirazlarla mücadelesini bu şekilde meşrulaştırma yoluna gidecektir. Sonuç olarak, toplumsal birlik, uyum ve uzlaşmanın koruyucusu ve sürdürücüsü olan siyasi iktidar ile toplumun ortak düşmanları olan anarşi, bölücülük ve uyumsuzluk, yönetilenlerin kaygılarının ya da kıymet verdiği değerlerin de yardımıyla düzenin dışına itilecektir. Bir bakıma toplum, iktidarın öne sürdüğü değerler sistemini kabullenerek, düzenin devamına hizmet edecektir. Ayrıca bu çatışmanın sürekliliği içerisinde, siyasi iktidarın meşruluğu da yenilenerek süreklilik kazanacaktır. Siyasi iktidar-yönetilen denkleminde uzlaştırıcı ve istikrarı sürekli kılma yönünde bir rol üstlenen meşruluk, bu denklemin olmazsa olmaz unsurunu teşkil ederken, aynı zamanda yapısal açıdan da bir harç işlevi görür. Siyasi iktidar-yönetilen ilişkilerinin meşruluk zeminine oturması bu ilişkinin kurulduğu sistemin sürekliliğini, dayanıklılığını, istikrarını sağlar. Öyle ki meşruiyet, siyasi iktidarın varolma sebebini belirleyen en üst anlam dünyasıdır.

İktidarın meşruluğu sorunu başlığı altında buraya kadar yapılan açıklamalar, meşruluk kavramının tarihî süreçte kazandığı siyasi ve sosyal anlamlarla ilgili olup kavramın esası, ona temel olan ve olabilecek değerler, kavramlar ve olgular aktarılmaya çalışılmıştır. Bu açıklamalar doğrultusunda, meşruluk kavramının tarih boyunca yöneten-yönetilen ilişkisinin temeli olduğu sonucu göz ardı edilemez bir gerçektir. Meşruluğun çok çeşitli kaynakları olabilir ve bunlar yukarıda da görüldüğü gibi, çok değişik sınıflandırmalara tâbi tutulabilir. Toplumsal değer yargılarını bir kenara bırakacak olursak, siyasi sistem açısından önemli olan, yönetilenler arasında siyasi iktidarın haklı olarak kullanıldığı inancının yerleşmiş olmasıdır. Söz konusu inanç meşruiyeti ifade eder. Bu inancın zayıf ya da kuvvetli olması o iktidarın siyasi açıdan meşruiyetinin profilini gösterir. Eğer toplumun iktidarın haklılığına ilişkin inancı zayıf ise bu düşük meşruiyetin hakim olduğu bir siyasi rejimi ifade eder. Buna karşılık,

¹²⁸ Çetin, "Siyasetin Evrensel Sorunu", s. 69.

toplumda siyasi iktidarın meşruiyetine dair inanç güçlü ve yaygın ise bu siyasi rejim yüksek bir meşruiyet anlayışı ile kuvvetlenmiş, istikrarlı bir rejimdir.

Düşük meşruiyet temeline oturan rejimlerde siyasi iktidar zayıf bir desteğe sahip olduğundan, yaşanacak herhangi ciddi bir bunalım, bir rejim sorununa dönüşebilir. Bu, çözülme ve çökme gibi yapısal felaketleri de beraberinde getirecektir. Çözümlere iktidarın vereceği tepki otorite kullanmaktan çok, sertlik ve cebir kullanma şeklinde olacağından, siyasi karmaşa bir meşruiyet krizi ile yoğunluk kazanabilir. Buna karşılık, yüksek meşruiyet temeline dayanan bir siyasi iktidar ve siyasi rejim için durum farklıdır. Burada sağlam temellere oturmuş, istikrarlı, otoritenin gerektiği gibi ve yerinde kullanıldığı bir sistem söz konusudur. Bu rejimde iktidar yönetilenlerin geniş desteğini sağlamış olduğu için sistem, ciddi sarsıntılara bile dayanabilecek tedbirlerle donanmıştır. Siyasi iktidarın sahip olduğu yoğun destek, meydana gelebilecek sarsıntının bir rejim sorunu olmasını engelleyecektir. Sistem, yönetilenin destek ve rızası ile yönetenin otoritesinin ideal uzlaşımını muhafaza edebildiği sürece bir meşruiyet krizi de doğmayacaktır.

Sonuç olarak, yönetilenlerin siyasi iktidara gösterecekleri rıza ve itaatin sebepleri çok çeşitli olabilir. Bütün bu açıklamalar ışığında, siyasi açıdan meşruluğun herhangi bir siyasi iktidar veya toplum için birebir değerlendirilebilecek objektif bir kriterinin olamayacağı ortadadır. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız meşruluk temellerinin pek çoğu her siyasi iktidarda az ya da çok bulunabilir. Toplumun siyasi iktidara itaatine temel olabilecek değer yargıları ve ilkeler farklılıklar da gösterebilir. Siyasi iktidar açısından önemli olan, yönettiği toplum tarafından benimsenmesi ve yönetilenlerin kendisine olan itaatinin toplumun beslediği yaygın bir inanca dayanmasıdır. Bu itibarla, temeli her ne olursa olsun meşruluk, siyasi iktidarın egemenliğinin en aslî dayanağıdır.

II. EMEVÎLER DEVRİ İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Emevîler devri, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın 25 Rebülevvel 41 / 29 Temmuz 661'de Şam halkından biat aldığı gün ile başlar ve son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in 27 Zilhicce 132 / 6 Ağustos 750'de öldürülmesi ile sona erer. Emevîler'in toplam saltanat süreleri hicrî olarak 91 yıl 9 aydır. Miladî yıl hesabıyla ise 89 yıldır.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminden (632-661) sonra Suriye'nin merkezi Dımaşk'ta kurulan İslâm tarihinin bu ilk hanedan devleti, adını kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân'ın mensup olduğu Benî Ümeyye'den almıştır. Muâviye ve ondan sonra iş başına gelen iki halife bu kabilenin Süfyânî kolundan, diğer onbir halife ise Mervânî kolundandır.¹²⁹

Emevi halîfelerine kısaca temas edecek olursak toplam 89 yıllık saltanat döneminde 14 Emevî halîfesi iş başına geldi. Muâviye b. Ebû Süfyân (41-60/661-680), Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705), Velid b. Abdülmelik (86-96/705-715) ve Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) dönemleri hem hilâfet sürelerinin uzunluğu, hem de önemli olaylara ve fetihlere sahne olmaları bakımından önemlidir. Emevî devleti, I. Muâviye'nin dehâsı ve siyâsetiyle kurulmuş, Abdülmelik b. Mervân ile müesseseseleşmiş ve Velid b. Abdülmelik ile gelişip yayılmıştır.

Muâviye dönemi,¹³⁰ Emevî devletinin kuruluş dönemidir. Muâviye iş başına geldiğinde kendi dönemine kadar meydana gelen bazı olaylar sosyal yapıyı olumsuz yönde etkilemiş ve siyâsî birlik bozulmuştu. Muâviye siyâsî yeteneğini göstererek, Arap kabileleri dengesini gözetken ve “melik”liğe benzeyen yeni bir düzen tesis etmiştir.

Yezid b. Muâviye(60-64/680-684)¹³¹, Muâviye b. Yezid (64/684) ve Mervân b. Hakem (64-65/684-685) dönemleri genel olarak iç karışıklığın sürdüğü dönemlerdir. Özellikle Yezid dönemindeki Kerbelâ olayı (61/681), İslâm tarihinin en önemli hadiselerinden birisidir. Yine bu dönemdeki Harre vakası (63/683) da kayda değerdir. Önce Hz. Hüseyin'in katledilmesi, iki yıl sonra da Harre savaşında Medine şehrinin talan edilmesi Yezid döneminin nefretle anılmasına yol açmıştır.

Abdülmelik b. Mervân dönemine(65-86/685-705)¹³² kadar etkisini sürdüren iç anlaşmazlıklar, bu halîfenin ilk yedi yıllık siyâsî icraatı sonunda hafifledi. Bu dönemde, Abdullah b. Zübeyr hareketi sona erdirildi. Abdülmelik devletin hakimiyetini yeniden tesis etti, birçok dahilî reformu gerçekleştirdi. Vergi işlerini düzene koydu. Devletin Araplaştırılması siyâsetine devam etti. Bazı dîvan kayıtlarını Rumca ve Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettirdi, Arapça yazılı para bastırdı.

¹²⁹ İsmail Yiğit, “Emevîler”, *DİA*, XI, 87.

¹³⁰ Geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebû Süfyân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

¹³¹ Geniş bilgi için bkz. Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye*, Kayhan Yayınları, İstanbul 2001.

¹³² Geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik bin Mervân*, TDV Yayınları, Ankara 2011.

Velid b. Abdülmelik dönemi(86-96/705-715)¹³³ genel olarak Emevî devrinin altın çağı, zirvesi olarak değerlendirilmektedir. Velid b. Abdülmelik döneminde devletin sınırları ve Orta Asya ve İspanya'da genişledi. Velid, babası Abdülmelik'ten aldığı devletin sınırlarını daha da genişletti. İçeride bir refah devleti oluşturmaya çalıştı. Bu dönemde kurumlar, kültürel hayat ve sanat gelişme gösterdi. Velid döneminde Emevî devleti en güçlü konumuna ulaşmıştı.

Velid'den sonra Emevî devleti duraklama ve zayıflama yoluna girdi. Süleyman b. Abdülmelik(96-99/715-717) döneminde fetih hareketleri fetret dönemine girdi. Bu dönemde halife Süleyman meşhur Arap komutanları ile çekişme ve anlaşmazlıklara girince bazı isyanlar meydana geldi. Süleyman b. Abdülmelik'in kısa süren halifeliğinden sonra Ömer b. Abdülazîz(99-101/717-720)¹³⁴ hilafete geçti. Bu dönemde Emevî devleti nispeten bir barış devri yaşadı. Bu halife Dört Halife dönemindeki nizam ve idarenin prensiplerini uygulamaya çalıştı. İslâm dinini kabul edenlerden cizyeyi kaldırdı.

Ömer b. Abdülazîz'den sonra halife olan Yezid b. Abdülmelik(101-105/720-724)¹³⁵ sefelinin siyâsetinin aksine davrandı. Müslüman olan gayr-i Arap unsurlara cizye vergisini tekrar koydu. Bu da özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde mevâlînin hoşnutsuzluğuna yol açtı. Yezid b. Abdülmelik'in iyi bir siyasetçi olmaması, zayıf ve dikkatsiz oluşu, eğlence ve içki düşkünlüğü sonucu toplumsal dengeler bozulmuş, Mudarî-Yemenî karşıtlığı şeklinde tezahür eden eski Arap asabiyeti ve kabileciliği yeniden ortaya çıkmıştır.

Yezid b. Abdülmelik'ten sonra hilafete geçen Hişâm b. Abdülmelik(105-125/724-743)¹³⁶, Emevî halîfeleri içerisinde gerek hilâfet süresinin uzunluğu, gerekse icraatları ve şahsiyeti açısından önemli halîfelerden birisidir. Emevîler'in duraklama döneminde iş başına gelen Hişâm, siyâsî ve askerî icraatlarıyla dikkat çekmiştir. Devleti 20 yıl süreyle ayakta tutmayı başaran, içte devlet aleyhine çıkan isyanları bastıran, dışta devletin sınırlarını koruyup fetih hareketlerine girişen bu güçlü idareciden sonra Emevî Devleti yıkılma sürecine girmiştir.

¹³³ Geniş bilgi için bkz. Mevlüt Koyuncu, *Emevi Halîfesi Velid b. Abdülmelik ve Dönemi*, Sakarya 2004.

¹³⁴ Geniş bilgi için bkz. Ahmed Ağırakça, *İslami Toplumun Yeniden İnşası Ömer İbn Abdülazîz*, Fide Yayınları, İstanbul 2006.

¹³⁵ Geniş bilgi için bkz. M. Akif Fidan, *Yezid b. Abdülmelik ve Dönemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

¹³⁶ Geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

Hişâm b. Abdülmelik'ten sonra başa geçen Velid b. Yezid(125-126/743-744) hakkındaki bilgiler olumsuzdur. Bunlara göre Velid içki düşkünü, hafif meşrep ve zayıf karakterliydi. Eğlence meclisleri tertip eder, kötü işler yapardı. Kısa süren bir halifelikten sonra Yezid b. Velid'in isyanı sonucu öldürüldü.

Yezid b. Velid, 126/744 yılında, Velid b. Yezid'i öldürttüktan sonra halife oldu. Ancak onun dönemi de, daha başlangıcından itibaren kargaşa ve isyanlarla çalkalandı. Yezid, kabile asabiyyetinde Yemenîlerin tarafını tutarak Kaysîlere iktidarda hiç bir görev vermedi. 6 ay kadar hilafet sürüp öldü.

Yezid b. Velid'in ölümü üzerine halife olan İbrahim b. Velid, 3 ay kadar süren halifeliğinde ülkede hakimiyet sağlayamadı ve kargaşa çoğaldı. Mervan b. Muhammed, isyan ederek ordusuyla Şam'a doğru yürüdü. İbrahim'in ordusunu yenerek Dımaşk'a girdi ve halifeliğini ilan etti(127/744).

Son Emevi halifesi olan Mervan b. Muhammed(127-132/744-750)¹³⁷, Emevî Devleti'nin çöküşünü engelleyemedi. Abbâsî ordusu karşısında Zap Savaşı'nda yenilip önce Filistin'e sonra Mısır'a kaçtı ve nihayet burada öldürüldü(132/750). Böylece Emevî Devleti ortadan kalkmış oldu.

Emevîler döneminde fetih siyâsetine genel olarak baktığımızda, Hulefâ-i Râşidîn döneminde fethedilen bölgelere yeni ilâveler yapıldığını ve sınırların daha da genişletildiğini görürüz. Özellikle Muâviye, Abdülmelik ve Velid b. Abdülmelik dönemlerinde devletin doğu cephesinde, Akdeniz'de, Kuzey Afrika ve Endülüs'te, Bizans topraklarında yeni bölge ve şehirler fethedilmiştir. Emevî halifeleri fetihlerle İslâm'ın yayılmasının aynı şey olduğu düşüncesini taşımışlar, kendi ailelerinden komutanları askerî seferlere göndermişlerdir. Fethedilen bölgelerdeki gayr-i Arap unsurlar umumiyetle müslüman olmuşlardır. Ancak bazı halîfelerin ve valilerin mevâlîye karşı sert ve adaletsiz davranışları, müslüman oldukları halde onlardan cizye almaya devam etmeleri özellikle Horasan ve Kuzey Afrika'da halkın protestolarına yol açmış, bazen bu tepkiler isyan hareketlerini de doğurmuştur.¹³⁸

Emevîler devri dinî, siyâsî ve sosyal yönlerden tenkide uğramıştır. Dinî hassasiyetin azalması, bazı halîfelerin hafif meşrep yaşantıları, İslâm tarihinde ilk defa veliahtlık sisteminin ihdas edilmesi, Hz Ali'ye sebb (kötü söz, küfür) âdetinin

¹³⁷ Geniş bilgi için bkz. Ali Aksu, *Mervan b. Muhammed ve Emevi Devleti'nin Yıkılışı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.

¹³⁸ Atçeken, s. 15-16.

başlaması, Hz. Ali soyuna karşı düşmanca davranılması, mevâlîye karşı sert ve gayr-i âdil uygulamalarda bulunulması Emevîler'in tenkit edildiği noktalardandır. Tüm bu sebepler sonucu Emevî devri dış siyâset ve fetihler açısından başarılı bir dönem olmasına karşılık, iç siyâsette oldukça çalkantılı devirlere sahne olmuş, birçok isyan ve ayaklanma patlak vermiştir. Bu isyanlar bir yandan iç düzeni bozarken diğer yandan da çeşitli dinî ve siyâsî fırkaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Haricîler ve Şîîler bu dönemdeki en önemli iki muhalif gruptur. Ayrıca siyâsî, iktisadî ve sosyal şartların tabii sonucu olarak Mürcie, Mu'tezile, Cebriyye gibi fırkalar ortaya çıkmıştır.¹³⁹ Ümeyyeoğullarının iktidarının meşruiyeti meselesi Şîî ve Haricî imamet nazariyelerinin teşekkülünde önemli rol oynamıştır.¹⁴⁰

Bütün bunlara rağmen yine de Emevîler devrine daha objektif ve önyargısız bir şekilde bakmak gerekir. Unutulmamalıdır ki Emevîler hakkındaki bilgileri daha çok Abbâsîler döneminde yazılan kitaplardan öğreniyoruz. O dönemde yaşayan müelliflerin eserlerinde iktidarın da etkisiyle olsa gerek Emevîler hakkında genelde olumsuz bir bakış görmekteyiz.¹⁴¹ Robert Mantran'a göre, özellikle Abbâsîler döneminde yaşayan Arap tarihçileri Emevî sülâlesi hakkında sert yargıya sahiptirler. Bu dönemdeki bazı tarihçiler ve nakilciler tarafından Emevî idarecilerinin (Ömer b. Abdülazîz hariç) halîfelik unvanlarının bile reddedilmesi söz konusudur. O dönem içerisinde mazur görülebilecek bu aşırı tavır, bazı Avrupalı oryantalistler tarafından Emevî sülâlesine aşırı lütf gösterilerek revize edilmiştir.¹⁴² Yani Abbasi dönemine ait tarih kitaplarındaki Emevi aleyhtarı havanın etkisi, Welhausen gibi oryantalistlerin kitapları sayesinde kırılmış, Emevîler dönemine daha dengeli bakılmaya başlanmıştır. Mantran'ın bu yorumuna katılmayanlar olabilir ama kendisi bu görüşlerinde çok da haksız sayılmaz.

Emevîler hakkındaki bu temel bilgileri verdikten sonra Muaviye'den başlamak üzere Emevî iktidarının muhaliflere ve alimlere karşı tutum ve davranışları hakkında genel bir değerlendirme yapabiliriz.

¹³⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Fehmi Muhammed, Beyrut 1992, I, 38-39, 72, 137-138 ; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 11-75 vd.; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 10 vd.

¹⁴⁰ Onat, s. 7.

¹⁴¹ Emevîlere ideolojik ve mezhepsel bakışın tarihi nasıl çarpıtılabileceğine dair örnekler için bkz. İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.

¹⁴² Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (Çev. İsmet Kayaoğlu), AÜİF Yayınları, Ankara 1981, s. 102.

Muaviye'nin halifeliği, İslâm'ın devlet teşkilatı tarihinde yepyeni bir devre açıyordu. Artık halife, sünnetin vücut bulduğu anlarda buna bizzat şahit olup da sünneti tatbik eden veya devam ettiren kimse olmaktan çıkıyor, Arap âleminin belli başlı simâsı; askerî kuvveti, aile münasebeti ve tesirleri, kendi şahsî itibarı sayesinde kabile reisleri arasında en başta geleni oluyordu. Artık halife resmî ünvanı bakımından olmasa bile fiilen bir “melik” nevinden hükümdardı.¹⁴³ “Böylece Muaviye “akîde” adına değil, “kabîle” adına yönetti. Onun şahsında “emîr”, “âlim”den ayrıldı. Bu gelişme devlet organlarına uzandı. “Emîrler” bir bölük, “ulemâ” başka bir bölük oldu.”¹⁴⁴ Mantran'a göre Muâviye, Hz. Peygamber ve ilk iki halîfe tarafından tesis edilen teokratik devleti, Arap aristokrasisi ve onun bağrında Emevîlerin oynadığı esas rol ile bir dünyevî bir devlet haline getirdi. Bununla beraber devletin temelinde yatan dinî prensipler inkar edilmiyordu.¹⁴⁵

Câbirî'ye göre de Muaviye'yle birlikte tamamen yeni bir söylem karşındayız. Öyle bir söylem ki “Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünnetiyle hareketi” açıklamıyor. Aynı şekilde gizlemiyor, ama Ebu Bekir ve Ömer'in sünnetine, hatta Osman'ın sünnetlerine bile bağlanmadığını bütün açıklığıyla belirtiyor; şunu ya da bunu eleştirdiği için değil yalnızca tutabileceğiyle bağlı kalmak için. Bu yüzden onun yeni bir sözleşme, çıkara dayalı, güzel yeme ve iyi içmeye; yani iktidarda değil meyvalarında, ganimette ortaklığa dayalı siyasî bir sözleşme önerdiğini görüyoruz. Bunun da ötesinde Muaviye bu sözleşmeyle, iktidarı kullanmasının bir tür “liberalizm”e dayalı olmasına söz veriyor: O, ifade özgürlüğü veriyor, kendisine öfke duyanların veya siyasetine karşı çıkanların, kendilerine soluk aldırarak biçimde konuşmasına hiçbir şekilde aldırıyor. Onun belirlediği uyguladığı ve ışığında genel olarak Emevî halifelerinin de izlediği ilke, şuna dayanıyordu: “İstediginizi söyleyin. Ancak sözünüzün eyleme dönüştüğünü gördüğümde müdahale ederim.”¹⁴⁶ Câbirî'nin bu yorumlarına genel olarak katılmakla birlikte bahsettiği Emevî liberalizminin modern anlamda bir liberalizm olmadığını belirtmekte fayda var. Ayrıca Emevî yöneticilerinin bazı durumlarda sözle muhalefet edenlere Hucr

¹⁴³ G. Levi Della Vida, “Emevîler”, *İ.A.*, IV, 242.

¹⁴⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 302.

¹⁴⁵ Mantran, s. 102.

¹⁴⁶ Câbirî, s. 304.

b. Adiy örneğinde olduğu gibi sert karşılık verdiğini de unutmamak gerekir.¹⁴⁷

Kabileler açısından bakıldığında Emevîler, Kureyş'in egemenliğini temsil ediyorlardı. İdari alanda görüldüğü gibi Emevîler'in Arap olmayanlara karşı Arap egemenliğini sembolize ettikleri duygusu da oluşmuştu. Bununla beraber Kureyş, hilâfet sorunu etrafında bölünmeye devam etti. Araplar ise Emevîler'le ilgili değişik görüşler taşıyorlardı. Emevîler'in içinde buldukları koşulları analiz ettiğimizde Araplar'la olan ilişkilerinin bazen gerginleştiğini görüyoruz. Araplar'ın bir kısmı onları hilâfeti zorla, seçim olmadan ele geçirmiş kişiler olarak görüyordu. Alioğulları ve taraftarları; hilâfeti, Emevîler'in kendilerinden zorla almış olduğu Alioğulları'nın meşrû bir hakkı olarak görüyorlardı. Bu haklarına sadık kalarak hilâfeti ele geçirmek için gizli ve açık olarak çalıştılar. Bazı kahramanlarının şehadetinden ve Emevî valilerinin kendilerine yaptıkları zulümden sonra yandaşları arttı ve Emevîler'e direnişin sembolü haline geldiler. Bu durum Emevîler'den rahatsız olan Arap olan ve olmayan çeşitli unsurların Alevî bayrağı altında toplanmalarına yol açtı.¹⁴⁸

Kûfe ehli, Emevîler'in zaferini Şam'ın kendilerine karşı zaferi ve hükümet merkezinin Kûfe'den Şam'a taşınışı olarak anlıyorlardı. Emevîler'in bu zaferi, Kûfeliler'i ümmetin komutanlığından ve büyük sosyo-politik imtiyazlardan mahrum bırakmıştı. Emevîler, atâlarını da azaltınca Şam ehlinin, kendilerinin haklarını da alarak zengin Sevad gelirini zorla yediklerini hissetmeye başladılar. Böylece İmam Ali'nin dönemini ve anısını yüceltmeye başladılar; sürekli olarak otoriteyi geri almak istediler ve Ali'nin hükümet merkezini şehirlerinde kuran ilk imam olduğunu unutmadılar.¹⁴⁹ Geçmişte başkalarını şaşırttığı gibi, Kûfeliler'in duyguları bizi de şaşırtıyor: Onlar Ali'nin şiası mı yoksa Irak'ın şiası ve onun varlığının koruyucusu mu? Ancak onların Alevî imamlarının (Hüseyin b. Ali, Zeyd b. Ali gibi) ve Muhtar es-Sakaff gibi Ehl-i

¹⁴⁷ Hucr, Hz. Ali yanlısı bir şahıstı. Emevîlerin bazı uygulamalarını eleştirince vali Ziyad tarafından Şam'a Muâviye'nin yanına gönderildi ve burada öldürüldü. Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., VI, 217 vd.; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maârif*, nşr. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvi, Beyrut 1970, s. 230; Belazurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli, Beyrut 1996, V, 265 vd.; Ya'kubî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., II, 140 vd.; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru's-Suveydân, Beyrut tsz. IV, 201 vd.; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Dâru Sadır, Beyrut, 1965, II, 497 vd.

¹⁴⁸ Durî, A. Aziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (Çev. Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 112-113.

¹⁴⁹ Kûfe şehri ve ilk dönem siyaset ve iktidar mücadelelerinde Kûfelilerin rolleri hakkında geniş bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001; M. Mahfuz Söylemez, *Güç ve İktidar-Kûfe'de İktidar Mücadelesi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.

Beyt'in haklarını savunanların yanındaki hamasî konumlarını sonra da Emevî kılıçları ve malları boy gösterince hızlı dağılışlarını izlediğimizde, genelinin Irak'ı düşündüğünü hissederiz. Bunların Alevîler'e destekleri de çoğu zaman bu hedefe varmak üzere bu vesileden ibaretti. Bu durum onları İbnü'l-Eş'as'ın büyük önemli isyanında olduğu gibi, bazen Alevî olmayan bayrakların altında ayaklanmaya itti. Ama bütün bunlar Irak'ta Ehl-i Beyt'e sadık ve daima onları desteklemeye çalışan Alevî bir hizbin olmadığı anlamına gelmez.¹⁵⁰

Öte yandan kabilevî dürtüyü tüm niteliği ve cüretiyle temsil eden Haricîler bulunuyordu. Bunlar, Kureyş'in hilâfetteki hakkını tanımıyorlar ve yönetimde veraset ilkesini de kabul etmiyorlardı. Bunlar seçime davet ediyorlardı. Haricîler'e göre seçim tüm Arapları kapsamalıydı ve yönetimin bizzat kendisinde kendilerine hak tanınmalıydı. Unutmamamız gerekir ki genel olarak kabileler, Emevîler'in zaferinde Kureyş'in diğer Araplar'a karşı yeni bir zaferini görüyorlardı.

Hicaz ehli ise, hilâfeti sahabe oğullarının hakkı olarak görüyorlardı; hilâfetin doğduğu yerde, aslî yerinde Medine'de kalması ve geç müslüman olmuş Emevîler'de değil, ilk sahabenin evlatlarının elinde bulunması gerektiğini düşünüyorlardı. Bu bakış açısı en güçlü şekilde İbnü'z-Zübeyr hareketinde sembolize edildi.¹⁵¹

Emevîler devrinde dinle devlet arasındaki ilişkide de bir değişme vuku bulmuştur. Emevî devletinin dünyevi bir devlet hâline geldiğini ve dinle devlet arasında tam bir bölünme olduğunu söylemek doğru olmamakla birlikte, devlet hayatının artık dinî gelişmelerle bugüne (Emevîlere) kadar sahip olduğu türden bir münasebete sahip olmadığı da bir gerçektir. Önceleri Halife dinî ve ahlakî bir üstünlüğe sahipken ve Halife'nin siyasî kararları dinî bir hedefe tâbi iken Emevîler, temelde İslâmî bir çerçeve içerisinde kalan bir devlete sahip olmalarına rağmen, çoğunlukla siyasî yetkilerini kullanan fakat dinî itibarlarından büyük bir kısmını kaybeden dünyevî hükümdarlardı. Bunun bir sonucu olarak, tamamıyla dinî olan disiplinler geniş ölçüde devletin dışında ve bir dereceye kadar da onunla ahenksiz bir şekilde gelişme göstermiştir. Dinî gelişmelerin merkezi Hz. Peygamber'in sünnetinin ana yurdu olan Medine olarak kalmıştır.¹⁵²

¹⁵⁰ Durî, s. 113-114.

¹⁵¹ Durî, s. 114.

¹⁵² Fazlur Rahman, *İslâm*, (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 45.

Belirli düşünce ve uygulama alanları, ilahî esaslara dayalı bir kişisel ve sosyal düzen ümidini temsil eden din-eksenli düşünen insanların hakimiyeti altına girmeye başladı. Hem Sünnî hem Şîî müslümanlar arasında *ulemâ* denilmeye başlanan mütedeyyin erkek ve kadınlar kesimi, özel hayat ve toplum hayatı için, şeriat üzerine odaklaşan programı ortaya koydular. Tahmin edileceği gibi ulemâ, müslümanların topluca ifa ettikleri ibadetlere önder oldu. Nazarî ve teolojik İslâm düşüncesine ağırlığını koydu ama münhasıran kontrol etmeye kalkışmadı. Kamu düzenine ve kamu yönetimine ilişkin alanlarda etkili -ama asla bağlayıcı olmayan- bir baskı uyguladı ve İslâm hukukunun teorik gelişimini denetim altında tuttu. Arap grameri, tarihi ve hatta Arap edebî tenkid sahaları, büyük çapta onların etkisindeydi.¹⁵³

O devirde ancak iki nesilden beri şeklini almakta olan kelâm ve fıkıh sisteminin hayli olgun bir hâle geldiğini de görmekteyiz. İslâmîyet'in kelâm ve fıkıh zihniyeti I. asrın sonlarına doğru artık şeklini almış ve sonraki devirlerde hep bu mahiyetini muhafaza etmiştir. Bu zihniyet, iktidar mevkiinden uzak ve siyasetin fiili vaziyetinden bihaber bırakılmış olan muhalefet muhitlerinde meydana gelmiştir. Tarihin en garip bir cilvesi olmak üzere bu zihniyetin otoritesini, taraftarlarının itibarı sayesinde, serzenişlerine hedef olan aynı hükümet muhitleri bile kabul etmişlerdir.¹⁵⁴

Mervanîler(Emevîler)'in hiçbir rakibi, onların cemaat idealine dayalı manevî konumlarını sarsmadıkça, ciddî bir tehdit husule getiremezdi. İşte burada âlimler önemli bir rol oynayabilir ve aynı zamanda siyasî açıdan tecrit edilmişliklerini bertaraf edebilirlerdi. İslâmî takvayı başka bir menfaatin üstünde tutan böylesi kimseler, hem gayrimemnun Araplar, hem müslüman mevalî arasında ve hatta bizzat Suriyeli Araplar arasında mevcuttu. İlk fetih günlerinin büyük heyecanlarının yatıştığı şu sırada İslâm'ın gerçekten ne mânâya gelmesi gerektiğini daha sıkı biçimde mütalaa etme fırsatı buldukça onlar İslâm'ın imtiyazlı bir yönetici sınıfın gıptayla bakılan ve imrenilen bir alameti olmanın ötesine varması lüzumunu idrak ettiler. Yoldaşlarının dertleri, onların istenenin ne olduğunu görmelerini sağladı. Fakat böylesi bir bakış açısı, rejimdeki manevî zayıflık noktalarını çok açıkça keşfetmelerine yol açtı; böylece potansiyel muhalefetin bütün öğeleri için hareket noktası oldular. En sonunda toplumun birliğini bozacak ve böylece belki beraberinde İslâm'ı da ortadan kaldıracak bir seri yerel

¹⁵³ Marshal G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, (Çev. Heyet), İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 185.

¹⁵⁴ Della Vida, IV, 246.

isyankârlıktan ziyade, bütün muhalefeti tümüyle İslâmî bir eğilim içinde toplamayı başardılar. Fakat büyük kitleler arasında muhalefet için başka vesileler olmasaydı etkileri bu kadar büyük olmazdı.¹⁵⁵

“Emevî halifeleri namazlarda halka imamlık yapsalar da bir kistrâ veya kayser gibi davranıyorlar, muhaliflerin tenkit için kullandığı bu tabirleri kendileri de benimsiyorlardı. Bu dönemde devlet yönetimi dünyevî bir mahiyet kazandı. Bu sebeple Emevî hilâfetinin meşruiyeti İslâm tarihi boyunca tartışılan bir konu olmuştur. Hz. Peygamber’in kurduğu istişare temeline dayalı, ehliyeti esas alan hilâfet müessesesini saltanata dönüştüren Emevîler’e karşı Şiî, Zübeyrî ve Haricî muhalefet, propagandalarını onların hilâfetinin meşrû olmadığı iddiasına dayanarak yürütmüştür... Meseleye dinî prensipler açısından yaklaşan fıkıh âlimleri de Emevî halifeliğine aynı gözle bakmıştır. En kuvvetli şekliyle Kûfe’de görülen, şeriat adına hak ve hukukun temsilcisi durumunda olan bu dinî muhalefet, otoriteye değil yönetimin meşruiyetine karşı çıkıyordu. Muâviye’yi hilâfeti saltanata çevirmekle itham eden âlimler, halifeliğin Emevîler’le sona erdiğine inanıyor, ancak toplumu iç savaşa sürükleyecek isyanlardan kaçınmak düşüncesiyle mevcut idareye itaati tercih ediyorlardı. Devlet merkezinin bulunduğu Suriye’deki âlimler hariç Irak, Hicaz, İran ve Mısır bölgesinde yaşayan âlimlerin büyük çoğunluğu Emevî rejiminin şiddetle karşısında olduklarından Haricî isyanlarının dışındaki diğer isyanları genellikle desteklediler. Hilâfet hakkının Hz. Ali evlâdına ait olduğu inancını benimsemedikleri hâlde onların isyanlarını haklı gördüler. Ümmetin birlik ve beraberliğini korumaya büyük önem vermelerine, fitne ve ihtilâflara karşı olmalarına rağmen pek çoğu muhalif grupların isyanlarına zaman zaman haklılık tanıdı.”¹⁵⁶

Emevîler’in meşrûiyeti meselesinde bir kısım âlimler, bu meşrûluğu “kelâm” ve tartışma konusu yapmışlardır. Bunun sonucunda Emevî halifeleri, valileri ve yandaşları, bu meşrûluğu karşıt bir “kelâm”la savunmuştur. Sayesinde iktidarı aldıkları güç ve üstünlüğün Allah’ın iradesi ve ezelf ilmiyle, yani kaza ve takdiriyle bağlantısını kurdular. Gerçekten aydınlanmacı bir hareketin yaydığına karşı (yani hür irade düşüncesine karşı) bir ideoloji geliştirmek için Muaviye’nin siyasetinden devralınan

¹⁵⁵ Hodgson, I, 199.

¹⁵⁶ Yiğit, XI, 89.

“liberalizm” çerçevesinde alanı genişletici nitelikte olmak üzere, davranışlarının perdesi yaptıkları bir cebir ideolojisi (akîde) yaydılar.¹⁵⁷

Fikrî, dinî ve siyâsî alanlarda Emevî halifelerinin davranışına damgasını vuran görece “liberalizm”, yalnızca Muaviye’nin dönemini belirleyen siyâsî seçimle ilgili değil aynı zamanda ister “kabile” ister “akîde” alanında olsun Havâric hareketini dar çerçevesinde sınırlandırmak içindi. Böylelikle Emevîler’in bu tutumu, dinî ve fikrî seçkinlerin “tarafsızlaştırılması” ve Havâric’in tutuşturduğu sürekli başkaldırıya girmemeleri için kaçınılmaz bir tedbir gibi görünüyor. Pek tabii ki Muaviye dahil olmak üzere Emevî yöneticileri, bu dinî ve fikrî seçkinleri, muhalefetlerini “söz”den “eylem”e taşıdıklarında ya da iktidarı tehdit eden davranışta bulduklarında cezalandırmakta tereddüt etmediler.¹⁵⁸

Emevîler Arap olmayan kavimler konusunda kabile asabiyetinin etkisini pek önemsemediler. Arap olmayanları, Araplar’dan daha düşük bir statüde farzettiler. Bu yüzden onları yönetim ve politikadan uzak tuttular. Bazen de onlara Araplar’dan alınandan daha fazla vergi yüklediler. Asabiyet önce Emevî ailesini kapsıyor, sonra kabileyi, son olarak da milleti kapsayacak ve onu aşmayacak şekilde genişliyordu. Bu bakış açısı bu tarihlerde yakın doğuda hakim halklar açısından alışıl gelmiş doğal bir şeydi. Ama İslâm, müslümanlar arasında eşitliğe çağırıyordu. Bunun için İslâm’ın çağrısı bu bakış açısına bir karşı çıkış ve direniş noktasıydı. Mevalînin hoşnutsuzluğunun meşrû platformunu İslâm oluşturuyordu. Ayrıca bazı fırkalar onları destekliyordu. Bazı fukaha da İslâmî perspektifi savunuyor ve onları desteklemeye çalışıyordu. Bu olaylar yöneten ile yönetilen arasında derin bir düşmanlığa ve kimlikleri ne olursa olsun Emevî karşıtlarının İslâm bayrağı altında toplanmalarına, gerçek veya iddia tüm hareketlerin (Muhtar’ın ayaklanmasından Abbasî hareketinin başlamasına kadar) İslâm adına mücadele edip ayaklanmalarına sebep oldu.¹⁵⁹

Câbiri’ye göre Emevîler dönemindeki kabile aristokrasisi, sanatları ve el emeği işleri küçümsüyor, onları yalnızca mevalînin işi olarak görüyordu. Bunun ötesinde ilim ve dinde derinleşmenin de Kureyşli’ye yakışmadığını düşünüyorlardı. Çünkü o, kabilenin eşrafındandı. Şöyle diyorlardı: “Kureyşli’ye haberler ilmi, yani Araplar’ın haberleri, günleri, öyküleri (tarih) dışında herhangi bir ilme dalmak yakışmaz.” Durum

¹⁵⁷ Câbirî, s. 305.

¹⁵⁸ Câbirî, s. 308.

¹⁵⁹ Durî, s. 116-117.

işte böyleydi. Kabile aristokrasisi ganimetten geçinirken, fey ve atâdan büyük servetler toplarken ve lüks içinde yaşarken; fethetme asker olarak katılsalar bile mevalî, ganimet payından yoksundu. Sanat, ev işi, çiftçilik ve öğretim işlerinde çalışarak geçinirlerdi. Öyle görünüyor ki saygın bir sosyal mertebeyi, dolayısıyla “otorite”nin bir türünü kazanabilecekleri biricik alanın, “ilim” alanı olduğunu çok erken kavramışlardı. Böylelikle onların pek çoğu dinde derinleşmeye, Hz. Peygamber’in haberlerini ve hadislerini toplamaya yönelmişti. Çok geçmeden bunlar özellikle sahabe kuşağından sonra ilim alanında da belirginleşmişti.¹⁶⁰

Emevîler devrindeki siyasî gruplar ve muhalefet hakkında Watt’ın ve Nevin Abdülhâlık’ın gruplandırmalarına kısaca değinecek olursak Watt, “İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri” adlı eserinde Haricî ve Şîî fırkalarını inceledikten sonra Emevîler devrinde var olduğunu belirttiği “umumi dinî hareket”i beş grupta ele alır. Bu gruplar şunlardır:

- a) Zübeyrî grup,
- b) Emevîlerin samimi taraftarları,
- c) Emevîlerin fiilî muarızları,
- d) Mutedil ve merkezî zümre,
- e) Osmaniyye.

Watt, bu ayrımı yaptıktan sonra her grubun içinde bulunduğunu düşündüğü şahıslardan, özellikle âlimlerden bahseder ve bu kişilerin düşüncelerini verir.¹⁶¹

Nevin Abdülhâlık ise “İslâm Düşüncesinde Muhalefet” adlı eserinde Emevîler devri ve Abbâsîlerin ilk döneminde var olan muhalif grupları şu şekilde sınıflandırır:

1. Devrimci Ekol:
 - a) Havâric,
 - b) Şîa (Keysâniye, Zeydiye, İsmâiliye),
 - c) Devrimci Mürcie.
2. Sabır Ekolü:
 - a) İsnâ Aşeriye İmâmiyesi,

¹⁶⁰ Câbirî, s. 314. Emevîler devrinde mevalînin ilim alanında ağırlığını koyması ve mevalî kökenli âlimlerden bir kısmı hakkında bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 237-241. Ayrıca mevalî hakkında genel bilgiler ve Araplar’la ilişkileri için bkz. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

¹⁶¹ Watt’ın taksimi ve açıklamaları için bkz. Watt, *Teşekkül Devri*, s. 82-93.

b) Ehl-i Sünnet (Hasan-ı Basrî, Saîd b. Müseyyeb, Mâlik b. Enes vs).

3. Temekkün Ekolü:

- a) İmam Ebu Hanife,
- b) Mu'tezile.

Nevin Abdulhâlık'a göre devrimci ekol, meşrû kabul etmediği iktidara karşı silahlı mücadeleyi savunan fırkalardan oluşur. Sabır ekolü, zâlim yöneticinin günahkâr olduğunu kabul eden ancak mü'minin isyan etmeyip sabretmesi gerektiğini iddia edenlerden oluşur. Temekkün ekolünün mensupları ise meşrû olmayan iktidara, yeterli bir güce ulaşana kadar isyan etmemeyi savunurlar. Bunlara göre zâlim yöneticiye karşı başarılı olabilecek bir güç yoksa sabretmek gerekir, şayet iktidarı devirebilecek güce ulaşılmışsa isyan edilmelidir.¹⁶²

Şimdi de Emevî iktidarının ortaya çıkan bu muhalif gruplara ve alimlere karşı tutum ve davranışlarını maddeler halinde kısaca belirtelim:

1. Para ve mal vererek susturma: İsyân olaylarını engellemek ya da ortaya çıkan çatışmaları durdurmak için Emevî halife ve valileri, muhaliflere zaman zaman çeşitli maddi imkânlar sunma yoluna gitmişlerdir.¹⁶³
2. Konuşarak ve Tartışarak İkna Etme: Emevî yönetimi muhaliflere karşı, her zaman işe yaramamış olsa bile ikna yöntemini de kullanmıştır.¹⁶⁴ Bu uygulamaya genellikle olaylar başlamadan önce başvurulmuş, eylemler başladıktan sonra ise güç kullanılmış ve eylemciler şiddetle cezalandırılmıştır.
3. Tehdit, Psikolojik ve Ekonomik Baskılar: Emevî iktidarı, zaman zaman muhaliflere ve çıkan isyanlara destek veren halka karşı tehdit ve psikolojik baskı uygulamıştır. Ayrıca bu davranışlardan vazgeçmeleri için ekonomik baskıyı da tehdit unsuru olarak kullanmıştır. Bir taraftan muhaliflere destek verenleri ekonomik bazı menfaatlardan uzak tutacağını söylerken, diğer taraftan da isyancılara karşı devletin yanında yer almayanların maaşlarının kesileceğini belirtmiştir.¹⁶⁵
4. İsyana dönüşmeyen fikirlere müsamaha: Emevî halifeleri, tehlike boyutuna gelmemiş fikirlerin, zamanla bir takım kimseler tarafından dillendirilmesine izin vermiş ve bu

¹⁶² Nevin Abdulhâlık'ın taksimi ve açıklamaları için bkz. Nevin Abdulhâlık Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Muhalefet*, (Çev. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 217-364.

¹⁶³ Bazı örnekler için bkz. Taberî, IV, 208-209, V, 601; İbnü'l-Esîr, II, 498-499, III,434; Belâzurî, V, 181.

¹⁶⁴ Bazı örnekler için bkz. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut tsz., 187-189; Belâzurî, VIII, 212-215; Taberî, IV, 126, 369; İbnü'l-Esîr, II, 449, 589.

¹⁶⁵ Bazı örnekler için bkz. Belâzurî, V, 184; Ya'kubî, II, 142; Taberî, IV, 177; İbnü'l-Esîr, II, 482.

şekilde toplumsal patlamaları engelleme yoluna gitmişlerdir. Muâviye, sözle yetinen muhalefete karşı bir ölçüde liberal bir siyasî tutum sergilemiştir.¹⁶⁶ O, eyleme dönüşmeyen fikirleri belirli ölçülerde hoş karşılamış, şiddet kullanıp, onları fiili muhalefete itmek yerine, çeşitli hediyeler vererek onları kazanma yoluna gitmiştir. Onun belirlediği, uyguladığı ve genel olarak Emevî halifelerinin de izlediği temel ilke, “İstediginizi söyleyin. Ancak sözünüzün eyleme dönüştüğünü gördüğümde, müdahale ederim” tavrı olmuştur. Fakat kitleleri etkileyerek eyleme dönüşme ihtimali beliren düşünceler şiddetle cezalandırılmıştır. Gaylân ed-Dımeşkî ve diğer bazı ilim adamlarının öldürülmesi bunun en somut örneğidir.

5. Suikast tertipleme ve işkence yapma: Emevî yöneticilerinin, bazı muhalif ve muhtemel güç odaklarına karşı dikkatli oldukları ve tehlikeli boyutlara ulaşmadan, bunları çeşitli yöntemlerle ortadan kaldırdıkları anlaşılmaktadır. Başta Muâviye olmak üzere bazı halifeler, kendileri ve yönetimleri için tehlikeli gördükleri nüfuzlu bazı kişileri çeşitli şekillerde etkisiz hale getirmişlerdir. Mesela Hz. Hasan¹⁶⁷, Halid b. Velid’in oğlu Abdurrahman¹⁶⁸ ve Abdullah b. Ömer’in¹⁶⁹ ölümleri şüphelidir. Emevî yönetiminin uygulamalarından birisi de çok sık kullanılmamakla birlikte işkencedir. İşkence, özellikle daha önce çeşitli devlet kademelerinde görev yapmış ve yeni görevlilerin kendilerine karşı tehlike olarak gördükleri kişilere uygulanmıştır. Bu işkenceler sonucunda mağdurlar çoğunlukla hayatlarını kaybetmiştir.

6. Sertlik ve Cezalandırma: Emevî yönetimi, devletin kuruluşundan itibaren maruz kaldığı karşıt grupların muhalif hareketlerine karşı, genelde baskıcı bir yönetim sergilemiştir. Söz konusu muhalif gruplar, faaliyetlerini sürekli bir şekilde devam ettirmiş ve toplumsal destek sağladıklarını düşündükleri her fırsatta ayaklanmaya çalışmıştır. Emevîler, bu tür olayları engellemek için çoğunlukla baskıcı bir yönetim ortaya koymuştur. İsyancıların yoğun olarak görüldüğü Irak, Hicaz ve Horasan bölgeleri valileri, olaylar karşısında genellikle sert tedbirlere başvurmuştur. Mugire b. Şu’be dışındaki Sakifli Irak valilerinden Ziyad b. Ebih, Ubeydullah b. Ziyad, Haccac b. Yusuf ve Yusuf b. Ömer, idare ettikleri Irak bölgesini adeta olağanüstü hal kanunlarıyla

¹⁶⁶ Câbirî, s. 304.

¹⁶⁷ İbnü’l-Esîr, II, 480; Ethem Ruhi Fığlalı, “Hasan”, *DİA*, XVI, 283.

¹⁶⁸ Taberî, IV, 171; İbnü’l-Esîr, II, 476.

¹⁶⁹ İbn Sa’d, IV, 185; İbnü’l-Esîr, III, 77-78.

yönetmiş, Irak halkına karşı oldukça sert davranmıştır.¹⁷⁰ Fakat bu yöntem, çoğu zaman istenilen sonucu vermemiş, olayları geçici bir süre yatıştırırsa da, insanlar arasında kin ve nefret tohumları ekerek, şiddet ve etki alanı daha geniş olaylara neden olmuştur. Emevî yöneticilerinin isyan olaylarına karşı en çok uyguladıkları politikaların başında hiç şüphesiz şiddete karşı şiddet politikası gelmektedir. Muhaliflerin yönetime karşı katı davrandıkları kadar, iktidardakiler de onları çok sert şekilde cezalandırmıştır. Halife ve valiler, kendilerine karşı harekete geçerek isyan eden muhaliflerini şiddet kullanarak yok etmekten asla çekinmemişler, zaman zaman da sertlikte aşırı gitmişlerdir. Emevîler devrindeki sertlikle bastırma ve cezalandırma durumlarının yaşandığı bazı olayları başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz:

- a) Hucr b. Adiy ve arkadaşlarının öldürülmesi
- b) Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Kerbela'da öldürülmeleri
- c) Harre Olayı ve Medine'nin yağmalanması
- d) Mekke'nin ilk muhasarası ve Kâbe'nin yakılması
- e) Mekke'nin ikinci muhasarası ve Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesi
- f) Haricî isyanlarının bastırılıp ele başlarının öldürülmesi
- g) İbnü'l-Eş'as isyanının bastırılıp isyana katılanların cezalandırılması
- h) Yezid b. Mühelleb isyanının bastırılıp isyana katılanların cezalandırılması

Bazı Alimlerin Emevî İktidarı İle İlişkileri

Emevî iktidarı, âlimlerle genelde iyi geçinmeye çalışmış, özellikle kendileri gibi düşünen ve yönetimleri konusunda kendilerine yardımcı olan ilim adamlarını desteklemiş ve çeşitli hediyeler vererek çalışmalarını teşvik etmiştir. Ancak, siyasi alan ile ilgili kendi düşüncelerine ters düşen, bu anlamda kendilerine karşı halkın zihnini bulandıran âlimlere karşı, aşırıya kaçan ve şiddete varan tepkiler göstermekten kaçınmamıştır. Emevî iktidarı, bunlardan bazılarını sadece uyarılmış, bazılarını da öldürmüştür. Muâviye'den itibaren Emevîler, hem iktidara gelişlerini hem de iktidardaki icraatlarını Allah'ın takdiri olarak gösteriyorlardı. Emevî yönetimi, bu genel tezlerinin dışında insan sorumluluğunu savunan veya bu anlama gelen düşüncelere şiddetle karşı çıkmışlardır.

¹⁷⁰ İrfan Aycan, "Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü", *AÜİFD*, XXXVI, 1997, s. 125-126.

Yaptıkları uygulamaları, “bu Allah’ın kaderidir” görüşünü ileri sürerek meşru göstermeye çalışan Emevî yöneticilerine karşı sistemli ve tutarlı ilk eleştiri, Ma’bed b. Halil el-Cühenî’den gelmiştir.¹⁷¹ O, kader konusunda “Kader yoktur, iş yeniden olucudur” diyerek kader konusunda konuşan ilk kişi olmuştur.¹⁷² Ona göre halka yapılan zulmü Emevîler yapmaktadır. Allah böyle bir şey emretmemiştir. Ma’bed, bu düşünceleri ile Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu hususunu kabul etmemiş oluyordu.¹⁷³ Bu, Emevîler için çok tehlikeli bir düşünceydi. Halkın mevcut düzene boyun eğmesini önleyecek olan söz konusu görüşü, toplumdaki sökülüp atmak lazımdı. Ma’bed el-Cühenî’nin, dinin tahrip edilmesini önlemek ve şer’i teklifleri savunmak için insan sorumluluğunu kaldıran kader anlayışını reddetmesi, sonradan onun küfre düştüğünün delili olarak ileri sürülmüştür. Oysa Ma’bed, insan sorumluluğunu esas almıştı. Daha sonra Ma’bed, Hasan el-Basri’nin meclisinde bulunmuştur. Basralılar onun kader konusundaki görüşlerinden etkilenmiş, siyasi yönetim de bu durumdan oldukça rahatsız olmuştur. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan, Vali Haccac’a, Ma’bed’in öldürülmesi için emir verdi. 80/699 yılında Ma’bed el-Cühenî, kader konusundaki görüşlerinden dolayı öldürüldü.¹⁷⁴ Watt ise onun İbnu'l-Eş’as isyanına katıldığından ve 85/704 yılında öldürüldüğünden bahseder. Ona göre Ma’bed, 82/701’de umumî dinî harekete mensup benzer görüşlü bir takım insanlarla, İbnu'l-Eş’as’ın isyanına katılmıştır. Ma’bed, isyan bastırıldığı zaman isyanda yer alışından dolayı, muhtemelen 85/704’de idam edilmişti.¹⁷⁵ Ahmed Emin de onun İbnu'l-Eş’as isyanına katıldığını ve bu yüzden Haccac tarafından öldürüldüğünü belirtir.¹⁷⁶ Bu durumda o, fikirlerinden dolayı değil de siyasi nedenlerden dolayı öldürülmüş olmaktadır.

Ma’bed’in öldürülmesinden sonra, onun gibi düşünen Gaylân ed-Dımeşkî ve arkadaşı Yunus el-Esvarî de kader ve irade hürriyeti konusundaki düşünceleri nedeniyle

¹⁷¹ Şehristânî, s. 49; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 104; Şerafeddin Gölçük, *Kelam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992, s. 41

¹⁷² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 337

¹⁷³ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 103.

¹⁷⁴ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 285-286.

¹⁷⁵ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 103-104.

¹⁷⁶ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 407.

öldürülmüştür.¹⁷⁷ Kaderiyye içindeki ikinci önemli isim ve tabiîn dönemi âlimlerinden olan Gaylân'ın babası, Hz. Osman'ın azatlı kölelerindendi. Kendisi de Şam'daki Emevî idaresinde bir süre kâtip olarak görev yaptı.¹⁷⁸ Gaylân'a göre hayır da şer de kuldandır.¹⁷⁹ Bu düşüncenin temelinde, Emevî yönetimine karşı, halkın kaderini yine kendisinin tayin etmesi ilkesi yatmaktaydı. Bu ise siyasi iradeye isyan anlamına gelmekte idi.¹⁸⁰ O imamet konusunda da farklı görüşteydi. O'nun imamet hakkındaki düşüncesi Emevîlere yönelik siyasî muhalefet ile aynı çizgidedir. Buna göre imamet, Kitab ve Sünneti bilmesi ve ümmetin icmâsı ile verilmesi kaydıyla, Kureyş kabilesine mensub olmayan her hangi bir kimseye de tevcih olunabilir.¹⁸¹ Gaylân'ın Emevî yönetimine yönelik muhalefetinin, daha Ömer b. Abdülazîz'in hilâfetinin ilk zamanlarında (99-102/717-720) başlamış olduğu görülmektedir. Onun Halifeye, muhtemelen kendini belli "reformlar" yapması için zorlayıcı, tenkitçi bir üslupla ve siyasi muhalefet mesajları içeren bazı mektuplar yazdığı söylenir.¹⁸² Kaderiyye inancının koyu bir karşıtı olarak tanınan Ömer'in, Gaylân'ı yanına çağırıp görüşünü sorduğu ve onu bu inancın tehlikesinden dolayı ikaz ettiği; ayrıca diğerlerini de Gaylân'ın kader düşüncesine inanmamaları hususunda uyardığı rivayet edilir. Halife, onun görüşlerini kabul etmemiş, ancak Gaylân'a herhangi bir baskıda bulunmamıştır.¹⁸³

Gaylân'ın görüşleri, Hişam'ın hilâfetinde (106-126/724-43) kendisini zor duruma düşürdü. Bu yüzden, arkadaşı ile Ermeniyye'ye kaçmak zorunda kaldı. Fakat Hişam onları getirterek hapsedti.¹⁸⁴ Sonra onları hapisten çıkartıp ellerini ve ayaklarını kestirdi. Hişam, Gaylân'a "Rabbinin sana yaptığını nasıl buluyorsun?" diye sordu. Gaylân ona dönerek: "Bunu bana yapana Allah lanet etsin." diye cevap verdi. Hişam bunun üzerine, Gaylân'ın dilini de kestirdi. Gaylân ve arkadaşı bu işkence sonucunda öldü(120/738). Gaylân'ın cesedi Şam'ın kapısına asıldı.¹⁸⁵ Kaderi inkâr etmesi, halka bu

¹⁷⁷ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 337; İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1961, s. 26; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 105; Akbulut, s. 286.

¹⁷⁸ Cihat Tunç, "Gaylân ed-Dımaşkî", *DİA*, XIII, 414, Watt, *Teşekkül Devri*, s. 104.

¹⁷⁹ Şehristânî, s. 129.

¹⁸⁰ Akbulut, s. 286.

¹⁸¹ Şehristânî, s. 129.

¹⁸² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 25; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 104; Tunç, XIII, 414-415.

¹⁸³ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 26; Akbulut, s. 286.

¹⁸⁴ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 105; Akbulut, s. 287.

¹⁸⁵ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 26; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 337, Watt, *Teşekkül Devri*, s. 105.

fikrini açıklayıp onları yönetime karşı kışkırtması, Emevîlerin hilafet görüşüne ve maliye politikalarına karşı çıkması gibi iddialar, onun ölüm sebebini oluşturmaktadır.

Fikirlerinden dolayı öldürülen diğer bir ilim adamı da Cebrî düşüncüyü sistemleştiren¹⁸⁶ Ca'd b. Dirhem olmuştur. Ona göre insan yaptığını yapmaya mecburdur. Aslında bu düşünce şekli, zulümlerine Allah'ın kaderini gerekçe gösteren Emevî yönetimince de desteklenmişti. Ca'd'ın bu düşüncesi, Emevîler tarafından kabul görürken bir başka görüşü olan Allah'ın sıfatlarını nefyetmesi onları çileden çıkarmaya yetmiştir. Bu düşüncesinden dolayı Ca'd, Allah'ın kelamının, dolayısıyla Kur'an'ın, 'mahlûk' olduğu sonucuna varmıştır.¹⁸⁷ Ca'd'ın, Kur'an'ın 'yaratılmış' olduğu görüşü ise 'olayların kader ve Allah'ın takdiri ile olduğunun inkârı' anlamına geliyordu. Bu düşünce Emevî iktidarının meşruiyetini temelinden sarsan bir düşüncedydi. İşte bu noktada Ca'd, Emevî yönetimi ve diğer düşünce akımları tarafından zındıklık ve ilhadla suçlandı. Bu fikirleri nedeniyle Ca'd, öldürülmek üzere Halife Hişam b. Abdülmelik tarafından Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'ye gönderildi. Ca'd, bir Kurban Bayramı günü Halid tarafından öldürüldü(124/742).¹⁸⁸

Ca'd'ın fikirlerini devam ettiren öğrencisi Cehm b. Safvân da hocası ile aynı akıbeti paylaşmaktan kurtulamadı. O da, insanın fiillerinde mecbur olduğunu, yaratıkların hiçbirine kudret, fiil ve yaratma sıfatı verilemeyeceğini savunuyordu. Cehm de hocası gibi Allah'ın sıfatlarını nefyetti.¹⁸⁹ Cehm bu düşüncelerin yanı sıra Horasan'da Haris b. Süreyc'in Nasr b. Seyyar'a karşı ayaklanmasına da katıldı. Çatışmalar sırasında yakalandı ve fikirlerinden dolayı Selm b. Ahvez tarafından 128 /745 yılında öldürüldü.¹⁹⁰

Emevî iktidarının temsilcileri arasında alimlere karşı en sert davranan Haccac olmuştur. Haccac, İbnü'l-Eş'as ile birlikte olup, Emevîler'e isyan eden âlimlerden esir edilenleri öldürmüş, kaçanları ise aradan yıllar geçtikten sonra bile yakalayıp, onlara şiddetli cezalar vermiştir. Haccac bu ilim adamlarını dinî görüşlerinden dolayı değil, siyasî düşüncelerle isyana karıştıkları için cezalandırmıştır.

¹⁸⁶ Akbulut, s. 289.

¹⁸⁷ İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1966, VI, 525; Akbulut, s. 289-290; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 543.

¹⁸⁸ İbnü'l-Esîr, III, 395; İbn Kesîr, VI, 525; Akbulut, s. 290; Öz, VI, 543.

¹⁸⁹ Bağdadî, Abdülkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 156; Şehristânî, s. 79.

¹⁹⁰ Taberî, VI, 6; Bağdadî, *Mezhepler*, s. 157; Şehristânî, s. 79; İbnü'l-Esîr, III, 446.

Haccac'ın bu şekilde öldürdüklerinden birisi Abdurrahman b. Ebû Leylâ'dır. 17/638 veya 18/639 yılında Medine'de dünyaya gelen ve Evs kabilesine mensup olan İbn Ebû Leylâ daha sonra babası ile birlikte Kûfe'ye yerleşmiş, burada hadis, fıkıh ve kıraat ilimlerinde, başta Hz. Ali olmak üzere birçok sahabeden dersler almış ve birçok sahabeden de hadis rivayetinde bulunmuştur.¹⁹¹ Hadis, Fıkıh ve Kıraat konularında dönemin ileri gelen kişilerinden olan İbn Ebû Leylâ, Cemel, Sıffin ve Nehravan savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer almıştır. Haccac b. Yusuf zamanında kısa bir süre Kûfe kadılığında da bulunmuştur. İbn Ebû Leylâ, Hz. Ali ve taraftarlarına kötü söz söylemesi için Haccac'ın yaptığı baskı ve işkencelere rağmen isteneni yapmamıştır.¹⁹² 82/701 yılında Haccac'a karşı girişilen ayaklanmada, birçok alim gibi¹⁹³ o da İbnü'l-Eş'as'ın yanında yer almıştır. İbn Sa'd, İbn Ebû Leylâ'nın bu sırada meydana gelen çatışmaların birinde öldüğünü söylerken,¹⁹⁴ İbn Kesîr ise onun çatışmalarda yakalanarak, elleri ve ayakları bağlı bir şekilde Haccac'a getirildiğini ve bu şekilde boynunun vurulduğunu bildirmektedir.¹⁹⁵

Haccac'ın öldürdüğü meşhur şahsiyetlerden biri de Basralı ilim adamlarından İmran b. İsam ed-Dabiî'dir. İmran, esir olarak Haccac'ın huzuruna götürüldü. Haccac ona, kendi kâfirliğine şahitlik etmesi durumunda serbest bırakacağını söyledi. Ancak o, iman ettiğinden beri Allah'ı inkâr etmediğini belirterek kâfir olmayı gerektirecek bir fiil işlemediğini belirtti. Bunun üzerine Haccac'ın emri ile İmran'ın boynu vuruldu.¹⁹⁶

Haccac'ın kılıcından kurtulamayan diğer bir alim de tefsir, fıkıh ve çeşitli ilimlerde öne çıkan Saîd b. Cübeyr'dir. Esedoğullarının mevlasıydı.¹⁹⁷ Haccac, İbnü'l-Eş'as'ı doğuya sefere gönderdiğinde, Saîd b. Cübeyr'i de askerlerin maaşlarının sorumlusu olarak görevlendirmişti. İbnü'l-Eş'as, Haccac'a karşı ayaklanınca Saîd de onunla birlikte hareket etti. İbnü'l-Eş'as yenilip doğuya doğru kaçmak zorunda kalınca, Saîd de İsbahân'a, oradan da Azerbaycan'a gitti. Uzun bir süre burada gizlenmek zorunda kalan Saîd, hem dolaşmaktan, hem de ilim ortamından uzak olmaktan rahatsız olup sıkıntıya düştü. Burada daha fazla kalamayacağını anlayan Saîd, Mekke'ye gitti. Mekke'de kendisi gibi Haccac'ın zulmünden kaçarak oraya yerleşmiş bulunan bazı

¹⁹¹ İbn Sa'd, VI, 109.

¹⁹² İbn Sa'd, VI, 112-113; Belâzurî, VII, 383.

¹⁹³ Taberî, V, 182; İbnü'l-Esîr, III, 146.

¹⁹⁴ İbn Sa'd, VI, 113; Belâzurî, VII, 383.

¹⁹⁵ İbn Kesîr, VI, 172.

¹⁹⁶ İbn Kesîr, VI, 172.

¹⁹⁷ İbn Sa'd, VI, 256.

kimselerle birlikte, Vali Ömer b. Abdülazîz'in de göz yummasıyla, kimliğini gizleyip ilimle uğraşmaya devam etti. Böylece on iki seneye yakın bir süre Haccac'ın gözünden uzak kalmayı başardı.¹⁹⁸ Haccac'ın halifeden isteği üzerine Ömer b. Abdülazîz'in Mekke valiliğinden azledilip yerine Hâlid b. Abdullah'ın tayin edilmesi üzerine Saîd'e, yeni valinin oldukça sert bir kişi olduğu söylenerek Mekke'den başka bir yere gitmesi tavsiye edildi. Saîd çok kaçtığı, artık yorulduğunu ve Allah'tan utanmaya başladığını, zaten Allah'ın takdirinin mutlaka kendisine isabet edeceğini belirterek, her hangi bir yere gitmeyi düşünmediğini söyledi. Bu arada Halife Velid, Haccac'ın talebi üzerine Halid'e mektup yazarak, Mekke'deki Iraklıları Haccac'a göndermesini emretti. Bunun üzerine yeni vali Mekke'ye sığınmış olan Iraklıların, derhal şehri terk etmesini istedi. Bunların bir kısmını da kendisi yakalayıp Haccac'a gönderdi. Bu şekilde zincirlere bağlı olarak gönderdikleri arasında Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve Talk b. Habîb de vardı. Talk yolda öldü, Mücâhid ile Saîd Kûfe'ye götürüldü. Mücâhid, Haccac'ın ölümüne kadar hapiste kaldı.¹⁹⁹

Daha sonra Saîd'i Kûfe'ye getirip evine yerleştirdiler. Onun Kûfe'ye geldiğini öğrenen Kûfe'nin ilim adamları, hemen yanına gidip gelmeye, Saîd de onlara hadis rivayet etmeye başladı. Kısa bir süre sonra da Haccac'ın huzuruna çıkarıldı. Haccac Saîd'i karşısına aldığı anda, onu kendisine gönderen vali Hâlid'i kastederek "Allah o Hristiyan kadının oğluna lanet eylesin!" demiş ve Saîd'in yakalanıp kendisine gönderilişini sanki hoş görmemişse de Saîd'i sorguya çekip öldürmüştür (94/713).²⁰⁰

Haccac, İbnu'l-Eş'as'ın isyanını bastırınca, bir ferman çıkararak, o sırada Rey bölgesine gönderdiği Kuteybe b. Müslim'in yanına savaşmaya gideceklere eman verildiğini açıkladı. Bu ilanı duyan, aralarında ilim adamlarının da bulunduğu, birçok kimse Kuteybe'ye katılmak üzere yollara düşmüştür. Bunların arasında önemli alimlerden Şa'bî de vardır. İbnu'l-Eş'as'ın isyanına katılan alimlerden biri olan Şa'bî, bir yandan Haccac'ın zulmünden kurtulmak diğer yandan da bu karışık ortamdan kaçmak için Rey'e, Kuteybe b. Müslim'in yanına gitti. Daha sonra geri dönmek zorunda kalan Şa'bî, Haccac tarafından önce sorguya çekilmiş, isyana katıldığı için pişmanlık

¹⁹⁸ İbn Sa'd, VI, 263; Taberî, V, 260; İbnü'l-Esîr, III, 221; İbn Kesîr, VI, 223.

¹⁹⁹ İbn Sa'd, VI, 263; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 326; Taberî, V, 260-261; İbnü'l-Esîr, III, 221; İbn Kesîr, VI, 227.

²⁰⁰ İbn Sa'd, VI, 265; Taberî, V, 262; Belâzurî, VII, 363-370; İbnü'l-Esîr, III, 221; İbn Kesîr, VI, 224.

duyduğunu söyleyince de affedilmiştir. Kurtulduktan sonra bir daha siyasete bulaşmamış, kendisini tamamen ilmi faaliyetlere vermiştir.²⁰¹

Görüldüğü gibi Emevî iktidarı siyasi alan ile ilgili kendi düşüncelerine ters düşen, bu anlamda kendilerine karşı halkın zihnini bulandıran âlimlere karşı, aşırıya kaçan ve şiddete varan tepkiler göstermekten kaçınmamıştır. Ayrıca fikirlerini eyleme dönüştüren âlimleri de affetmemiş ve çoğunlukla ölümle cezalandırmıştır.²⁰²

²⁰¹ İbn Sa'd, VI, 249; Ya'kubî, II, 200; İbnü'l-Esîr, III, 165-166.

²⁰² Emevîler dönemindeki iktidar ile ulemâ ilişkisine dair 2007 yılında bitirilmiş ve daha sonra basılmış bir doktora tezi vardır. Bkz. Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

BİRİNCİ BÖLÜM

ABBÂSÎLER'İN İLK DÖNEMİ: GENEL DURUM

1.1. ABBÂSÎ İHTİLALİNİN OLUŞUMU

“Hicrî 132(749) yılının başlarına kadar tarih sahnesinde, “Abbasîler” ve “Alevîler” kelimeleri açıkça görülmemiştir. Bunların yerine her ikisini de ihtiva eden başka tabirler kullanılmaktaydı: Benî Hâşim, Hâşimîler, Ehl-i Beyt gibi. Bu iki grup, kendi hakları olduğu halde, Emevîlerce gasbedildiğine inandıkları halifeliği ele geçirmek için Umeyyegoğulları'na karşı mücadele veriyorlardı... Hâşimoğulları'nın liderliği uzun süre Hz. Ali taraftarlarında bulunmuştur. Bunların içinden çıkan liderler Umeyyegoğulları'na karşı defalarca harekete geçmişler, onların hakimiyetine karşı mücadele vermişlerdir. Ama Emevîler bu hareketlere daima sert ve katı bir şekilde karşılık vermişler ve hareketin liderini ortadan kaldırmışlardır. Hz. Ali taraftarlarının bu şekilde verdiği kurbanlar arasında Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin, torunu Zeyd ve Zeyd'in oğlu Yahya en önde gelenlerdir... Hz. Ali taraftarları, verdikleri bu kurbanlara mukabil, politik tecrübelerinin olmaması ve ordularındaki liderlik ihtilâfları yüzünden zayıfladılar.²⁰³

Abbasîlerin atası Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas idi. Abbas'ın oğlu Abdullah, hilafeti döneminde Hz. Ali'ye yardımcı olmuş, onun ölümü üzerine Muâviye'ye biat etmiş ve gerçekte onları sevmese de Emevîlerle anlaşmıştı. Abdullah b. Abbas'ın oğlu Ali(118/736) de bu anlaşmaya sadık kaldı ve Abdülmelik b. Mervan zamanında Dımaşk'a yerleşti. Abdülmelik'ten sonra hilafete geçen Velid b. Abdülmelik kendisine kötü davranınca Humeyme denilen yere yerleşti.²⁰⁴ Burada üstlenenler, Hz. Ali evlâdının verdiği kurbanlardan ve dökülen kanlarından da faydalanarak, Emevî iktidarını yıkmak ve bu hanedanın temellerini çökertmek istiyorlardı. Ali b. Abdullah'ın oğlu Muhammed liderliğinde Humeyme'de Abbâsî dâveti başladı.²⁰⁵

Abbâsî ihtilalinin fikir babalarından Muhammed b. Ali tarafından 720 yılında birçok bölgeye gönderilen Emevi aleyhtarı ‘dâiler’in en fazla Horasan, Toharistan ve Soğd gibi mevâlinin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde başarılı oldukları tarihi bir

²⁰³ Yıldız, Hakkı Dursun, (Haz.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, III, 19.

²⁰⁴ İbn Kesîr, IX, 321, Belâzurî, III, 76.

²⁰⁵ İbnü'l-Esîr, V, 54.

gerçektir. Abbâsî ihtilalinin tohumlarının Horasan ve çevresinde atılması ve bu tohumların yine aynı bölgelerde gelişip meyve vermesi, elbetteki tesadüf değildir. Abbâsî daileri, Emevi halifelerinin özellikle Peygamber ailesine mensup kişilere karşı güttükleri kanlı siyaseti, iktidarı ellerinde tutma uğruna İslam'ın kutsal mekanlarına düzenledikleri saldırıları ve diğer olumsuz icraatı, ustaca anlatarak, İslam'a ve İslam Peygamberine sevgi duyan bölge halkından büyük bir destek elde ettiler. Zaten iktidarlarını sürdürmek gayesiyle korkutma, sindirme ve ezme politikası güden Emevilerden nefret eden bölge halkı, böyle bir girişimi bekler gibiydi.²⁰⁶

Son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in hilâfeti sırasında Şam bölgesindeki ayaklanma ve halifelik tartışmaları arttı. Bu arada Abbasoğullarından Muhammed b. Ali vefat etmiş, yerine ihtilalci bir yapı sahibi olan ve ihtilalin bir an önce gerçekleştirilmesini isteyen İbrahim b. Muhammed geçmişti. İbrahim'in ilk işi, Horasan'lı Ebu Müslim adındaki azılı Emevi aleyhtarı bir genci kendi yanına çekmek oldu.(127/745)²⁰⁷

Emevîler'e karşı mücadele verecek Horasanlılara komuta etmek üzere seçilen Ebû Müslim el-Horasanî, Horasan'a gider gitmez, kendisine yeni ve kuvvetli bir destek aramaya başladı. Bu desteği Horasan'ın doğu bölgelerinde, Toharistan ve Ceyhun civarındaki halklar arasında bulabileceğinin farkında olan Ebu Müslim, buralara vakit geçirmeden ve gizli olarak propagandacılar (dailer) gönderdi²⁰⁸ Her tarafa yayılan bu propagandacılar daha ziyade Herat, Buşenc, Belh, Çeganyan, Tus, Nişabur, Merv, Nesa, Keş, Neseş, Amul ve Buhara gibi bölgelerde başarılı oldular. Başta Belh'in eski dini reisleri soyundan gelen Halid b. Bermek ile Buşenc beyi olmak üzere birçok kişi Ebu Müslim tarafına geçti.²⁰⁹ Ebû Müslim, ihtilalcilerin sayısı artınca hazırlıklara başladı, askerlerini teşkilâtlandırdı. Bulduğu mevkiyi müstahkem hale getirdi. Sonra da Horasan'da Emevîler'in Horasan valisi olan Nasr b. Seyyâr karşısında ilk zaferini kazandı. Nasr b. Seyyâr hezimete uğradıktan sonra kaçtı. Ebû Müslim daha sonra tüm Horasan'ı hâkimiyeti altına aldı.²¹⁰

Horasan'ın Emevîler'in elinden çıkması ve Abbâsîler'in emrine girmesi, Hâşimî zaferlerinin habercisi idi. Bundan sonra Hâşimîler'in tarafı kuvvetlendi. Sonra orduları

²⁰⁶ Ekrem Pamukçu, *Bağdat'ta İlk Türkler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 17-18.

²⁰⁷ Taberî, VII, 80.

²⁰⁸ İbnü'l-Esîr, V, 356.

²⁰⁹ İbnü'l-Esîr, V, 363.

²¹⁰ Taberî, VII, 243-255.

zaferler kazanarak Horasan'dan harekete geçti. Ebu Müslim, kendisi Horasan'da kalırken, ordularını Kahtabe b. Şebîb et-Tâî'nin emrine vermiş ve Irak tarafına göndermişti. Kahtabe de Emevî ordularını bozguna uğratarak ilerlerken vefat etti. Oğlu Hasan b. Kahtabe, Muharrem 132 / Eylül 749'da Kûfe'ye girdi. Horasan birlikleri Kûfe'ye gelince, Ebû Seleme'ye 'Âl-i Muhammed'in veziri' olarak biat edildi. Ebû Seleme, kesin olarak bilinmeyen nedenlerle hilâfet emanetini önce Alioğullarının ileri gelenlerine tevdi etmek istemiş,²¹¹ fakat onlardan olumlu bir yanıt alamayınca da zor durumda kalmıştı.

Bu arada kardeşi İbrahim'in kendisini imam tayin ettiği Ebu'l-Abbâs Abdullah es-Seffâh durumdan haberdar olmuştu. Ebû Seleme, ondan kendisini bağışlamasını istedi. Ebu'l-Abbâs, Ebû Seleme'nin henüz desteğine ihtiyacı olduğu için onu bağışlamak durumunda kaldı. Ebu'l-Abbâs bu olaydan sonra camiye giderek, halka hitaben ilk hutbesini okudu.²¹² Halktan kendisine biat etmesini istedi. Rebiülevvel 132/Ekim 749'da Ebu'l-Abbâs'a biat edildi. Bundan sonra da akrabalarını ve kendisine bağlı kimseleri muhtelif yerlerde bulunan askerî birliklerin başına getirdi.²¹³

Abbâsî devleti Kûfe'de ilan edilmişti. Ancak, Ebu'l-Abbâs halifelikliğini ilan etmesine rağmen, Abbâsîler'in ortadan kaldırmaları gereken iki büyük kuvvet varlığını sürdürmekteydi. Bunlardan biri, Emevî halîfesi Mervan b. Muhammed'in komutasında olan ve karargâhı el-Cezîre'de bulunan kuvvet; diğeri de Yezid b. Ömer b. Hubeyre'nin komutasındaki Vâsıt'ta karargâh kurmuş olan kuvvetti. Tabiatıyla, önce Mervan üzerine gitmek gerekiyordu. Zira Mervan ortadan kaldırılmadığı sürece, Abbâsî devletinin temelleri sağlamla alınmış olmazdı.

Ebu'l-Abbâs es-Seffâh, Mervan'la savaşmak üzere ordusunu hazırladı. Ordunun başına, amcası Abdullah b. Ali'yi komutan tayin etti. İki ordu Dicle'nin doğu kollarından biri olan Yukarı Zap Irmağı üzerinde karşı karşıya geldiler. Bu savaşta zafer Abbâsîler'in oldu.²¹⁴ Mervan'ın ordusu ağır bir hezimete uğradı. Mervan bu yenilgiden sonra askerlerini bir daha toparlayamadı. Zap savaşından sonra, Suriye kapıları açılarak bu havâlide bütün şehirler birer birer Abbâsîler'e teslim olmaya başladılar. Mervan önce Filistin'e sonra Mısır'a kaçtı. Busır köyü civarında Zilhicce 132/Ağustos 750'de

²¹¹ Taberî, VIII, s. 323.

²¹² Taberî, VIII, s. 324-325.

²¹³ Taberî, VIII, s. 332.

²¹⁴ Taberî, VIII, s. 334-336.

meydana gelen çarpışmada atından düşen Mervan'ın başı kesildi.²¹⁵ Mervan'ın ölümünden sonra Emevî hilafeti tamamen çökerken, Ebu'l-Abbâs Abdullah es-Seffâh da tek halife olarak idareyi eline almış, böylece Abbâsi devleti tam anlamıyla kurulmuş oldu.

Abbâsî ihtilalinde mevalinin rolünü unutmamak gerekir. Emeviler aleyhine büyük bir kamuoyu oluşturulmasında, onların icraatını hiçbir zaman onaylamayan mevalinin doğal olarak önemli katkısı olmuştur. Amaçları Emevi iktidarını ortadan kaldırmak olan İbn Zübeyr, İbnü'l-Eş'as, Yezid b. Mühelleb gibi kişilerin veya Hariciler, Şiiler gibi grupların öncülüğündeki ihtilal girişimlerinin hepsi, mevâli gibi kuvvetli bir dayanağa sahip olmadıkları için sonuçsuz kalmıştır. Elbette bunların isyanlarında da mevali unsurlar bulunuyordu fakat Abbâsî ihtilalinde sağlanmış olan mevali desteği gibisini hiçbiri sağlayamamıştır. Emevilerin ırkçı politikasından bıkan, onlara karşı büyük bir kin duyan mevâliyi arkalarına alan Abbasoğulları, faaliyetlerini de bunların nüfus bakımından yoğun oldukları Horasan'da başlatmışlardır. Zaten Horasan bölgesi, bu sıralarda patlamaya hazır bir bomba gibidir. Emevilere duyulan nefret, baskılardan yılgınlık, doruğa ulaşmıştır. Ayrıca bu hareketin sevk ve idaresinin etkili bir hatip, uzakgörüşlü ve yetenekli bir kişi olan Ebu Müslim el-Horasanî'ye verilmesi de Abbâsîler açısından gerçekten iyi bir tercih olmuştur.²¹⁶

1.2. İLK DÖNEM HALİFELERİ

Ebu'l-Abbas Abdullah es-Seffâh: Abbâsî devletinde hilâfet makamına oturan ilk şahıs, Ebu'l Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs b. Abdulmuttalib b. Hâşim'dir. Annesi Rayta binti Ubeydullah'tır. 104/723 tarihinde Humeyme'de dünyaya geldi.²¹⁷ Ebu'l Abbas'ın annesi Arap asıllıydı. Bundan dolayı annesi Arap olmayan Ebu Ca'fer el-Mansur, es-Seffâh'tan büyük olduğu halde, ancak onun ardından halife olabildi.

es-Seffâh halifelik makamına oturduğunda henüz 26 yaşında idi. İlk işi halifeliğini tanımayan Cezire halkı üzerine asker gönderip isyanların bastırılması oldu. Es-Seffâh'ın başta Davud, İsa, Süleyman ve Salih olmak üzere dokuz amcası vardı.

²¹⁵ Taberî, VIII, 344; İbnü'l-Esîr, V, 425-429.

²¹⁶ Abbasî ihtilalinin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

²¹⁷ Ya'kûbî, II, 349; Taberî, VIII, 377; Mes'ûdî, III, 266.

Hilâfete gelir gelmez amcalarına çeşitli bölgelerde valilikler verdi. es-Seffâh, son Emevî halifesi Mervan'ın öldürülmesinden sonra Irak, Horasan, Hicaz ve Mısır bölgelerinde söz sahibi oldu. 751 yılında başkenti Hîre'den Anbar şehrine nakletti. 754 yılında burada vefat etti. Beş yıla yakın halifelikte bulundu. Vefatından bir süre önce ağabeyi Ebu Câfer'i veliyaht gösterdi.²¹⁸

es-Seffâh devri, Abbâsî devletinin kuruluşunun gerçekleştiği bir devirdir. Bu yüzden halife, kısa süren hilâfeti esnasında sadece dâhilî güvenliği sağlamakla meşgul olmuş ve bunda da başarı göstermiştir. es-Seffâh, hilâfet makamında dört sene dokuz ay kaldıktan sonra, Anbar şehrinde 136/754 tarihinde vefat etmiştir. Çiçek hastalığından dolayı 33 yaşında öldüğü rivayet edilir.²¹⁹

Ebû Ca'fer el-Mansûr: (136-158/754-775) Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'tan sonra Abbâsî halifesi olan Ebû Ca'fer el-Mansûr Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs; heybet, cesaret, düşünce ve uzak görüşlülük bakımından Abbâsî halifelerinin en önemlilerindendir.²²⁰ Devletin gerçek kurucusu durumundadır. 95/714 tarihinde Şam yakınlarındaki Humeyme'de doğdu. Annesi Berberî bir câriye olan Sellâme'dir.²²¹

132/749 yılında Humeyme'den Kûfe'ye gelen Abbâsî âilesi kâfilesinde el-Mansûr da bulunmaktaydı. es-Seffâh'a biat edildiği gün, geceye kadar kardeşi için biat aldı ve halka namazları kıldırdı.²²² es-Seffâh'ın sağ kolu ve müşâviri idi. es-Seffâh, devleti kardeşi el-Mansûr'un yardımı ile yönetiyordu. es-Seffâh, devlet kurulurken Irak'ın Vâsıt şehrinde direnen Emevi valisi Yezid b. Ömer b. Hübeyre üzerine kardeşi el-Mansûr'u göndermişti.²²³ Daha sonra el-Cezîre'deki isyanı bastırmaya gönderilmiş, elde ettiği başarılarından dolayı da el-Cezîre, Azerbaycan ve Ermeniye vâililiğine tayin edilmişti.²²⁴ Yine es-Seffâh tarafından 136/754 yılında hacc emîri olarak gönderildi. el-Mansûr, hac emîri olarak Mekke'de bulunduğu sırada, es-Seffâh Anbar'da 136/754 yılında vefat etti.²²⁵ Ancak vefat etmeden önce, kardeşi el-Mansûr'u ondan sonra da kardeşinin oğlu İsâ b. Mûsâ'yı veliyaht tayin etti.²²⁶ Halifenin vefat ettiği gün İsâ b.

²¹⁸ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 373; Taberî, VIII, 378, İbnü'l-Esîr, V, 460.

²¹⁹ Ya'kûbî, II, 362; Taberî, VIII, 377; Mes'ûdî, III, 266; İbnü'l-Esîr, V, 459-460.

²²⁰ Süyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1952, s. 259.

²²¹ Mes'ûdî, III, 266; Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., I, 65.

²²² Taberî, VIII, 322 vd., İbnü'l-Esîr, V, 416.

²²³ Taberî, VIII, 352-353, 359; İbnü'l-Esîr, V, 439-442.

²²⁴ Taberî, VIII, 350-351; İbnü'l-Esîr, V, 435.

²²⁵ Taberî, VIII, 377; İbnü'l-Esîr, V, 459.

²²⁶ Taberî, VIII, 376-378.

Mûsâ, hacda bulunan el-Mansûr için Anbar'daki Hâşimoğulları ve diğer insanlardan biat aldı ve el-Mansûr'a bir mektup yazarak, halifenin ölümünü ve kendisine biat edildiğini bildirdi. el-Mansûr'a, Ebu'l-Abbâs'ın mektubu, on beş gün sonra ulaştı. Orada bulunanlar, Hâşimoğulları, komutanlar ve Ebû Müslim, kendisine biat ettiler.²²⁷ O sırada kendisi kırk bir yaşındaydı. el-Mansûr daha sonra Kûfe'ye geldi, Hîre'ye indi. Halka Cuma namazı kıldırıldı, sonra Anbar'a gitti ve orada bulunan hazineleri teslim aldı.²²⁸ Böylece, Ebu'l-Abbâs'ın vâlisi ve müşâviri olarak yönetimde mühim roller oynamış olan el-Mansûr, Abbâsî devletinin ikinci halifesi ve asıl kurucusu olarak iş başına geçti.²²⁹

el-Mansûr, ilk iş olarak devletin temellerini sağlamlaştırmaya büyük önem vermiş ve tehdit olarak gördüğü üç büyük sorunu ortadan kaldırmayı kafasına koymuştur. Bu sorunlar: Dâvetin başarıya ulaşmasında büyük yararlılık gösterenlerden amcası Abdullah b. Ali,²³⁰ Abbâsî hareketinin asıl mimarlarından, Emevî devletinin yıkılıp, Abbâsî devletinin kurulmasındaki önemli rolünden dolayı kendisine "Sâhibu'd-Devle" ve "Sâhibu'd-Da've" ünvanı verilen Ebû Müslim el-Horasânî²³¹ ve Alioğulları idi. el-Mansûr bu tehlikelerden, siyâsî dehâsıyla kurtulmasını bildi. Biz bazı âlimlerin de destek vermesi sebebiyle bu olaylardan sadece Nefsu'z-Zekiyeye'nin ve kardeşi İbrahim'in isyanı hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

Hâşimoğulları (Ebû Tâliboğulları ile Abbâsoğulları), Emevî devletinin yıkılması için ortak mücadele etmişlerdi. Abbasiler yaptıkları çağrıyla, Ehl-i Beyt adına yaptılar, ancak biat edilecek kişinin adını anmadılar.²³² Horasan'da biat, Abbâsîler adına değil, Hâşimoğulları adına alınmaktaydı.²³³ İhtilal başarıya ulaştıktan sonra Alioğullarının bir kısmı Abbâsîler'in iktidarına razı olup, hareketsiz kalma yolunu seçtiler. Liderliğini Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib'in yaptığı diğer bir grup ise, hilâfetin Abbâsoğullarının eline geçmesinden çok rahatsız olmuşlardı.

Ebu'l-Abbâs halife olunca, Alioğullarının çoğu ona biat ettiler, ancak Muhammed Nefsu'z-Zekiyeye ile kardeşi İbrahim b. Abdullah b. Hasan ise, biat etmediler. Fakat Ebu'l-Abbâs, Alioğulları ile iyi geçinme yolunu tercih etti ve onlara

²²⁷ İbnü'l-Esîr, V, 459.

²²⁸ Taberî, VIII, 381.

²²⁹ Mes'ûdî, III, 294.

²³⁰ Taberî, VIII, 377, 380-386; Mes'ûdî, III, 273, 302, 315-316; İbnü'l-Esîr, V, 376, 464-466.

²³¹ Taberî, VIII, 354, 386, 388, 390-396; Mes'ûdî, III, 302-303; İbnü'l-Esîr, V, 437, 469-470, 473-474.

²³² Taberî, VIII, 273.

²³³ İbnü'l-Esîr, V, 380.

baskı yapmadı.²³⁴ el-Mansûr halife olunca, Ebu'l-Abbâs gibi bu meseleyi sürüncemede bırakmadı. 140/757 yılında hacca gittiğinde, Abdullah b. Hasan'ı hapsedti, fakat oğlu Muhammed kaçmayı başardı.²³⁵

145/762'de Medînelilerin bir kısmı, İmam Mâlik'ten, başka bir konuda aldıkları fetvaya dayanarak Muhammed Nefsu'z-Zekiyye'ye biat ettiler. İmam Mâlik ise onlara katılmayıp evinde kaldı.²³⁶ el-Mansûr, Muhammed'i iknâ edip isyandan vazgeçirmek için mütemâdiyen mektuplar yazdı. Muhammed ise, cevaben gönderdiği mektuplarda bu isteği kabul etmedi. Yazışmaların sonuçsuz kalması üzerine el-Mansûr, veliahdı İsâ b. Mûsa'yı ve onun peşinden de Muhammed b. Kahtabe'yi büyük bir ordu ile Muhammed Nefsu'z-Zekiyye'nin üzerine gönderdi. Medîne'de meydana gelen savaşta Nefsu'z-Zekiyye öldürüldü (145/762).²³⁷

el-Mansûr, Nefsu'z-Zekiyye'nin kardeşi İbrahim'in üzerine yine İsâ b. Mûsa'yı gönderdi. Vukû bulan savaşta, İbrahim'in ordusu hezîmete uğradı. İbrahim, 145/763'te öldürülünceye kadar mücadeleye devam etti ve sonuçta başı kesilerek İsâ'ya götürüldü.²³⁸ Alioğullarından bu isyanı destekleyenlerden bazıları hapiste öldü. Muhammed Nefsu'z-Zekiyye'nin kendi imâmeti için Horasan'a gönderdiği, sonra da Sind'e geçen oğlu Abdullah el-Eşter de orada öldürüldü.²³⁹ Halife Ebû Ca'fer, bu şekilde Alioğullarının isyanını bastırdıktan sonra, "muzaffer kılınmış", "zafer kazanmış" anlamında "el-Mansûr" lakabı ile anılmıştır.

el-Mansûr, Muhammed ve İbrahim'in isyanlarını da etkisiz hale getirdikten sonra, özellikle iktidarı için büyük tehlike saydığı üç önemli düşmanından (Ebû Müslim, Abdullah b. Ali ve Muhammed Nefsu'z-Zekiyye) kurtulmuş ve devletin temellerini sağlamlaştırmış oluyordu.

el-Mansûr dönemindeki ilmî duruma bakacak olursak Emevîler devrinden beri gelişmekte olan ilmî faâliyetler yoğunluk kazanmıştı ve bir çok ilim dalında ilerlemeler kaydedildi. İlimler birbirinden ayrılmaya başladı; hadis, fıkıh, tefsir alanlarında tedvîn faaliyetleri oldu.²⁴⁰ O zamana kadar âlimlerin şifâhî olarak naklettikleri ilimler artık kitaplara yazılmaya başlandı. Emevîler devrinde sadece Kur'ân ve hadis üzerinde

²³⁴ Taberî, VIII, 435.

²³⁵ Taberî, VIII, 446-447; İbnü'l-Esîr, V, 521.

²³⁶ Taberî, VIII, 474.

²³⁷ Taberî, VIII, 505-509; İbnü'l-Esîr, V, 547.

²³⁸ Taberî, VIII, 567-569.

²³⁹ Taberî, VIII, 610; Mes'ûdî, III, 307.

²⁴⁰ Süyûtî, s. 261.

yapılan ilmî çalışmalar, artık çeşitli bilim dalları şeklinde birbirinden ayrılıp bağımsızlaşmaya yöneldi ve bu dönemde bir çok bilim dalına ait çeşitli kitaplar yazıldı.²⁴¹ el-Mansûr, İslâmî ilimler alanındaki bilgisi yanında, müsbet ilimlere de ilgi duymuş, Süryânî, Hind, Eski Yunan vb gibi medeniyetlerin kültür hamûlesini Abbâsî halifelerinden ilk tercüme ettiren halife olarak tarihe geçmiş, özellikler tıp ve astronomi ilimlerine önem vermiştir.²⁴² Onun bu tür ilimlere olan ilgisi, bu alanda bir çok tercümenin ve ilmî çalışmanın yapılması sonucunu doğurmuştur.

Döneminde ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr Mekke'ye giderken yolda hastalanmış ve Mekke'ye birkaç mil uzaklıkta olan Bi'r-i Meymûn'da 158/775'te vefât etmiştir. Vefât ettiğiinde 63 yaşında idi.²⁴³ el-Mansûr dönemi, İslâm kültür ve medeniyeti için oldukça önemli olan Abbâsîler'in ilk döneminin (132-232/750-847) başı sayılması bakımından mühim bir yer teşkil etmiştir.

el-Mehdî: Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mehdî, 126/744 senesinde Humeyme'de doğdu. Babası el-Mansûr, annesi ise, uzun süre Yemen'e hâkim olan Himyerîler'den Ümmü Mûsâ bint. Mansûr b. Abdillâh b. Zî Sehm b. Ebî Serh el-Himyerî'dir. Babası el-Mansûr hilâfete geçtiğinde, el-Mehdî on yaşında idi.²⁴⁴ el-Mansûr, 153/770'te el-Mehdî'yi hac emîri olarak tayin etti. Kendisi 158/775 senesinde hacca gittiği zaman, el-Mehdî'yi başkent Bağdat'ta vekil olarak bıraktı. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, el-Mansûr, hacca giderken öldü ve oğlu el-Mehdî'ye biat edildi.²⁴⁵

el-Mehdî, hilâfeti, halkın refah seviyesi yüksek ve emniyeti hakim durumda teslim aldı; hazine zengin, devlet işleri de iyi durumdaydı. Buna güvenerek babasının sert siyasetini bırakıp eğlence ve şarkıya meyletti. Ancak, nedimlerinin ve arkadaşlarının içmelerine izin verdiği halde kendisi içmezdi.²⁴⁶ el-Mehdî, Arap mesel ve şiiirlerinin bir çoğunu ezberlerdi. Kendisi de güzel şiiir yazardı. Âlimlerle oturur ve bu meclislerde onlarla sohbet ederdi.²⁴⁷

el-Mehdî, yönetimi ele aldıktan sonra işe, ceza evlerinde tutuklu bulunan kimseleri serbest bırakmakla başladı.²⁴⁸ Ayrıca Hz. Ali taraftarlarını kendisine

²⁴¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 11.

²⁴² Süyûtî, s. 269.

²⁴³ Taberî, VIII, 637-638; İbnü'l-Esîr, VI, 22.

²⁴⁴ Ya'kûbî, II, 392; Taberî, VIII, 689; Mes'ûdî, III, 319; Süyûtî, s. 271

²⁴⁵ Ya'kûbî, II, 392; Taberî, VIII, 689; İbnü'l-Esîr, VI, 35

²⁴⁶ Süyûtî, s. 277, Taberî, VIII, 744.

²⁴⁷ Süyûtî, s. 272.

²⁴⁸ Taberî, VIII, 698, İbnü'l-Esîr, VI, 41.

yaklaştırmak için de gayret gösterdi. Onlardan hapishanede olanları serbest bıraktı. Babası döneminde katlandıkları sıkıntıya son verdi. Alioğulları ile ortaya çıkan husûmeti ortadan kaldırmak için, bazılarına hediyeler ve emân vermek sûretiyle gönüllerini aldı.²⁴⁹ Fevkalâde yargı işlerine bakmak için mahkeme kurdurdu. Yolcuların barınması ve korunması için Mekke yolu üzerine konaklama yerleri yapılmasını emretti, kuyuları çoğalttı. Başkent Bağdat ve diğer İslâm beldeleri arasındaki posta işlerini düzene koydu.²⁵⁰

el-Mehdî, hilâfet makamında yaklaşık on sene kaldı.²⁵¹ Bu dönem kendisinden önceki Abbâsî halifelerinin devrinde hâkim olan şiddet ve baskı döneminin yumuşadığı bir dönemdir. Kırk üç yaşındayken ölen el-Mehdî'nin ölüm sebebi üzerinde görüş birliği yoktur. Bir rivayete göre, bir av kazasında ölmüş, başka bir rivayete göre de zehirlenerek öldürülmüştür.²⁵²

el-Hâdî: Ebû Muhammed Mûsâ el-Hâdî b. el-Mehdî b. el-Mansûr 147/764 yılında Re'y'de doğdu. Annesi Berberî câriye olan Hayzurân bint. Atâ'dır.²⁵³ El-Mehdî, 160/777'de oğlu Mûsâ el-Hâdî'yi, 166/782-783'te de el-Hâdî'den sonra hilâfete geçmek üzere diğer oğlu Hârûn er-Reşîd'i veliahd tayin etmişti. Babasının vefatı üzerine el-Hâdî için biat tamamlandı. el-Hâdî halife olduğunda 22 yaşını henüz doldurmamıştı.²⁵⁴ Daha önce Abbâsî halifelerinden hiç biri onun gibi genç yaşta halife olmamıştı. el-Hâdî'nin bir sene üç ay gibi kısa süren hilâfetinde²⁵⁵ ülke içinde meydana gelen en önemli olay, Alioğullarının Hasan kolundan olan Hüseyin b. Ali'nin Medîne'deki başkaldırısıdır. el-Hâdî, halîfeliği çok kısa sürmesine rağmen bu dönem içerisinde kardeşi Hârûn'u azledip yerine oğlu Câfer'i veliahd tayin etmeye imkân bulabilmiştir.²⁵⁶

el-Hâdî'nin ölümü normal bir ölüm olmadı. el-Hâdî ile annesi arasında şiddetli anlaşmazlıklar vardı. Aralarındaki mücâdele birbirini yok etme noktasına varmıştı. Nitekim tarihçilerin çoğuna göre o, annesi Hayzurân'ın kurduğu bir tuzakla öldürülmüştür. (170/786).²⁵⁷

²⁴⁹ Yıldız, *Doğuştan Günümüze*, III, 107.

²⁵⁰ Taberî, VIII, 720,747, İbnü'l-Esîr, VI, 55,73; Süyûtî, s. 273.

²⁵¹ Mes'ûdî, III, 309.

²⁵² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 381; Mes'ûdî, III, 324; Ya'kûbî, II, 401-402; Taberî, IX, 9-12.

²⁵³ Süyûtî, s. 279.

²⁵⁴ Taberî, IX, 57; Mes'ûdî, III, 334.

²⁵⁵ Ya'kûbî, II, 406; Mes'ûdî, III, 334; Süyûtî, s. 279.

²⁵⁶ Ya'kûbî, II, 405-406.

²⁵⁷ Taberî, IX, 48-50; İbnü'l-Esîr, VI, 99-101; Süyûtî, s. 280.

Hârûn er-Reşîd: Ebû Câfer Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî b. Abdullah el-Mansûr b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs, 145/763 yılında Re'y'de doğdu. Annesi, el-Hâdî'nin de annesi olan Hayzurân'dır. Kardeşi el-Hâdî ölünce, er-Reşîd Bağdad'ta yirmi bir yaşında iken 170/786 senesinde hilâfete geçti.²⁵⁸ Harun er-Reşid hilafete geçince, halife olmadan önce kâtipliğini yapan Fars asıllı Yahya b. Halid el-Bermekî'yi (187/803) kendine vezir yapmıştı.²⁵⁹ On yedi yıl bu görevde bulunan Yahya, oğulları Cafer ve Fazl'la birlikte devlet yönetiminde söz sahibi olmuştu.²⁶⁰ Bermekîlerin dînî, siyasî ve felsefî konularda serbest tartışma ortamları oluşturdukları, ilmi tartışmalara zemin hazırladıkları ve çeşitli konularda tartışmalar yaptırdıkları bilinmektedir.²⁶¹

İlim ve sanata önem verilen ve binbir gece masallarına konu olan saray ile bu dönem, ilim ve fikir adamlarının yanısıra şairler, fakihler, kadılar, katipler, danışmanlar ve sanatçıların halife ve devletin ileri gelenleri tarafından kıymet verildiği ve ödüllendirildiği bir dönem olma özelliğine sahiptir.²⁶² Bu nedenle ilmi faaliyetler yoğunluk kazandı. Vezirlik görevini yerine getiren Bermekîler ilmi alanda etkin oldular ve bir takım konuların tartışılmasına öncülük yaptılar. Bu dönemde Yahya b. Halid el-Bermekî'nin aşkın hakikati üzerine bir tartışma yaptırdığı, burada pek çok ilim adamının ve kelamcının bu tartışma ortamına katıldığı görülmektedir.²⁶³

Hârûn er-Reşîd döneminde Abbasî devleti, kuvvetinin zirvesine ulaştı. Artık bütün komşularına karşı tartışılmaz bir üstünlük kurmuştu. Devlet dışta itibarlı, içte

²⁵⁸ Ya'kûbî, II, 407; Taberî, IX, 75; İbnü'l-Esîr, VI, 106; Süyûtî, s. 279.

²⁵⁹ Bermekî ailesinin atası Bermek'tir. Bermek ve ailesi, eski fars dini olan Mecusîlik dinine mensupken sonradan bunlardan bazıları müslüman oldu. Bu aileden olan Halid b. Bermek, Abbâsî Devleti'nin ilk dönemlerinde şöhret kazandı ve Seffah ve Mansur dönemlerinde vezirlik görevlerini üstlendi. Harun er-Reşid halife olmadan önce Yahya b. Halid'i kâtib olarak görevlendirdi. Halife olunca da onu kendine vezir yaptı ve geniş yetkilerle donattı. Harun er-Reşid önceleri kendisine vezir yaptığı ve devlet kademelerinde etkin hale getirdiği Bermekîleri 803 yılına doğru yönetimden uzaklaşturma ihtiyacı hissetti. Veziri olan Ca'fer b. Yahya b. Halid'i 187/803 yılında öldürttü ve Bermekîleri yönetimden uzaklaştırmak suretiyle onların Abbasî Devleti'ndeki nüfuzunu kırdı. Bkz. Taberî, VIII, 146-147; Mes'ûdî, III, 337, 368; İbnü'l-Esîr, VI, 96; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zaman*, Mektebetü'n-Nahda, Kahire 1948/1367, I, 328, 342 vd; IV, 29 vd; VI, 219 vd; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405, VII, 228; IX, 89.

²⁶⁰ Bkz. Taberî, VIII, 242, 257.

²⁶¹ Mes'ûdî, III, 370 vd.

²⁶² Mes'ûdî, III, 365; Süyûtî, s. 329, 339.

²⁶³ Mes'ûdî, III, 371.

kuvvetli ve huzurluydu. Çeşitli yerlerde çıkan küçük çaplı isyanlar anında bastırılıyordu. İstikrar devletin, azâmet de halîfenin alâmeti olmuştu²⁶⁴

Hârûn er-Reşîd, halife olmadan önce 781 yılında amcası Ca'fer b. Mansûr'un kızı Zübeyde ile evlenmişti. Zübeyde'den Muhammed el-Emîn dünyaya geldi. er-Reşîd, oğlu el-Emîn'i henüz beş yaşında olmasına rağmen, 791 yılında Zübeyde'nin baskılarından dolayı veliaht tayin etti; 798 yılında da el-Emîn'in ardından gelmek üzere diğer oğlu el-Me'mûn'u tayin etti ve Horasan'ı ona bıraktı. er-Reşîd 802'de oğulları el-Emîn ve el-Me'mûn ile birlikte hacca gittiğinde her birine bir şartnâme yazıp Kâbe'ye astırdı. er-Reşîd aynı yıl bu iki oğlundan sonra el-Kâsım'a biat aldı. Bir iddiaya göre er-Reşîd dördüncü oğlu el-Mu'tasım'ı okuma yazma bilmediği için veliaht göstermedi. Fakat daha sonra hilafet soyu el-Mutasım'dan devam etmiştir. er-Reşîd, el-Emîn'e Bağdat ve batı bölgesini bırakmıştı. Burada Arap unsuru ilerlemekte ve el-Emîn'in taraftarları çoğalmaktaydı. el-Me'mûn'un payına ise ülkenin doğusu düştü. Burada da Fars unsuru ve el-Me'mûn'un taraftarları çoktu. Bu paylaştırmada annelerin rolü büyük olmuştur. Çünkü el-Emîn'in annesi Zübeyde Arap, el-Me'mûn'un annesi Fars'tı.

Hârûn er-Reşîd, el-Me'mûn ile birlikte 807 yılında Horasan'a doğru sefere çıktı. Bağdat'tan Horasan'a hareket edip Safer 193/Kasım 808'de Cürçân'a vardığı zaman hastalığı iyice artmıştı. Oğlu Me'mun'u ve onunla birlikte Abdullah b. Mâlik, Yahyâ b. Muâz, Esed b. Yezid, Abbâs b. Ca'fer b. Muhammed b. Eş'as, es-Sindî el-Haresî ve Nu'aym b. Hâzim gibi kumandanları Merv'e gönderdi, kendisi ise Tus'a hareket etti. Fakat sancısı iyice arttı, hatta hareket edemeyecek hale geldi. Tus şehrinde 808 yılında 23 yıllık bir halifeliğin ardından 47 yaşında vefat etti. Oğlu Sâlih cenaze namazını kıldırdı.²⁶⁵

el-Emîn: Muhammed Ebu Abdullah el-Emîn, babası er-Reşîd'in ölümü üzerine halifelik mührünü, hırkasını ve asâsını teslim aldı ve kendisine Bağdat'ta biat edildi. el-Emîn 786 yılında Bağdat'ta doğmuştu. Halife olmasının ardından el-Me'mûn'u Horasan ve civarına vali yaptı. el-Me'mûn, Kâbe Anlaşmasında ikinci veliaht tayin edilmiş ve buna uyulmaması durumunda el-Emîn'in hilafetinin düşeceği şartı konulmuştu. Bununla birlikte el-Emîn 810 yılında el-Me'mûn adını hutbelerde zikretmez oldu ve halifelikten düşürdü. Zaten er-Reşîd'in, yapılan anlaşmanın yürümeyeceği ve iki kardeşin arasına

²⁶⁴ Yıldız, *Doğuştan Günümüze*, III, 129.

²⁶⁵ İbnü'l-Esîr, VI, 191-192.

kötülük ve savaş gireceği tahmin ediliyordu; korkulan oldu ve bir buçuk yıl süren iç savaş yaşandı. Bu iç savaş 813'te el-Emîn'in öldürülmesiyle son buldu. el-Emîn öldürüldüğünde henüz 28 yaşındaydı. Bağdat'ta defnedildi; beş yıl kadar hilâfette kalmıştı. El-Emîn'de bulunan hilâfet yüzüğü, hırkası, kılıcı ve asâsı teslim alındı.²⁶⁶ el-Emîn'in öldürüldüğü haberini annesi Zübeyde'ye ulaştıran memurlar onu öç almaya yöneltmek istediler. Zübeyde, bunun erkeklere yakışan bir iş olduğunu söyledi; oğlunun ardından mersiye yazmadan da edemedi. Mersiyeyi okuyan el-Me'mûn "Ben de Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın ardından dediğini diyeceğim: Vallahi ne öldürdüm, ne emrettim, ne de razı oldum!" demiştir. el-Emîn öldürüldüğünde 28 yaşında idi, 4 sene 8 ay hüküm sürdü.²⁶⁷

el-Me'mûn: Abdullah Ebu'l-Abbas el-Me'mûn 786 yılında doğdu. Çocukluğunda ilim tahsil etti, hadis rivayetleri dinledi. Zamanın ilim adamlarından ders aldı; fıkıh, Arapça ve tarihte kendini geliştirdi. Yetişkin çağına gelince felsefe ve bilim eğitimi aldı. el-Me'mûn, 813 yılında kardeşinin öldürülmesiyle idareye el koydu. El-Me'mûn'un hilafetinin ilk yıllarında ülkenin çeşitli yerlerinde Alevî ayaklanmaları ve çarpışmalar oldu. Bunlar el-Me'mûn'un askerlerince bastırıldı. 816 yılında Bağdat'ta çok büyük kargaşalar yaşandı. El-Mehdî'nin oğulları el-Mansur ve İbrahim, el-Me'mûn'un Hz. Ali'nin torunlarından Ali Rıza b. Musa b. Cafer'i veliaht yapmasına karşı çıktılar. el-Me'mûn'u halifelikten indirmeye karar verdiler. İbrahim, 817 yılında kendisine Bağdat'ta biat edilmesinin ardından Kûfe'yi kuşattı. el-Me'mûn da bu olaylardan dolayı Merv'den Irak üzerine yürüdü. 818 yılında Bağdat halkı İbrahim b. el-Mehdî'yi halifelikten indirip tekrar el-Me'mûn'u halife olarak tanıdı. 819 yılında el-Me'mûn'un Bağdat'a girmesiyle kargaşa sona erdi. Aynı yıl el-Me'mûn başkenti Merv'den Bağdat'a getirdi.²⁶⁸

el-Me'mûn, halifeliği sırasında veliaht meselesini çözememişti. 833 yılında Anadolu'ya sefere çıktı; halkı İslâmiyetle cizye vermek arasında tercihe zorladı. Rumlar cizye vermeyi kabul ettiler. el-Me'mûn burada onbeş kale fethetti. Burada hastalanınca bazı önde gelen devlet adamlarına kendisinden sonraki halifenin el-Mutasım olmasını vasiyet etti. Tarsus yakınlarında bulunduğu sırada, aynı yıl, 48 yaşında vefat etti. 20 yıl hilâfet sürdü. Cenazesi Tarsus'ta defnedildi. Halifeliği yirmi yıldan fazla sürmüştü.

²⁶⁶ Mes'ûdî, III, 387; İbnü'l-Esîr, V, 325, Süyûtî, s. 261.

²⁶⁷ Mes'ûdî, III, 388; İbnü'l-Esîr, V, 326,

²⁶⁸ Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *DİA*, XXIX, 101-102.

Alevîlerin kalbini kazanmaya çalıştı. Öyle ki Ali Rıza b. Musa'yı veliaht tayin etmiş kendi aile fertlerini dışlamış ve onlar tarafından hilâfetten uzaklaştırılmaya çalışılmıştı. el-Me'mûn, yeşil renk Alevîlerin gözdesi olduğundan bu renk giyinir, onları kazanmaya ve Abbasîleri uzak tutmaya çalıştı. el-Me'mûn Mu'tezile fikrini benimsemişti.²⁶⁹

el-Mû'tasım: el-Me'mûn'un vasiyeti doğrultusunda, Ebu İshak el-Mû'tasım Muhammed b. Hârun er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî b. Abdullah el-Mansûr b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs halife oldu.²⁷⁰ el-Mû'tasım Bağdat'ta doğmuştu. Cesur ve kuvvetli, fakat ilimden yoksun olduğu; hatta okuma yazmasının bile zayıf olduğu iddia edilir. Bununla birlikte halifelerin en azametli ve heybetlisi olduğu da belirtilir. el-Mû'tasım, 833 yılında halife olmuştu.²⁷¹ 179/795 yılında, diğer bir rivayete göre ise Şaban 180/Ekim 796 tarihinde dünyaya gelen el-Mu'tasım'ın halifeliği sekiz yıl, sekiz ay sürmüştür. el-Mu'tasım, kırk yedi yıl yaşamıştır.²⁷²

el-Mû'tasım'a biat edileceği sırada askerlerin bir kısmı Abbas b. Me'mûn'u halife yapmak istediler. Bunun üzerine el-Mû'tasım, askerlerin bölünmemesi için Abbas'ı huzuruna çağırıp kendisine biat ettirdi. Halife olduğu yıl el-Mû'tasım, el-Me'mûn'un Farislerin etkilerini azaltma yolundaki çabalarının devamı olarak onlara karşı koyabilmek amacıyla Türkleri orduya aldı. Türk askerlerinin Bağdat'ta çoğalmaları sonucunda şehirde bazı güçlükler ortaya çıktı. Bunun üzerine el-Mû'tasım, Bağdat'ın kuzeyinde bulunan Samerrâ'da Türk askerleri için kışla yaptırdı. Samerrâ Abbasîlerin başkenti haline geldi.

834 yılında el-Mû'tasım, Ahmed b. Hanbel'i Kur'an'la ilgili olarak sınıadı. Verdiği cevapları beğenmeyince baskı yaptı ve hapsettirdi. Yine bu yıl Hz. Ali soyundan olan bazı kişiler yakalanıp öldürüldü. el-Mû'tasım 837 yılında o güne kadar benzeri görülmemiş silahlarla donanarak Tarsus'a bir günlük uzaklıkta yer alan bölgeye gitti. Köyleri yaktırdı, beldeyi tahrip ettirdi. Rumlarla Müslümanlar arasında şiddetli çatışmalar oldu. el-Mû'tasım burada iki ay kaldı. Abbas b. El-Me'mûn'un tekrar halifelik iddiasında bulunduğunu ve kendisine biat edenler olduğunu öğrenince geri döndü. Abbas'ı ve taraftarlarını hapsettirdi. Bir müddet sonra Abbas vefat etti. el-

²⁶⁹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 387 vd; Mes'ûdî, III, 416., Süyûtî, s. 268 vd.

²⁷⁰ İbnü'l-Esîr, VI, 458.

²⁷¹ Süyûtî, s. 291 vd

²⁷² İbnü'l-Esîr, VI, 459.

Mû'tasım, kan aldırıldıktan sonra yakalandığı bir hastalık sonucu 18 Rebiülevvel Perşembe/6 Ocak 842 Pazar günü Samerrâ'da vefat etti.²⁷³

el-Vâsık: el-Vâsık Billâh Hârûn b. el-Mu'tasım'a babasının vefat ettiği gün biat edildi. el-Vâsık'ın künyesi Ebû Ca'fer'di, annesi Rum asıllı bir ümmü veled (cariye) olan Karâtîs idi.²⁷⁴ el-Vâsık, Eşnâs et-Türkî'yi sultan tayin etti. Böylece el-Vâsık sultan tayin eden ilk halife oldu. Zaten babası zamanında Türklerin sayısı artmıştı. el-Vâsık her konuda bilgisi olan bir halife idi; şairdi ve çok sayıda şiir derlemişti.²⁷⁵

el-Mûtasım'ın ölümünün ardından Şam'da ayaklanma baş göstermişti. el-Vâsık ayaklananların üzerine asker gönderip elebaşılarını öldürttü; şehirde huzur sağlandı. Vâsık'ın zamanında Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşü hakimiyetini sürdürdü. Ahmed b. Hanbel bu dönemde de hapse atıldı. Halku'l Kur'an'ı kabul etmesi için baskı yapıldı. Vâsık, Alevîlere ikramda bulunmaya, iyilik etmeye özen gösterirdi. Babası ve amcasının yolundan gitti, Mu'tezile'ye yakın oldu. el-Vâsık yakınlarına cömert davranmayı severdi; ilim ehline ve fikirlerine değer verirdi. Yaklaşık altı yıllık halifeliğin ardından 847'de Samerrâ'da vefat etti. el-Vâsık 5 yıl 9 ay hilâfet etti.²⁷⁶

1.3. İLK DÖNEM İKTİDAR ZİHNİYETİ

“Abbasî devleti Emevi devletinin bir devamı ve onun bir sonucudur. Biz Abbasîleri ayırabilmek için örneğin, onların Mevaliyi yakınlaştırdıklarını ve yönetime ortak yaptıklarını söyleriz. Ancak Mevalinin önemi Emevi döneminden beri sayılarının artması, İslami ilkelerin kök salması ve yerleşmesiyle artmıştı... Mevalinin gücü, kendilerini hilafet merkezinde esaslı bir işlev görecek dereceye ulaştırdıktan sonra doğal olarak Abbasî çağında alenî siyaset sahasında ortaya çıkacaktı. Abbasi yönetimi, vezaret sistemini ortaya çıkardıklarından, yönetimi merkezi olmayan Emevi tarzından güçlü merkezi bir biçime dönüştürdüklerinden dolayı, bize herşeyiyle yeni bir merkezi yönetim biçiminde sunuluyor... Emevi idare sistemi de sürekli olarak merkezçiliğe doğru seyrediyordu. Abbasiler bu sistemi alarak aynı şekilde, merkezçiliği kademeli olarak yerleştirdiler. Abbasi divanları Emevi divanlarının aynısıydı ve Emevi

²⁷³ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 391; Mes'ûdî, III, 459 vd; İbnü'l-Esîr, VI, 458 vd.

²⁷⁴ İbnü'l-Esîr, VI, 462.

²⁷⁵ Süyûtî, s. 296.

²⁷⁶ İbnü'l-Esîr, VI, 462 vd., Süyûtî, s. 296-299.

döneminde olduğu gibi tedrici olarak gelişti. Özet olarak Abbasilerin Emevilerin oluşturduğu idari sistemi izledikleri söylenebilir.”²⁷⁷

“Vergi toplama (cibaye) ile vergi sistemine baktığımızda da Abbasi sisteminin başlardaki durumunun Emevilerinin durumuyla aynı olduğunu müşahede ederiz... Abbasiler otoriteyi ele alınca aynı sistemi izlediler. Aynı şekilde, Abbasilerin takip ettiği Emevi vergi toplama yöntemi de devamlılığını korudu. Bu sebeptendir ki, bazı insanlar -özellikle İran’da- devletin değişmesine rağmen pek bir şey değişmediği duygusuna kapıldılar... Böylelikle Abbasi döneminin, Emevi çağının bir devamı ve tamamlayıcısı olduğu görülür. Eğer herhangi bir gelişme olmuşsa bu da kademe kademe ve tabii bir şekilde olmuştur. Ama gelişmenin, kaynakların empoze etmeye çalıştığı gibi bir sıçrayış şeklinde Abbasilerin ortaya çıkışıyla meydana geldiğini varsayarsak yanılırız.”²⁷⁸

“Abbasi daveti her ne kadar Arap bir ailenin elinde idiyse de ve her ne kadar belirgin komutanları Arap olsa da genel yandaşlarının çoğu Mevaliden ve genel olarak Acemlerden idi... Genel olarak denilebilir ki, Horasan ve Kûfe’de bir topluluk olarak Araplar Abbasi davetini sözü edilir bir seviyede desteklemediler.”²⁷⁹ “Şîî sempaticanı bazı Araplar ve umumî dinî hareketin geniş kesimi de arkalarında olmakla birlikte, Abbasîlerin esas desteği Mevaliden gelmiş görünmektedir. Abbasîler, İranlılardan aldıkları desteğin büyüklüğü sebebiyle Mevalinin isteklerini karşılama yolunda adımlar atmak durumundaydı. Özellikle maaş sisteminin ortadan kalkması sebebiyle Arapların özel konumu sona erdi.”²⁸⁰

Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle birlikte Emevîlerin Arapçı hakimiyet anlayışı sona ermiş, Arap ve Mevali arasındaki fark da kısmen ortadan kalkmış oldu. Hatta mevalinin yer yer bazı konularda Araplara karşı üstünlüğü bile söz konusu olmaya başladı. İhtilalde insan gücü unsurunun temelini oluşturan mevâli ve özellikle de Horasanlılar, zaferden sonra Halifeler tarafından, devletin askerî ve sivil örgütlerinin en üst kademelerine getirilmeye başlandı ve bunlara her bakımdan büyük ayrıcalıklar da tanındı. Halifeler tarafından oluşturulan ve bugünkü muhafız alayına benzeyen saray özel muhafız ordusuna da özellikle mevâliden olanlar seçildi. Mevâli ordusu, artık

²⁷⁷ Durî, s. 49.

²⁷⁸ Durî, s. 50-52.

²⁷⁹ Durî, s. 150

²⁸⁰ W. Montgomery Watt, *İslam’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, (Çev. Ulvi Murat Kılavuz), Birey Yayınları, İstanbul 2001, s. 123.

devlet güvenliğinin vazgeçilmez unsuru haline geldi.²⁸¹ Mevâlinin devlet yönetimi alanında kazandığı itibarı göstermesi açısından, Halife Mansur'un oğlu el-Mehdi'ye ettiği vasiyet önemlidir. Son anlarında Mansur, oğluna şunları söylemektedir: “Mevaliye önem ver, iyi muamelede bulun, onları daima yakınında bulundur ve çoğalmalarını sağla.”²⁸²

“Abbâsî ihtilalini basit bir iktidar değişimi olarak telakki etmek yanlış olur, zira bu ihtilal, her bakımdan İslam tarihi ve kültürü açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu iktidar değişikliği, devlet idaresinden ordu birimlerine, siyasete, toplumun sosyal, kültürel yapısına, fikri çalışmalardan ekonomiye kadar pekçok alanda yeni gelişmeler doğmasına neden olur. Abbâsîler döneminde devletin idari yapısında meydana gelen değişikliklerin Sasani etkinliğinden dolayı daha çok İran asıllı vezirler tarafından uygulama sahasına konulduğunu görmekteyiz.”²⁸³

“Abbasilerin iktidara gelişiyle İran etkisi hızla arttı; çünkü özellikle başkent Irak’a taşınması, halifenin İran idari geleneğinden birşeyler tevarüs etmiş pek çok kişiyi “katipler” olarak görevlendirmeye mecbur olduğu anlamına gelmekteydi. Değişimin en açık belirtisi, özellikle İran modeli üzerine ayrıntılı bir saray teşrifatının hazırlanması yüzünden sıradan müslümanın halifenin yanına girişinin zorlaşmasıydı... Yeni saraylıların hemen hemen tamamı halifenin imparatorluk yönetiminde yararlı bulunduğu, idare kabiliyetine sahip kimselerdi. Bu gibi kimseler hızla en yüksek mevkilere ve büyük servete ulaşabilir ve aynı hızla herşeyi kaybedebilirdi.”²⁸⁴

“Abbasiler aynı zamanda İran’dan aldıkları devlet yönetimi fikirlerini ve uygulamalarını da daha büyük bir çapta devreye soktular. Bir bürokrasi ve gizli servis kurdular, saray kültürü ve ritüeller geliştirdiler.”²⁸⁵ “Yine Sasanilerden alınmış ve o güne kadar bu şekliyle görülmemiş bir başka uygulama da, teb'anın halifelerle ancak ‘Hacib’ denilen ve bir nevi özel kalem müdürü görevi yapan kişilerin verdikleri izin ölçüsünde görüşüp hal ve şikayetlerini sunabilmeleriydi. Hacibler bazen bu görevlerini suistimal edebiliyorlardı. Hoşlanmadıkları kimseleri Halifeyle görüştürmeyebiliyorlardı, bu yetkiye sahiptiler. Bu durum ister istemez halkla Halife arasında büyük

²⁸¹ Pamukçu, s. 34.

²⁸² Taberî, VIII, 103.

²⁸³ Pamukçu, s. 34.

²⁸⁴ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 124.

²⁸⁵ Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi-Peygamberden Bugüne*, (Çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010. s. 48.

huzursuzlukların doğmasına neden olabiliyordu. Hacibler genellikle mevali arasından seçilirdi.”²⁸⁶

“İlk Abbasiler döneminde vezir makamının gelişmesi, İran geleneğinin kabulünün bir sonucu olarak görülebilir. Bu görev tedrici olarak biçimlendi ve hiçbir zaman tamamıyla belirlenmiş bir şekli olmadı... Abbasilerin ilk zamanlarındaki gibi halife güçlü ve yeterli olduğunda vezir başkamu görevlisi olmaya doğru giderdi; ancak halife zayıf ve yetersiz ise vezir imparatorluğun gerçek idarecisi olabilirdi.”²⁸⁷ “Vezir, Dîvânu'l-ceyş dışında bütün dîvânların idaresine nezaret ederdi. Dîvânu'l-ceyş'in idaresine ise hilâfet ordusundaki büyük komutanlar bakar, halife bazen bizzat kendisi bu dîvân üzerinde tasarrufta bulunurdu. Vezir, eğer halifenin tam olarak güvenini sağlamış ise, halife, divanların idaresi başta olmak üzere bütün devlet işlerinin yönetimini ona verirdi.”²⁸⁸

“Vezirler, er-Reşid, el-Emin, el-Me'mun, Mu'tasım ve Mütevekkil'de olduğu gibi, halifelerin tahta geçmesinde etkin oldular. Halife el-Mehdi oğullarından önce el-Hadi'yi, ondan sonra da er-Reşid'i veliaht tayin etmiştir. Ancak el-Hadi, halife olunca kardeşini bu görevden uzaklaştırmak isterse de bu teşebbüsü Vezir Yahya el-Bermeki'nin karşı çıkmasıyla sonuçsuz kalır.”²⁸⁹ Harun er-Reşid'in halife olduktan sonra, vezirliğe getirip geniş yetkilerle donattığı Yahya'ya ‘baba’ diyerek şöyle hitab ettiği kaydedilmektedir: “Ey babacığım! Beni bu yere büyük dirayetinizle siz getirdiniz. Ben de bugün sizi bütün yetkilerimle donatıyorum. İstedığınızı yapmakta serbestsiniz, Diledığınızı getirebilir, diledığınızı azledebilirsiniz. İstedığınıze istediğiniz kadar maaş bağlayabilirsiniz. Bunlar için ben dahil kimse sizden hesap sormayacaktır.”²⁹⁰

“Vezirlik müessesinin, el-Me'mun zamanında Sehl ailesine geçtiğini görüyoruz. Farisi kökenli olduğu bilinen bu aileden ilk vezir ‘Zu'r-Riyaseteyn’ (hem siyasi, hem de askeri yetkilere sahip) adıyla bilinen Fazl b. Sehl'dir. Yahya el-Bermeki, Halife er-Reşid için ne idi ise, Fazl da el-Me'mun için o olmuştur. El-Me'mun'un şehzadeligi ve Horasan valiliği dönemlerinde bile yanından ayırmadığı Fazl b. Sehl, eski İran geleneğine çok bağlı bir devlet adamıydı. Bu yüzden pekçok uygulamasında İran devlet geleneğinin etkilerini görmek mümkündür. Buna örnek olarak her meslek erbabının belli bir tip

²⁸⁶ Pamukçu, 41.

²⁸⁷ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 125.

²⁸⁸ Kenan Demirayak, *Abbâsi Edebiyatı Tarihi*, Şafak Yayınevi, Erzurum 1998, s. 152.

²⁸⁹ Pamukçu, s. 39.

²⁹⁰ Mes'ûdî, III, 257.

elbise giymesi uygulamasını gösterebiliriz. Bu uygulamayla halk birinin mesleğini kıyafetine bakarak rahatça anlayabilir hale gelmişti. Bu uygulamaya, vezirler, hacipler, muhafızlar ve diğer devlet erkani da dahildi.”²⁹¹

“Abbâsî halifeleri, çeşitli işlerin yürütülmesi için, daha Hz. Ömer zamanında tesis edilen askerî dîvân ve Muâviye b. Ebî Süfyân döneminde tesis edilen Dîvânu'l-hâtem ve benzerlerine ilave olarak Dîvânu'l-harâc ve'n-nafakât, Dîvânu'l-mezâlim ve's-şurta, Dîvânu'd-diyâ ve'l-iktâ'ât, Dîvânu'l-ceyş, Dîvânu'l-hisbe ve Dîvânu'l-kadâ gibi pek çok yeni dîvân tesis ettiler.”²⁹² Abbâsîler Emevi dîvân sistemini geliştirip yayınlıştırarak vezaret makamı aracılığıyla merkezi bir bürokratik yönetim sağladılar. Halife Seffâh devrinde el konulan Emevî toprakları için bir dîvân kuruldu. 168/784 yılında bütün zimamları kontrol etmek için merkezi bir dîvân olan 'Dîvânu Zimâmi'l-Ezimme' kuruldu. Bu dîvân diğer dîvânlarla koordinasyonu sağlamakta idi. 'Dîvânu'l-Harac', 'Dîvânu's-Sadaka' aynı şekliyle devam etti. Bu dönemde 'Dîvânu'l-Hâtem', 'Dîvânu's-Sır' olarak da isimlendirilmiştir. Mu'tasım eyalet divanlarını birleştirerek 'Dîvânu'd-Dâri'l-Kebîr' olarak adlandırılan divanı kurdu. “Dîvânu'r-Resâil” de önemli dîvânlardan biri idi.²⁹³

“Öte yandan bu dîvânların sunduğu imkanlar pek çok kimseyi kitâbet sanatını öğrenmeye ve bu alanda başarılı olmak ve mahâretini göstermek için çaba sarf etmeye sevk etti. Zira bu dîvânlarda herhangi bir başarı gösteren kişi çok geçmeden çalıştığı dîvâna başkan olarak atanıyor, daha sonra da bütün dîvânların başkanlığı, her hangi bir bölgenin valiliği, hatta vezirlik gibi görevlere getiriliyordu.”²⁹⁴

Emevî halifeleri hükümdarlığın babadan oğula geçmesi, yani 'iktidar veraseti' uygulamasını yerleştirmişlerdi. Abbâsîler iktidarı ele geçince bu durumda değişen birşey olmadı. Onlar da iktidarda veraset usulünü, birden çok veliaht tayin etmeyi de ekleyerek sürdürdüler. es-Seffah önce kardeşi el-Mansur'u, daha sonra da kardeşinin oğlu İsa b. Musa'yı veliaht tayin etti. el-Mansur halife olunca, sırayı değiştirerek önce oğlu el-Mehdi'yi, ondan sonra adı geçen İsa b. Musa'yı veliahtlığa atadı. Ancak el-Mehdî hilafete geçince İsa b. Musa'yı azlederek, sırasıyla oğulları el-Hadi ile er-Reşid'i

²⁹¹ Pamukçu, s. 40.

²⁹² Demirayak, s. 151.

²⁹³ Abbasîlerin ilk dönemindeki dîvânlar hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Aykaç, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar*, TTK Yayınları, Ankara 1997.

²⁹⁴ Demirayak, s. 152.

veliaht tayin etti. Bu defa el-Hadi halife olunca, kardeşi er-Reşid'i azletmek istedi. Fakat Horasan asıllı Yahya el-Bermeki'nin araya girmesiyle, bu teşebbüs sonuçsuz kaldı.²⁹⁵

Harun er-Reşid halife olunca veliahtlık müessesesi yeni bir boyut daha kazandı. Bu da Halife'nin sırasıyla el-Emin, el-Me'mun ve el-Kasım adlı üç oğlunu birden veliaht tayin etmesi ve ülkeyi bunlar arasında bölüştürmesiydi. Ne var ki bu uygulama sonucunda devlet tam bir çıkmaza girdi, gerek Araplardan, gerekse Horasanlılardan çok sayıda insan can verdi, devlet parçalanıp yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı.²⁹⁶

Meşruiyet Sıkıntısı ve Nüfûz Mücadeleleri

“Abbasi devleti belirli ve net temeller üzerinde yükseldi. Haşimiler'in hilafetteki meşru hak iddialarını politik temel olarak kabul etti. Hilafetin adına talep edildiği kişinin adı açıklanmadan, hilafetin sahiplerine iade edilmesi gerektiğine çağrı yaptı. Mevalinin durumlarının düzeltilmesi, Araplarla eşitliklerinin sağlanması ve yönetime katılmaları üzerinde durarak bunu sosyal programı ilan etti. Adalet vaadederek Kitap ve Sünneti imamın uyacağı bir anayasa saydı.”²⁹⁷

“Abbasi ayaklanmasını sosyal yapıda önemli gelişmeler takibetti. Abbasiler Mevaliyi idare ve orduya kattılar, kabilecilik şiddetle vuruldu ve mürtezika'dan düzenli bir ordu kuruldu. Bu yönelimler sosyal sistemin hatlarında değişiklikler yarattı. İdari sistemin esası değiştirildi ve halifeye(Arap) ve vezirlerine(Fars) dayanan bir bürokrasi oluştu. Birinci Abbasi döneminde eyalet valilerinin büyük bir çoğunluğu Abbasi ailesinden ve Fars eşrafından seçildi. Ama kabilevi anlamıyla kabile eşrafı ihmal edildi. Öte yandan küttab sınıfı ortaya çıkarak büyüdü.”²⁹⁸

“Hiç kuşkusuz, ‘seçkin’ ve ‘halk’ sözcükleri, Abbasi Devletinden önce, farklı iki sosyal parçayı göstermek üzere kullanılmıştır. Ancak bu iki sözcüğün anlamı, çoğunlukla sözcük anlamından öteye gitmiyordu. İki sözcük, terim veya kavram gücü taşıyan siyasî-sosyal terim durumuna, ancak Abbasî çağının başlarında dönüşebildi. Bu çağda, iki sözcük, yalnızca iki sosyal parçayı değil, her birinin otoritesi, sosyal ve düşünsel özel gelenekleri olan ve her biri ayrı ayrı ve çeşitli yönlerde, sosyal piramidin doruğuyla, halifeyle ilişki içine giren iki sosyal statüyü de gösterir oldu... Gerçekten de sosyal piramide temel unsurlarını ‘seçkin’ ve ‘halk’ın yanı sıra ‘emîr’in oluşturduğu

²⁹⁵ Pamukçu, s. 35.

²⁹⁶ Taberî, VIII, 448-454.

²⁹⁷ Durî, s. 129.

²⁹⁸ Durî, s. 151.

yeni bir yapı üstün gelmeye başlamıştır... Öyleyse üç statü vardı, bunlar üç şekilde sıralanabilecek sosyal-siyasî sıradiziminden ibarettir: Dorukta halife, ortada seçkinler, piramidin tabanında halk.”²⁹⁹

“Konumunu ve değerini ‘kabile’den değil şahsî niteliklerinden(şeref, geçmişteki hizmet, bilgi, akrabalık...) alan, ‘sivil’ şahsiyetlerden oluşan yeni bir ‘seçkinler’ kesimini görüyoruz. Yeni ‘seçkinler’, aslında şöhretli ve iyi tanınmış, ama maddî gücü bulunmayan kişilerden oluşuyor. Bunun için onlar, sultanın “meclisinin süsü, halkının dili, görüşünde yardımcıları”dır. Onlar, halifeye yakınlaşmak ve meclisini ‘süslemek’ suretiyle, halkı ‘gönüllüce’ ‘emîr’e itaat etmeye yöneltmekte kullandıkları mevki ve nüfuz kazanırlar... Bunların, yalnızca deneyime dayalı görüşleri vardır, arkalarında ‘kabile’ veya ‘parti’ yoktur, ‘seçkinler’ olarak varlıklarının dayanaklarını ‘emîr’den alırlar. Bunun için, kendilerini onun hizmetine adadıklarından, kendilerine ihtiyaç duyulmamak veya cezalandırılmaktan dolayı daimi bir sıkıntı ve korku içinde yaşarlar.”³⁰⁰

“Abbasiler iktidara geçtiklerinde birtakım hedefler gözettiler. Emevi dönemindeki açık ulusal bölünmelerin tehlikesini bertaraf etmek ve istikrarın sağlanabilmesi için Araplarla Farslar arasında İslami bir temel üzerinde anlayış ve yardımlaşma havası yaratmak istediler. Bunu yapmak için de fikri, toplumsal ve politik sahaları Farslara açtılar. Kabile asabiyetini ve geleneklerini çökertmek için dinle politika arasında koordinasyon sağlamaya çaba harcadılar. Bu konuda Emevileri zayıflatan sorunlardan ders aldılar.”³⁰¹

“Abbasî devriminin ‘geleneği’ gereğince ‘halife’nin statüsü, ‘seçkinler’ statüsünün dışında kalan ve onu aşan bir statüdür. Abbasîlerin gerçek rakipleri durumundaki amcaoğulları Alevîler, ‘seçkinler’ statüsünde ve onun başında yer aldığından, Abbasî halifesine düşen, statülerinin, rakipleri Alevîlerin statülerinden üstünlüğünü ortaya koymaktı. Onlara düşen, yalnızca bir ‘iktidar’ olarak otoritelerinin değil, aynı zamanda daha önce talepte bulunan, bu uğurda büyük fedakarlıklar gösteren ve Kerbela faciasının yalnızca biri olduğu pek çok sıkıntıya maruz kalan amcaoğulları Alevîlere karşı hilafete liyakatlerinin de meşruluğunu araştırmaktı... Abbasî halifesi ile birlikte henüz rakip yenilmemişti ve vazgeçmemişti. Aslında davanın sahibi o idi.

²⁹⁹ Câbirî, s. 422.

³⁰⁰ Câbirî, s. 438.

³⁰¹ Durî, s. 130.

Öyleyse, öncelikle amcaoğulları Alevîlere karşı Abbasî hilafetinin meşruluğunu kanıtlayan, ikinci olarak statüsünün, bütün parça ve guruplarıyla ‘seçkinler’in statüsünden üstünlüğünü açıklayan yeni bir söylem gerekliydi.”³⁰²

“ ‘Kabile’ ve ‘akîde’yi çeşitli alanlarda birleştiren yeni bir söylem. Birinciyi ‘ilahi irade’ aracılığıyla, ikincinin içine yerleştiriyor. Hz. Peygamber’e yakınlığı, ehl-i beyti kirden arındırmak ve başkalarına değil de onlara fey ve ganimetten pay ayırmakta ilahi irade akıyor... Alevîler, Hz. Peygamber’in kızından çocukları savıyla, başkaları değil de onların hakedişi bir yana, bu mirastaki paylarını savunmaya bile boşuna uğraşılıyor. Abbasîler, İslam hukukundaki miras kanununa sarılıyor... Öyleyse biz burada, Hz. Peygamber’e yakınlığa dayalı ama ‘vasiyet’, ‘gizli ilim’ veya imamet mitolojisinin dayandığı başka hiçbir şeyin aracılığı olmaksızın, meşruluk meselesinin yeni bir kuruluşu karşısındayız. Burada aracılık, “Allah’ın iradesi”yle gerçekleşir. Allah; peygamberliğin Muhammed’de olmasını, mirasçısının da amcası Abbas olmasını irade etmiştir. Öldüğünde bu amca sağdı. Peygamber’in Fatıma’dan başka çocuğu yoktur. Kız, amcanın mirasçılığını engellemez. Bilakis, kendisine ayrılan payı almakla yetinir. Allah, ehl-i beytin hakkını geri alma girişimlerinde Ali ve oğullarının başarısız, Abbasoğullarının ise başarılı olmasını irade etmiştir.”³⁰³

“Abbasiler başlangıçta sahneye doğruluktan yana olan devrimciler olarak çıkmışlardı ama çok geçmeden İslami kabilecilik-sonrası anlayış ile törpülenmiş olan patrimoniyal bir hanedan monarşisini benimsediler. İktidara geldikten kısa bir süre sonra çeşitli Şii fraksiyonlar gibi azınlık muhalif guruplara anlayış göstermekten vazgeçtiler, onun yerine sayıları daha kalabalık olan proto-Sünnilerle uzlaşmaya çalıştılar. Ancak yine de kendilerinin yönetim hakkının Peygamber ile olan akrabalıklarından kaynaklandığını ileri sürüyorlardı.”³⁰⁴

“Abbasiler vaadederken cömert davrandıkları sözleri ve hedefledikleri şeyleri gerçekleştirmede, çeşitli nedenlerden dolayı başarısız oldular. Bunlar arasında bazı durumları hatalı kavramaları, politikalarının devrimci vaatlerine uymaması, harekete geçirdikleri birtakım akımların etkileri ve Farısların istekleri sayılabilir. Abbasiler birçok vaatlerinden vazgeçtiler. Bazıları nazarında Kitap ve Sünnete uymadılar, aksine dini despotik yönetimlerini hukukileştirmek, konum ve varlıklarını güçlendirmek ve genel

³⁰² Câbirî, s. 425-426.

³⁰³ Câbirî, s. 428-429.

³⁰⁴ Black, s. 46.

kamuoyuna etki etmek için bir araç olarak kullandılar. Böylece bu konuda umut besleyenlerin umutlarını yıktılar. Hilafetteki Haşimi hakkını tekellerine alarak, bu hakkı tabii bir surette âl-i Abbas'a hasrettiler ve amcaoğulları olan Alioğullarını terketteler. Hatta onları Emevilerin sıkıştırdığından daha fazla sıkıştırdılar.”³⁰⁵

Abbâsî halifeleri, veraset usulünü devam ettirmek ve devleti sadece kendi fikirleriyle yönetmek suretiyle adeta birer Sasani imparatoru görünümü vermekteydiler. Sasanilerde olduğu gibi bunların da yetki ve icraatları tartışılmamaktaydı, devletin mutlak hakimiydiler. Dini ve siyasi bütün yetkileri ellerinde bulunduran Abbâsî halifeleri, istedikleri kimseleri istedikleri yere tayin edebilir, istemediklerini de sorgusuz sualsiz görevden alabilirlerdi. Halifenin emri mutlak olduğu için kimsenin bu uygulamalara itiraz hakkı yoktu.³⁰⁶

“İlk Abbasî çağında, Arap-İslâm toplumu gerçeğini ve o günkü gelişim yönünü anlatmak üzere sultan ideolojisi, Farslardan taşınmıştır... Böylelikle, ilk Abbasî çağındaki Arap toplumunun durumu, daha önce Fars toplumunun durumunun geliştiği yöne doğru gelişmektedir. Bu davet ve hilafet devletinden siyaset ve sultan devletine doğru bir gelişmedir. Bu dönüşüm işlemindeki belirgin özellik, halife ile halk arasında “seçkinler”in doğuşudur.”³⁰⁷

“Bu grup, bağımsız olmadığı ve üretim işleminde özel bir rolü de bulunmadığı, bilakis ‘emîr’in çevresinde toplanan, onun hizmetine dayanan, atâsından ve bu atâyla elde ettiği mevkide yaşayan çeşitli parçacıklardan ibaret olduğundan, çağdaş epistemolojik anlamıyla bir sınıf oluşturmadığı için, bu durumunu yansıtan ve ona hizmet eden bir yol tutmuştur. Bu yüzden, sultan ideolojisi, ‘emîr’in uğrunda ve ‘seçkinler’in çıkarına bir ideoloji olmuştur. Bu ideolojideki ‘öteki’ye gelince, o üçüncü taraftır: halk. İşte bu, Fars sultan edebiyatı ve sosyal içeriğiydi. Arap-İslam toplumundaki ‘seçkinler’in parçacıkları, bundan naklettiğini bir yandan ‘İslamî’ renkte boyamaya, öte yandan söylem üretmekle belirginleşen düşünce kesiminde yer edinmeye çalışacaktır.”³⁰⁸

“Abbasi yönetiminin en başında, daha İslami gelenek tam olarak gelişmemiş ve siyasal yönü tam olarak belirmemişken, İbn Mukaffa tarafından İran’dan çok iyi ifade

³⁰⁵ Durî, s. 130.

³⁰⁶ Pamukçu, s. 37-38.

³⁰⁷ Câbirî, s. 432.

³⁰⁸ Câbirî, s. 433.

edilmiş bir merkezi monarşi geleneği yayıldı. Bu gelenek sarayın kültür hayatı ve saray danışmanlarıyla ilişkiliydi.”³⁰⁹ İbnü’l-Mukaffa Abbasîlerin kuruluş yıllarında Süleyman b. Ali, İsa b. Ali, İsmail b. Ali, Mesih b. Havari gibi Abbasî valilerinin kâtipliğini yapmış, Halife Mansur’un isteği üzerine bazı eserleri Farsça’dan Arapça’ya çevirmiş Fars kökenli bir şahıstı. 142/759 yılında Halife Mansur’un emriyle idam edilmişti.³¹⁰

“İbnü’l Mukaffa “katipler”in bir temsilcisi idi. Irak’taki bu sınıfa mensup şahıslar genellikle Sasaniler tarafından “katipler” olarak görevlendirilen kimselerin torunları idi... Hükümet merkezinin Abbasiler tarafından Suriye’den Irak’a nakledilmesi, bu şahısların artık sadece eyalet yönetiminde değil, imparatorluğun merkezi idaresinde de görev sahibi olacakları anlamına gelmekteydi. Soya dayalı katipler sınıfı, Abbasilerin İran idari usullerini benimsemesiyle bir sınıf olarak nüfuzlarını büyük ölçüde arttırma ve aslında imparatorluktaki esas gücü ele geçirme imkanının farkına vardı.”³¹¹

“İbnü’l-Mukaffa, Arap-İslâm kültüründe ‘sultan ideolojisi’nden söz etmeye başlayan ilk kişidir... İbnü’l-Mukaffa, yeni olgunun, ‘emîr’ ile ‘halk’ arasında bir yer tutan yeni bir sosyal parça olarak, Arap-İslâm toplumunda seçkinler sınıfının belirışı olgusunun bir parçasıdır. Bu yüzden, kendisini bu parçanın aklına ve davranışlarının hukukuna adanmış biri olarak, toplumdaki ve devletteki yerini belirlemeye ve rolünü açıklamaya özen göstermesi tabii bir durumdur.”³¹² “Bu sosyal kesimin kendisine biçtiği, itaat edilmesi gereken ‘emîr’ ile itaat etmesi gereken ‘halk’ konumları arasında yer alan konumunu da meşrulaştırdığı görevi dile getirir. Öyleyse, ‘seçkinler’in görevi ‘halk’ı emîre itaate yöneltmektir. Bu görevini, sahip olduğu silahla, konuşma ve bilgi - ideoloji- silahıyla yapar, tıpkı ordunun maddi silahlarıyla yaptığı gibi: Ordu bedenleri ezer, ‘seçkinler’ ise gönülleri konuşarak kazanır.”³¹³

“Karşıt kampta bazı yönlerden katiplere tekabül eden gurup ulemâ idi. Bir gurup olarak bunların nüfuzu genişlemekte idi. Abbasiler umumi dini hareketin desteğini almıştı ve karşılığında bunlara birtakım ayrıcalıklar verdi... Ulemâ, gerçek İslami idealleri günlük hayat için formüle etmekteydi ve bunda başarılı olduğu için de arkasında bir halk kitlesine sahip olmuş görünmektedir. Ulemânın özellikle şehirlerdeki

³⁰⁹ Black, s. 46.

³¹⁰ Bkz. İsmail Durmuş, “İbnü’l-Mukaffa”, *DİA*, XXI, 130.

³¹¹ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 129.

³¹² Câbirî, s. 433-434.

³¹³ Câbirî, s. 435.

sıradan insanlarla bu ilişkisi imparatorluğun istikrarında önemli bir etkendi. Ulemâ bizzat idareyi desteklediği ölçüde sıradan insanların da idareye desteğini sağlayabilirdi.”³¹⁴

“Ama İbn Mukaffa daha da ileri gitti ve bu görüşünü İmanın İslami Yasa üzerindeki genişletilmiş gücüne de bağladı... Daha da ötesi İmam Şeriatın bütün çerçevesini açıklamalı ve sistemleştirmelidir: Yani kendi kesin yasalarını yapmalıdır. Böylece İbn Mukaffa Şeriatın kendi içinde birbiriyle çatışan ekoller barındıran ulemânın elinden alınıp, İmama emanet edilmesini öneriyordu.”³¹⁵ “Emîr’in ve dolayısıyla seçkinlerin devamı, ‘halk’ın ona itaat etmesine bağlıdır. Bu itaati sağlamak için devletin varlığının dayandığı iki temel gerekir: Asker ve para. Seçkinlerin görevi, emîrin orduyla nasıl ilişki kurması, parayı nasıl kullanması gerektiğini ona açıklamaktır. İşte burada, sultan ideolojisi, sosyal piramidin ‘derin yapısı’na giriyor. Bu yapının unsurları (kabile, ganimet, akîde) ile yüzeysel yapının unsurları (emîr, seçkinler, halk) arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere, emîre öğüt vermeye çalışır.”³¹⁶

“İbn Mukaffa’nın ulemânın Şeriat konusunda (dolayısıyla bu toplumun genelinde) önemli bir role sahip olduğuna ilişkin yaygın anlayışa böyle doğrudan saldırmasının nedeni, bu anlayışın yetersiz kararlara ve genel bir karışıklığa yol açtığını düşünmesiydi. Ama buradaki paradoks, ortaya koyduğu ve net olarak açıkladığı bu görüşün Abbasi yönetimi tarafından desteğine ihtiyaç duyulan ulemâyı kızdıracak olmasıydı.”³¹⁷

“Abbassiler kültürel alanlarda Farslara imkan tanımışlardı. Eğer (Farsların) dini ve siyasi yönelimlerini hatırlarsak -özellikle Maniheizm ve Mazdekizmle ve tarihleriyle ilgisi bulunan- dini ve edebi kültürlerini canlandırmak için bu alanda geniş kapsamlı ulusal tercüme ve telif faaliyetlerine başladıklarını anlarız... Bu tercüme ve propagandayı geniş dini tartışmalar izledi. Bu tartışmalar sosyal temelleri ve İslami ilkeleri tedhit etti. Halifeler -özellikle el-Mehdi- bunları cevaplamaya önem verdiler ve Fukahadan bunu yapmalarını istediler. Bu da İslam düşmanları, özellikle Zendeka için fikri özgürlük alanının geçmişte rastlanmayan bir şekilde daralmasına yol açtı.”³¹⁸

³¹⁴ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 131.

³¹⁵ Black, s. 50.

³¹⁶ Câbirî, s. 439.

³¹⁷ Black, s. 51.

³¹⁸ Durî, s. 133-134.

Zendekadan kaynaklanan bu düşmanca hamle, kelamcılar ve Mu'tezile'yi (bunlar cedel ve o zamana kadar bilinen mantık metoduyla donanmışlardı) teşvik etti. Bunlar cevap verme konusunda diğerlerinden daha yeterliydi. Diğer yandan devlet, genel yapıyı korumak amacıyla akaid problemlerine müdahale etmeye başladı. Belki de bu, Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık döneminde itizalin resmi mezhep edilmesine önemli bir sebebi.³¹⁹

“Abbasiler pratik siyasette de başarısız oldular. Araplarla Farslar arasında vadedilen yardımlaşmayı gerçekleştireceğini umarak Fars aristokrasisini ve kültürlü kesimini yakınlaştırdılar. Abbasiler, Farsların sadece bunu istediklerini sanıyorlardı. Ama aristokrasinin şahsi ve ulusal tamahları, bazen Abbasilerle aristokratların temsilcileri (özellikle vezirler) arasında tekrarlanan bir çatışmaya dönüşerek Abbasilerin devlet ve otorite endişesiyle bunları ezmelerine neden oldu. Böylece iki taraf arasında ilişkiler bozuldu ve Me'mun'dan sonra da yardımlaşma umudu ortadan kalktı.”³²⁰

“Horasanlı büyük komutan Ebu Müslim'in el-Mansur tarafından öldürülmesi, Bermekoğullarının da er-Reşid tarafından bertaraf edilmesi, Araplarla Arap olmayan unsurları karşı karşıya getirir. Bu şiddetli rekabet, el-Emin'in Arap yanlısı bir politika izlemesiyle büyük bir iç savaşa dönüşür. Arapların desteğini alan el-Emin annesi Zübeyde tarafından Haşimi ailesine mensuptur. Zübeyde, Ebu Cafer el-Mansur'un da torunudur. Onun anne ve baba tarafından asil olması, Arapların 'asabiyet' duygularını okşamaktadır. Bu grubun başını çeken de Fazl b. Rebi'dir. Me'mun ise Meracil adlı bir cariyeden dünyaya geldiği için anne tarafından Arap değildir. Onu destekleyenlerin başında ise İran asıllı Fazl b. Sehl gelmektedir. İki kardeş arasında iktidar mücadelesi şeklinde görülen bu olay, aslında Emin ve Me'mun üzerinde kat'i bir nüfuz kurmuş olan iki Fazl'ın temsil ettikleri Arap ve İranlı unsurların iktidar mücadelesinden başka birşey değildir.”³²¹

Sonuçta Abbâsî sarayında Arap akımı temsilcileri ile Fars akımı temsilcileri arasında güçlü bir gruplaşma oldu. Bu da Mansur'un Arap-Fars unsurları arasında kurmaya çalıştığı dengeyi sarstı ve Emevîlerle Mevali arasındaki çatışma, güçlü ve

³¹⁹ Durî, s. 134.

³²⁰ Durî, s. 131.

³²¹ Pamukçu, s. 41-42.

şiddetli bir şekilde ve yeni bir biçimde Arap otoritesi ile Fars ulusçuluğu arasında bir çatışma olarak tekrar dirildi.³²²

1.4. İLK DÖNEM İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

“Abbasîlerin işbaşına geçmesiyle İslâm’a girmelerin genelleştiği görüldü. Birkaç nesil sonra kasaba halkının çoğunun, hatta imparatorluğun çoğu bölgelerinde çiftçilerin de Müslüman olduğu anlaşılıyor... Müslümanların sayısı önemli miktarlara ulaştığında, camiler bütün faaliyetlerin en canlı ve kesinlikle de en kozmopolit merkezi haline geldi. Halk hikayecileri (kassâs), buralarda peygamberlerin hikmetlerini ve bir kısım İncil ve Tevrat kıssalarını İslâmî bir ton içinde anlatageldiler. Böylece kendi tarihî, ahlâkî ve eskatolojik bilgisiyle, eski dinlerin en çarpıcı nosyonlarını içeren bir halk İslâmı doğdu.³²³ Kasabalar bu şekilde müslümanlaşınca, onlara bağımlı köy halkıyla olan irtibatları, köylerin de tedricen müslümanlaşmasını getirdi. Abbasîler devrinde, İslâm’a yeni girenler, artık kendilerini herhangi bir Arap kabilesi ile özdeşleştirmek zorunda değillerdi. Çünkü kabileler de yavaş yavaş ayrıcalıklarını yitiriyordu. İslâm, sadece yönetici sınıfın değil, şehir yönelimli kozmopolit bir kitlenin de ortak alemi; yeni yeni yoğunlaşan sosyal hareketliliğin sembolü olmuştu.”³²⁴

“Bu dönemde toprak, eşrafın, yeni aristokrasinin ve bazı tüccarların faaliyet alanı olarak kaldı. Büyük mülkiyetlerin gelişmesi -özellikle Abbasiler ve onlara yakın olanların elinde- devam etti. Bunun yanında Araplar gittikçe artan kitleler halinde toprağa yerleşmeye başladılar... Diğer yandan toprak mülkiyetinde ve ziraattaki genişleme iş gücüne ihtiyaç doğurdu. Bu da köle ticaretini hızlandırdı. Kölelerden, daha sonra Zenc ayaklanmasında görüleceği gibi büyük sayılarda gruplar Irak taraflarında, özellikle de Irak’ın güneyinde toplandılar.”³²⁵ “Peki bundan sonra garnizon şehirlerindeki Araplara ne oldu? Çoğu askerliklerine son vererek zanaatkârlık ve ticaret işleri edinip şehirli bir burjuvazi oluşturdular. Hukuk yani şeriat ve fıkıh ile meşgul olma bu çevrede bizzat bu burjuvazinin ellerinde gelişti ve şeriata, onların ayırt edici takva ve ticaret uğraşları damgasını vurdu. Bu burjuvazi hükümete karşı karmaşık bir

³²² Durî, s. 132.

³²³ Abbâsîlerin ilk dönemindeki kıssacılık ve bunun halkın din anlayışına etkileri hakkında bkz. Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları-Vaaz ve Kıssacılık*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002.

³²⁴ Hodgson, I, 259-260.

³²⁵ Durî, s. 151-152.

tutum içerisindeydi: Hürmetsizlik ve yozlaşmasıyla kirlilik oluşturduğunu düşündükleri iktidara karşı bir güvensizlik ile devlet ve kamu hayatında ilahi hukuk biçiminde bir erdem oluşturma isteği.”³²⁶

“Dindar burjuvazinin gözünde yönetimdeki yozlaşmanın, fikri ve dini boyutları bulunmaktaydı. Felsefe, kelim ve şiir lüks olduğı gibi, haram olan cinsellik, müzik, dans ve içki de sarayla bütünleşmişti. Bu faaliyetlerde yer alanların içinde çok sayıda Farisi aristokrat, katip ve sanatçı da bulunmaktaydı. Arap burjuvazisi bu saraylı topluluğa ve onların kentteki mukabillerine büyük ölçüde içerlemektedirler ve bu içerleme dini bileşenler taşımaktaydı: Felsefenin bidatlerinin ve dinin içerisine sokuğlarının karşısına şeriatı ve peygamberin otoritesini getirmek.”³²⁷

“Din-eksenli düşünönlere kalırsa, Abbasî rejimi kendilerinin müslüman toplum için öngördükleri dinî ideallerin olsa olsa vasatî bir halini temsil edebilirdi ve hele Abbasi idaresinin bazı yanları, özellikle de keyfliğı, gerçek bir İslâmî sosyal düzen açısından aşırı bir yozlaşma, hatta tahrip ve tahrifat getiriyordu. Din eksenli düşünönen ulemâ, Abbasî halifesine ancak ikincil rol veren, genelde doğrudan Hz. Muhammed’e ve İran-Sâmî tek-tanrıçı geleneğine dayanan bir şeriat düzenini ve şeriat eksenli disiplinleri geliştirmeye çalışıyorlardı.”³²⁸

“Din-eksenli düşünönen ulemâ nasıl kapsamlı bir kültür modeli geliştirmişse, halifenin sarayının etrafındaki topluluk da öylesine kapsamlı bir model geliştirmişti, ki bu model için, din-eksenli düşünönenlerin modeli ancak marjinal bir değer ifade ediyordu. Bu model -şeriata dayananların aksine- halkçı değil, aristokratikti; yani büyük ölçüde Sasaniler zamanında İran’ın Horasan gibi yaylalarında hüküm süren toprak sahipleri arasında yürürlükte bulunan tarımsal geleneklere dayanıyordu.”³²⁹

“Abbasi devleti büyük oranda, çoğunluğu Horasan’dan gelen din değıştirmiş Farisilerden devşirilmiş kâtiplerin ve saray mensuplarının iş başında olduğı geniş ve karmaşık bir bürokrasiye sahipti. Bermekîler, özellikle Harun’un iktidarı boyunca saray kâtiplikleri ihtiyacını karşılayan en önde gelen ailelerdendi. Bu saraylı aristokrasi, siyaset ve devlet idaresine ek olarak sanat ve felsefeyi de himaye etmişti. Din konularında liberal ve birleştirici eğilimliydiler ve Şia’ya yumuşak davranıyorlardı.

³²⁶ Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, (Çev. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Hacak), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 134.

³²⁷ Zubaida, s. 135.

³²⁸ Hodgson, I, 233.

³²⁹ Hodgson, I, 233.

Tüm bu bakımlardan, bunları dine aykırı ve heretiklik addeden ulemâ ve geleneksel tavırdakiler tarafından istenmiyorlardı. Aynı zamanda işin ‘etnik’ boyutu da vardı: Farisi unsura karşı Arap unsuru.”³³⁰

“Katipler, ‘otokrat’ bir halife istediler, zira gerçekte halifenin yetkisinin büyük bölümünü ellerinde bulundurmaktaydılar. Kendilerinin yetki sahibi yorumcuları oldukları ve halifenin de boyun eğmesi gereken ilahi kanunu tüm hayata teşmil etmek suretiyle halifenin gücünü kısıtlayan türedi kimseler olmaları dolayısıyla hukukçulara öfke duydular.”³³¹

“Sasani hükümdarı halkın doğrudan başvurularından uzak tutulmuş ve bir haşmet debdebesiyle kuşatılmış konumdaydı. Şimdi de aynı şey halifeye uyarlanmak isteniyordu; gerçekte insanlarla eşit olan bir emîr ihtişamlı bir kişiliğe büründürülüyor, uzakta göz alıcı bir lüks içinde oturtulup, iki dudağı arasından çıkan her şeyin kudsi bir emir olduğu kudrette bir idarî ünvanla kuşatılıyordu. Bağdat halifesinin bu yüce ünvanı, özellikle Sâsânî modeline dayanıyor ve aynı sosyal sonuçları taşıyordu.”³³²

“Ancak çok ayrıcalıklı bir kişi doğrudan Abbasî halifesiyle konuşabilirdi; ona bir dizi memur aracılığıyla ve önünde yeri öpmeye kadar varan çok ince törensel kurallara uyarak ulaşılabilirdi. Ulemânın ve genelde dindarların tepkisini çeken, özellikle halifenin kesin itaati gerektiren bu ünvanı olmuştu. Oysa kesin itaat ancak Allah’a yapılırdı. Halifeyle de bir insan olarak, ancak şeriatın diğer bütün insanlar için emrettiği basit tarzda görüşülmeliydi. Hadislerin de ortaya koyduğu gibi, bizzat Hz. Peygamberle bile böyle görüşülebilirken, halife de kim oluyordu?... halifenin hemen yanı başında, onun mutlak gücünün sembolü olarak, tek bir emirle en ayrıcalıklı kişinin bile kellesini kesen bir cellat hazır bulunurdu. Kişinin izzetinin muhafazasında ısrar eden ve herkesin ilahi kanunlara göre dikkatle muhakeme edilmesini esas tutan şeriat ehline göre, halifenin muhakemesiz infaz yetkisi tel’in edilesi bir şeydi.”³³³

Abbasî iktidarında bazı kadıların ne hale geldiğini gösteren şu olay da ibretlikti: Ebu Ca’fer el-Mansûr, bir tarihte hacca gitmek istemiş, giderken de İsa b. Musa adlı güvenilir komutanına, daha önce iktidar kavgaları sebebiyle hapsedtiği amcası Abdullah b. Ali’yi kimseye haber vermeden gizlice öldürmesini havale etmişti. Verilen emrin

³³⁰ Zubaïda, s. 135.

³³¹ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 107.

³³² Hodgson, I, 236.

³³³ Hodgson, I, 236-237.

akibetinin doğuracağı sorumluluğu hisseden ve bir vicdan muhasebesi yapan İsa b. Musa, ikisi de ünlü birer fakih olan Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö.148/765) ve İbn Şübrüme'ye (ö.144/761) danıştı. Birinci fakih, devlet başkanının emrinin bağlayıcı olduğunu söylerken, ikincisi öldürmeyi doğru bulmadı. Neticede İsa da istenileni yapmadı. Başka bazı gelişmelerden sonra Mansûr, söz konusu işi bu defa Ebu'l-Ezher el-Mühelleb adlı adamına tevdi etti. O da önce Abdullah b. Ali'yi öldürdü, sonra bir komplo ile bir cariyeyi de öldürerek Abdullah'ın yanına birbirlerine sarmaş dolaş olmuş bir görünüm verecek tarzda yatırdı. Daha sonra iki cesedin bulunduğu odayı üstlerine yıkan katil, dönemin kadısı İbnü'l-Üîâse'yi ve beraberinde başka yetkilileri çağırıp gelişmeleri bir zina olayı olarak zapta geçirtti.³³⁴

“Hukukçular yalnızca kendi meselelerinin zorluklarının üstesinden gelmek durumunda değildi. Abbasî yönetimine yakınlaşan ve hukukçulara düşman olan bir insan kesimi de mevcuttu. Bu, ‘katipler’ olarak bilinen topluluktur. Bunlar, devlet memurları veya idareciler olarak isimlendirebileceğimiz kimselerdi... ‘Katipler’, Abbasi idaresinin ilk yüzyılında(750-850) ‘meşrutiyetçi blok’la şiddetli bir nüfuz mücadelesine girişen ‘mutlakiyetçi blok’un bir parçasıydılar.”³³⁵

“İlk Abbasî halifesi, bizatihi eskatolojik(uhrevî) imalar içeren bir ünvan bulmuştu: Seffâh. Seffâh, asaleti ve ilahî emirleri kan dökme pahasına da olsa yerine getirme kararlılığını ima ediyordu. Mansur adı da, böylesi bir ünvardı; halifenin zaferlerinde ilahi yardıma mazhar tek kişi olduğunu ifade ediyordu. Mervanî halifeleri, sonuna kadar hep belirli basit isimlerle anılageldi; Mansur ise seçkin ünvanlarından birini halef tayin ettiği oğluna da vererek, bunu bir gelenek haline getirmişti. Oğluna, Şîfelerin ahir zamanda gelip İslâmî adaleti ihya edecek şahsa verdikleri ünvanı vermişti: Mehdî. Böylece belki de babanın kendi iktidarını yerleştirmek için döktüğü kanları oğulun telafi edeceğini ima etmek, ama kesinlikle bir şeyi de hatırlatmak istemişti: din-eksensiz düşünen kesimlerin ümitleri ve planları ne olursa olsun, her hâlükârda Abbasî mutlakiyeti gerçekleşecekti.”³³⁶

Abbâsî Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr (ö.158/775), yönetimdeki konumunun mahiyet ve meşruiyeti hakkında ne düşündüklerini öğrenmek üzere, İmam Ebu Hanîfe'yi (ö. 150/767), Mâlik b. Enes'i (ö. 179/795) ve İbn Ebî Zi'b'i çağırdı. Hiçbiri

³³⁴ Mes'ûdî, III, 315-316.

³³⁵ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 106.

³³⁶ Hodgson, I, 242.

cevap vermek istemeyince, tek tek isimlerini söyleyerek sordu. İbn Ebî Zi'b, "Hilâfet bütün ümmetin onayıyla meşru olur. Oysa sen ve ekibin, tevfikten çıkmış, halka böbürlenerek zulmeden kimselersiniz." deyince İmam Mâlik, muhtemelen akacak bir kandan korunmak için kıyafetini toplamıştı. Ebu Cafer, Ebu Hanîfe'ye sorunca o: "Dini hakkında doğruyu arayan kimse kızmaz. Kendi kendine bir düşünsen, bizi çağırmadaki gerçek amacının, bütün ümmete, bizim senin yaptıklarını onayladığımızı göstermek olduğunu bilirsin. Hilafet, şûra ve icmâ ile sabit olur. Oysa sen, saltanat yoluyla geldin. Takva sahiplerinden iki kişi bile seni onaylamaz" demiş; İmam Mâlik de Ebu Cafer'e: "Eğer Allah seni bu iş için takdir etmemiş olsaydı, şimdi bu makamda olamazdın." şeklinde, yoruma açık bir cevap vermişti.³³⁷

"Din-eksenli guruplar, dolayısıyla, iki alternatifle karşı karşıya kaldılar: ya açık muhalefetlerini, ama bunu birtakım yeni tarihî temeller üzerine dayanarak sürdürmek; ya da Abbasîlerce bir sus payı, bir yarım ekmek olarak sunulan iskânı kabul etmek. Tedricen, çoğunluk Abbasîlerin iskan planını kabullendi ve kara bayraklar gibi, hanedanın amblemi olan kara cübbeleri benimsedi. Sonuçta, kimi zaman mükemmellikten uzak olabilse de, toplumun genel eğilimini kabullenerek, cemaate tabi olmayı tercih etmiş oluyorlardı... Şimdi, Abbasîler her yerde din eksenli gurupların çoğu varisi arasında, bütün hatalarıyla, yegane meşru yöneticiler olma konumunu kazandılar; hala uzlaşmamış olanlar ise nerede olursa olsun, kendilerini açıkça bir azınlık konumunda buldular."³³⁸

"Hükümdar da çoğunlukla siyasi tahrip birlikte yer alan sapkınlığı bastırma isteği noktasında, sünni ulemâ ile buluşmaktaydı. Bu ortak istek, yönetici ile hukukçu arasında belirli bir derecede karşılıklı bağımlılık oluşturmuştur. Bazı durumlarda, Abbasîlerin ilk dönemlerinde Bağdat'ta olduğu gibi hukukçu(fakih), gayrimüslimlere ve heretiklere karşı tahriklerde halkın da desteğini alabilmiştir. Genel öfke ve kargaşa korkusu, yöneticinin sapkınlıkla savaşmada ulemâyı desteklemesini daha da teşvik edecek bir durum oluşturabilirdi."³³⁹

"Mehdî'nin idaresi, küskün din-eksenli düşünen guruplarla sarayın, hem sözle hem de fiilen birbiriyle uzlaşmasına vesile oldu."³⁴⁰ Çünkü Abbasî devletinin

³³⁷ Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabih*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Haydarabad 1974, s. 59-60.

³³⁸ Hodgson, I, 229.

³³⁹ Zubadia, s. 129.

³⁴⁰ Hodgson, I, 243.

kuruluşundan itibaren şîî, haricî ve diğer grupların dinî nitelikli olsun siyasî nitelikli olsun muhalefetleri ve isyanları tekrar edip duruyordu.³⁴¹ Ayrıca zendeka tabir edilen hareketler de değişik vesilelerle harekete geçip siyasî ve sosyal düzeni tehdit ediyordu.³⁴² “Bu dini ortamda Abbasîler, Sünnilere ve Sünni ulemâya doğru meyletttiler. Zira sünni ulemâ isyana karşı idi ve hilafet yönetimi dindar olmasa dahi ona itaati salık vermekteydi. Aradıkları bu uysallığın halife için bedeli, şeriatı tanınması, onu yürürlüğe koyması ve sapkın doktrinlerle mücadele etmesiydi. Yani ulemâ kendilerinin özel dini otoritelerinin tasdik edilmesini talep ettiler ve bunun karşılığında siyasi otorite ve devletin insafı hakkında sessiz kaldılar.”³⁴³ “Mehdî devrinin sonuna doğru, ulemânın büyük kısmı artık Abbasi rejimi ile uzlaşmışa benziyordu. Ve böylece mutlak monarşi ihtiyaç duyduğu kadarlık kurumsal dinî desteği de arkasına almış oldu.”³⁴⁴

Harun er-Reşid dönemine gelindiğinde “saray hayatının, şiir ve müziğin yanı sıra, ciddi bir eğitim ve dindarlık olmaksızın kemale ermemiş olacağı da hissediliyordu. Mesela, o zamanın edebiyat bilgisinin zirvesini temsil eden el-Kisai (ö.805) en tanınmış gramerci ve saraydaki şehzadelerin de mürebbisiydi. Gerçi, önde gelen ulemânın kimisi halifeye bu kadar yakın olmayı reddetmişti, fakat Harun er-Reşid -şarap içmediği vakitlerde- ulemânın şerh ve yorumlarını anlamaya çalışırdı. Başkadı mevkiinde bulunan ve Ebu Hanife'den sonra Irak'ın en önde gelen fakihî olan Ebu Yusuf'un halifenin içinden çıkamadığı hukukî müşkülleri nasıl şeriatı ihlal etmeden hallettiğini anlatan kısa menkıbeler vardır.”³⁴⁵

“Hukukî meselelerle ilgilenen bu kimselerin büyük kısmı aslında Abbasîler'i desteklediler, çünkü Emeviler, İslâmî hükümlerden ziyade sıklıkla İslâm öncesi Arap geleneğini takip etmişlerdi. ‘Kadim okullar’, bu desteğin sonucu olarak Abbasî hükümetinden özellikle bir dereceye kadar tanınma elde ettiler. Artık, hâkimlerin pek çoğu hukukî bilgisi ‘okullar’ tarafından tasdik edilen kişilerden seçilmekteydi. Sonunda tüm hâkimler ve hukukî bilginin gerektiği makam sahiplerinin durumu böyle olmaya

³⁴¹ Abbâsîlerin ilk dönemindeki isyanlar hakkında geniş bilgi için bkz. Cem Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001; Mehmet Azimli, *X. Yy'a Kadar Şîî Karakterli Hareketler*, Öykü Kitabevi, Konya 2006; Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2004.

³⁴² Abbâsîlerin ilk dönemindeki zendeka hareketleri için bkz. Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, (Çev. Ayşe Meral), Anka Yayınları, İstanbul 2002.

³⁴³ Zubaida, s. 136-137.

³⁴⁴ Hodgson, I, 245.

³⁴⁵ Hodgson, I, 248-249.

başladı. Maamafih Abbasîler tanınmanın karşılığında tekbiçimliliği bir ölçüde güvenceye almak için büyük şehirlerdeki hukuk okullarına baskı yapmaya başladılar. Bu hedefe ulaşmada kısmen başarılı oldular ve geniş bir mutabakat alanı oluşmaya başladı; ancak tüm farklılıklar giderilmedi.”³⁴⁶

“Din-eksenli düşünen kesimin ilk görevi Abbasîlerin zaferinden sonra bütün Müslümanları bağladığı kabul edilen şeriatı, yani dinî hukuku ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktı. Ulemânın ekserisi, Ebu Yusuf gibi, Abbasîler emrinde kadı olarak çalışıyordu. Çoğu nazariyeci belki bu durumda değildi. Fakat bu dönemde zihnî mesailerinin çoğunu mevcut hükümetin pratik problemlerine hasrettiler.”³⁴⁷

“Kadim hukuk okulları başlangıçta, ‘Ne yapılmalı?’ sorusunu cevaplamakta ve basit biçimde ‘Bizim görüşümüz şöyledir’ açıklamasını yapmaktaydı. Abbasî hükümeti tarafından tekbiçimlilik için yapılan baskının bir sonucu, hukukçuları, ‘Şöyle yapılmalı’ şeklindeki düşünceleri için gerekçeler göstermeye zorlaması oldu.”³⁴⁸

“Abbasîler eski din-eksenli muhalefetin temsilcilerine resmî ve özel bir statü tanımaya istekliydiler. Dindar kesimin sünnet hakkındaki yeni fikirlerin temsilcileri olarak kabul edeceği insanları, mesela kadı olarak tayin ettiler; ve böylesi insanların (hepsi değil ama) bir kısmı, tayinleri kabule istekli görünüyordu. Her hâlükârda, kadı mahkemelerinin sınırı, din-eksenli muhalefetin fıkıh anlayışınca belirlendi.”³⁴⁹

“Abbasi halifelerinin meşruiyetini tanıyan Cemâ’î-Sünnî ulemânın (hilâfet ve veliahtlık sistemine dair hukukî olarak) dayanabileceği hiçbir teorik temel yoktu. Bu yüzden, Abbasî halifelerini, İslâm birliği hatırına meşru kabul ederek, mevcut halde daha prensipli bir kural olmadığı için, istemeye istemeye Mervânîlerce kullanılan hanedan kuralını da kabul etmişlerdi. Buna göre, idareciyi, bir önceki idareci(selef) tayin ediyor, bu da büyük şehirlerin ileri gelenlerince, onaylanıyordu. Mutlakiyetçi devleti kabul etmeyi reddeden, hatta kendilerine halife tarafından kadılık gibi görevler teklif edildiğinde Allah huzurunda bunları yapamayacağını belirten ulemâ, bu (veliaht) tayininin ve bunun bir kısım insanlarca onayının herkesi bağlayan bir devlet kanunu değil, sadece kişisel bir sözleşme olabileceğini söylüyor; dolayısıyla da tayini yapan halife kendi arzusuna göre şahsî birtakım şartlar öne sürebildiği için, ve bu şartlar da

³⁴⁶ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 105.

³⁴⁷ Hodgson, I, 271.

³⁴⁸ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 105-106.

³⁴⁹ Hodgson, I, 228.

ileri gelen müslümanlarca onaylanıp tayin edilen halef de yemin ettiğinde, şeriat açısından sadece yemine sadakat prensibi işlemiş oluyordu.”³⁵⁰

“Dinî kurum, iktidara gelişlerinden hemen sonra Abbasîler tarafından tanınmasından itibaren zayıf bir konumdaydı. Ulemâya, yani dinî kurumun mensuplarına açık olan atamalar neredeyse tamamen idareciler tarafından yapılmaktaydı. Şayet birisi hâkimlik görevini elde etmek isterse, siyasî otoriteyi elinde bulunduranları kızdırmamaya dikkat etmeliydi... Bu durumun sebep olduğu boyun eğme 833’ten 849’a kadar süren ‘Engizisyon’ veya Mihne diye isimlendirilen hadisede olup bitenlerle kendisini gösterir... 833’te başkent ve eyaletlerdeki en yüksek rütbeli memurların Kur’an’ın yaratılmışlığı şeklindeki dinî doktrini kabul ettiklerini açıkça ilan etmeleri gerektiğine dair bir emir verildi. Pek çoğu doktrine gerçekten inanmasa da büyük ekseriyet bu açıklamayı yaptı; zira reddetmenin peşinden gelebilecek olan görevini kaybetme vesair maddi zorluklara katlanma noktasında onlara güç vermeye yetecek bir inanca sahip değildiler.”³⁵¹

“Yürütme organının, kadı tayin ve azilleri ve yargının siyasallaşması yönündeki baskıcı tavırları ile yargıya müdahalesi de bu çerçevede hatırlanmalıdır. Ebu Hanîfe başta olmak üzere bazı mezhep imamlarının ve önde gelen hukukçuların bu uğurda karşı karşıya kaldığı mihne olayları, kuvvetler ayrılığı ve yargı bağımsızlığı ilkesinin keyfiyetini göstermektedir.”³⁵² Abbasîlerin beğenmedikleri yargı kararları sonrası ne yaptıklarına dair Ebû Hanife’nin öğrencilerinden olup Harun er-Reşid döneminde kadılık yapan Hafs b. Ğıyas(ö. 194/810)’ın yaşadığı olayı örnek verebiliriz: Hafs b. Ğıyas, Harun er-Reşid’in hanımı olan Zübeyde’nin taraf olduğu bir davaya bakmak zorunda kalır. Karar karşı taraf lehine çıkınca Zübeyde, kocası Harun er-Reşid’e ‘ya o ya ben’ şeklinde baskı yaparak Hafs b. Ğıyas’ın Bağdat kadılığından azledilmesini sağlar. Halife, Hafs’ı tenzil-i rütbe ile Kûfe kadılığına gönderir.³⁵³

“Harun Reşid döneminden itibaren halifeler iktidarları için sağlam bir temel aramaktaydı. Bizzat Harun, Bermeki döneminde (803’e kadar) esasen mutlakiyetçi bloğun desteğine dayanıyordu; ancak meşrutiyetçiler arasında hoşnutsuzluk vardı; Bermekilerin düşüşü de bunları yatıştırma girişimini başlattı. el-Me’mun’un hilafetinin

³⁵⁰ Hodgson, I, 254.

³⁵¹ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 114-115.

³⁵² Ahmet Yaman, *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*, Yediveren Kitap, Konya 2004, s. 101.

³⁵³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 192; Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, IX, 28-30.

büyük bölümü bir uzlaşma bulma çabasıyla geçti. 833'ten yaklaşık 849'a kadar süren mihne siyaseti de bir denemeler dizisinin vardığı son noktaydı.”³⁵⁴

“Sünni Cemaat içinde, tektanrıcılığın hadis nakilcileri(Ehl-i Hadis) ve Şâfiî gibi kişiler tarafından vurgulanan anlatılara dayalı olan biçimiyle, teoloji temsilcileri, özellikle Mutezileciler tarafından ileri sürülen soyut biçimi arasında bir iktidar çatışması vardı. Hadis nakilcileri Harun Reşid ve Me'mun zamanında kısmen metinlerin lafzi otoritesini vurgulamak ve onların rasyonalist kişiler tarafından tefsir edilmesini önlemek için, Kur'an'ın 'yaratılmamış' olduğunu ileri sürdüler... Bu, ümmet adına konuşma ve Yasayı/Şeriatı tefsir etme yetkisini ulemâya verme anlamına geliyordu. Onlara göre, dini konularda rasyonel tartışmalarda bulunmak sapkınlıktan başka bir şey değildi. Fukaha genelde hadis nakilcilerinin görüşüne daha yakındı. Asıl önemlisi, hadis nakilcilerinin tersine, Mutezileciler halktan destek görmüyordu.”³⁵⁵

“İki blok arasındaki mücadele karşılaştırılarak incelendiğinde bu teolojik doktrininin siyasi ilgisi açığa kavuşacaktır. Bu mücadelenin merkezinde ulemâ ile katipler arasındaki rekabet vardı. Ulemâ ve destekçileri, devletin şeriatı yani, Kur'an ve hadislerde üstü kapalı olarak ifade edilen kanuna uygun biçimde idare edilmesi gerektiğine inanmaktaydı. Bu, imparatorluğun faaliyetlerinde ulemâya önemli ölçüde nüfuz sağladı, zira onlar şeriatin kabul edilmiş yorumcuları idi. Diğer yandan katipler, imparatorluğun iyi yönetilmesinin liderin ya da devlet başkanının karizmasına dayalı olduğu kanaatindeydi. Şimdi, şayet Kur'an yaratılmış ise Allah farklı şartlarda değişik bir Kur'an yaratmış olabilirdi. Veya -aynı husus farklı bir şekilde ifade edilecek olursa- Allah'ın, ilahi otorite ile hareket eden tam yetkili temsilcisi, yani imam ya da karizmatik devlet başkanı Kur'an'ın belli durumlara özgü emirlerini veya daha genel olarak şeriatın düzenlemelerini ilga edebilir veya bunların “yürürlükten kalkmış olduğu”nu açıklayabilirdi. Bununla birlikte diğer doktrin, yani Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış kelamı olduğu doktrini O'nun Allah'ın varlığının temel bir parçası olduğunu ifade etmekteydi; aslında Kur'an'ın hiçbir kısmı, özellikle de karizmatik otoritesinin kabul edilmemesi halinde bir insan temsilci tarafından ilga edilemezdi. Böylelikle Kur'an'ın yaratılmış mı yaratılmamış mı olduğu meselesi ulemâ ve kâtiplerin yönetimdeki rollerini yakından etkiledi.”³⁵⁶

³⁵⁴ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 132.

³⁵⁵ Black, s. 67.

³⁵⁶ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 135-136.

“Abbasiler arasında, uyruklarının akıllarına ve gönüllerine hitap ederek, Hilafet kurumunu hem askerlerden hem de halkın içinden çıkan din önderlerinden bağımsız hale getirecek olan yüce bir imparatorluk idealini yaratma konusunda en kararlı davranan kişi Me'mun'dur. Yüksek kültürü ve Hilafetin entelektüel statüsünü geliştirmek için tasarlanmış bir kültür politikasını benimsemiştir. Sürekli olarak halk arasından çıkan Hadisçilerin ve ulemânın etkisine karşı çıkmıştır. Çeşitli nedenlerle dinin harfiyen uygulanması yanlılarına karşı çıkan kişiler ve düşüncelerle ittifak kurmuştur: Bunlar (Fakihlere yeğlediği) ilahiyatçılar (mutakallimun) ve Helenizm ile Şiilik gibi düşünce ekolleridir. Bu yolla Hilafetin otoritesini artırmayı ummuş olabilir; ama muhtemelen bunlar aynı zamanda kendi entelektüel tercihlerini de yansıtmaktaydı.”³⁵⁷

“Me'mun bazı Mutezilecileri destekledi. Doktrine ilişkin anlaşmazlıklarda onların tarafını tuttu ve onların (proto-Sünni Hadisçilere karşı savundukları) Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini resmi doktrin olarak yerleştirmeye çalıştı. Son olarak da, İslam tarihinde ilk kez ve yalnızca o zaman var olan bir engizisyon modelini (mihne) kurdu. Bunun amacı 'devlet görevlileriyle dini önderleri ibadet ve doktrine ilişkin konularda kendi dini görüşlerini ve otoritesini kabul etmeye zorlamak' idi. Ulemâ ile Kadılar çapraz sorgudan geçiyorlardı; devlet görevlileri, makamlarını kaybetmemek için Halifenin doktrinini kabul ettiklerini ilan etmek zorundaydılar.”³⁵⁸

“Halife el-Me'mun 833'te ölümünden kısa süre önce Bağdat ve eyalet başkentlerindeki yüksek rütbeli memurların, Kur'an'ın yaratılmışlığı doktrinine inandıklarını halkın önünde açıklamalarını emretti. Büyük çoğunluk biraz rahatsızlık duyarak bunu yaptı, ancak birkaç kişi reddetti; bunun getireceği eziyetlere göğüs germeye de hazır dılar. Bunlar arasında önde gelen, hukukçu Ahmed ibn Hanbel idi. İncanın halk önünde açıklanması yönündeki bu zorlama, “Engizisyon” veya Mihne olarak bilinir. Bu siyaset her zaman şiddetli bir biçimde tatbik edilmese de el-Mütevekkil'in hükümdarlığının 848 veya 849'daki başlangıcına kadar resmi olarak sürdürüldü. Bu siyasetin sona erdirilmesi, muhtemelen İbni Hanbel gibi birkaç kişinin direnmesi değil, bilakis genel mülhazalar, özellikle de meşrutiyetçi bloğun rejim için en tatminkar temeli sağlayabileceğinin düşünülmesi sebebiyle idi.”³⁵⁹

³⁵⁷ Black, s. 54-55.

³⁵⁸ Black, s. 56.

³⁵⁹ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 135-136.

“Mihnenin sona ermesi, meşrutiyetçilere bir teslim oluş idi, zira ulemâ ve onları izleyen kitlelerin desteği olmaksızın imparatorluğun var olmaya devam edemeyeceğinin farkına varılmıştı. Yalnız mutlakiyetçi bloğa değil, aynı zamanda gittikçe önemi artan Türk paralı askerlere karşı da bu desteğe ihtiyaç duyuldu.”³⁶⁰

Abbasîlerin ilk dönemindeki iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkileri bu şekilde genel hatlarıyla değerlendirdikten sonra iktidarla münasebetleri ekoller ve bu ekollere mensup bazı şahıslar özelinde değerlendirmeye geçebiliriz. Bundan sonraki bölümlerde bizim Abbasîlerin ilk dönemi için önemli gördüğümüz üç ekol üzerinden değerlendirme yapacağız: Ehl-i Hadis, Ehl-i Re’y ve Mu’tezile. Bu arada Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re’y’i sadece hukukî ekoller olarak görmediğimizi, bunları aynı zamanda belirli dünya görüşleri ve paradigmaları olan akımlar olarak gördüğümüzü de ifade edelim. Şia, Mürcie, Cehmiye gibi ekoller de tabii ki önemli ekollerdir fakat bu akımlara mensup şahısların Abbâsî iktidarıyla ilişkilerini incelemek çalışmamızın sınırlarını fazlasıyla zorlayacağından bu ekollere ve mensuplarına değinilmeyecektir.

³⁶⁰ Watt, *Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 137.

İKİNCİ BÖLÜM

İKTİDARLA GELGİT BİR İLİŞKİ: EHL-İ RE'Y

2.1. EHL-İ RE'Y'İN KÖKENİ: IRAK EKOLÜ

Irak Ekolünden bahsetmeden önce bu ekolün doğduğu Irak (özellikle Kûfe ve Basra)'nın sosyo-kültürel durumu hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Irak kabileleri Kûfe ve Basra gibi müstakil şehirlere yerleşmişler ve kabilevî geleneklerini de uzun bir müddet korumuşlardı. Medenî gelenekleri tedricî bir şekilde oluşuverirken, Fıkıh, Arapça ilimleri ve Tarih alanlarında da önemli rolleri olmuştu. Bu şekilde Kûfe ve Basra, ilmî yaşantının en faal olduğu bölgeler durumuna gelmişti. Bu durum, Arap-İslam kültür hareketiyle uyum halindeydi. Arapların Arap olmayanlarla Irak'takinden daha fazla karıştığı Şam'da, devlet merkezi olduğundan dolayı bir lüks havası esmekteydi. Ancak Arap ruhu ve gelenekleri hem canlıydı hem de asaletlerini koruyorlardı. Özellikle de Emevîler döneminde fikrî karşılaşmanın ortaya çıkardığı Müslüman-Hıristiyan düşünce ve bilimleri müslümanlara intikal etmişti.³⁶¹

Hz. Ali'den aldıkları fetva ve hükümler, onun rivayet ettiği hadislerle oluşan Kûfelilerin re'yları fıkıh açısından daha titiz ve hüküm çıkarma yönünden daha kuvvetliydi. Irak'ta dış etkilerin daha fazla oluşu ve çeşitli öğelerin birbiriyle imtizacı da bunu gerektiriyordu.³⁶² Felsefe ve eski ilimler yatağı olan Irak'ta, eskiden beri birçok ekol kurulmuştu. Bu gibi şeylere alışık olanlar, re'y ile içtihat yolunu tutuyorlardı. Özellikle orada hadis rivayeti için gerekli olan şartlar da azdı. Bu gibi nedenlerle Irak'ta re'y ve kıyas gelişmişti.³⁶³ Ebû Hanife döneminde Irak, fikrî çekişmelerin, birbirine zıt görüşlerin ve uyuşmaz inançların ortaya çıktığı bir merkezdi. Yine Ebû Hanife'nin zamanında Kûfe şehri de, İslam kentlerinin en büyüklerinden oluşunun yanısıra, her bölgeden âlimin uğradığı, edebiyat ve dilbilgisi âlimlerinin merkezi durumundaydı.

İlk dönemlerde çeşitli görüş ve inançların merkezi olan Basra, Ebû Hanife döneminde de çeşitli fikrî ayrılıkların yatağıydı.³⁶⁴ Dolayısıyla Irak'ta farklı kültür kaynakları vardı. Arapçaya çevrilmiş kitaplar ve çeşitli felsefe yapıtları mevcuttu. Aklî tartışmalar olan münazaralar da bir hayli çoğalmıştı. Özellikle Ebû Hanife kelâm ilmiyle

³⁶¹ Durî, s.31-32.

³⁶² M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkıhında Re'y Taraftarları*, DİB Yayınları, Ankara 1994, s. 58.

³⁶³ Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife*, (Çev. Osman Keskiöğlü), DİB Yayınları, Ankara 2005, s. 123.

³⁶⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 37.

ilgilenmekteydi ve hatta kelim kültürü onda baskın bir duruma gelmişti. Ebû Hanife'nin zamanında fûru' meselelerinin çok sayıda olması, onun aklî metodunu uygulamasına katkıda bulunuyordu. Her nesil, kendisinden öncekilerinin meselelerini alıyor, kullanıyor ve onlara bir takım eklemeler yaparak birikmiş bu malzemeyi daha sonra gelen nesillere bırakıyordu. Böylelikle fıkıh zenginleşiyor ve fûru' meseleleri çoğalıyordu.³⁶⁵

Irak'ta yaşayan halk, her birinin kendisine ait örf ve âdetleri olan Arap, Fârisî, Rum ve başkaları gibi çeşitli milletlerden oluşmuş; dolayısıyla İslam kültürü de Irak'ta odaklanmıştı. Irak'ta mal, israf, hayatın çeşitli zevklerinden faydalanma imkanları fazla idi. Bunların hepsi, fakihlere ağır görevler yükliyordu. Bu âdet ve gelenekleri dikkatle tetkik, bu kültür ve israfın ne gibi olaylar ve zorluklar doğuracağını düşünerek, dinî hükümleri açıklamak onlara düştüğü için, çok içtihatta bulunmak, hükümler ve fetvalar vermek gerekiyordu. Bu dönemde kıyas ve re'yin artması, onların dayanacağı esasların ileri düzeyde araştırılması, toplumsal ve ekonomik nedenlerden kaynaklanmaktaydı.³⁶⁶

Kûfe'nin Medine ekolüne göre daha az bir hukukî değere sahip olmamasına karşın, Kûfe Medine kadar meşhur olamamış, onun kadar merkezi bir yer edinememişti. Bundan ötürü Kûfe'nin hukuksal eserleri açık ve net bir biçimde ortaya çıkmamıştı; görüşleri ve bakış açıları daha sonraları belirmeye başlamıştı. Kûfe ekolünün merkezî bir duruma gelmesi, Ebû Hanife ekolünün ortaya çıkmasıyla oldu.³⁶⁷

Müslümanlar arasındaki siyasî ayrılıklar, o dönemdeki dinî gruplar ve aşırı akımlardan dolayı, Irak'ın bid'at yuvası olduğu, Irak ehlinin inanca yönelik konularda re'y ve hevâlarına uydukları hadis taraftarlarınca ileri sürülmüştür. Böylece Irak fikhinin üzerine bir takım gölgeler düşürülmeye çalışılmıştır; re'yi kullanmanın hiç bir değeri olmadığına ilişkin bazı açıklamalar da yapılmıştır. Dolayısıyla tüm bunlardan sonra, hadisçilerin etkisinde kalmış olan insanlar Irak'a karşı daha dikkatli, tedbirli, şüpheli ve suçlayıcı bir gözle bakmak zorunda kalmışlardır. Rivayet edildiğine göre Şâfiî, Irak bölgesinden gelen ve Hicaz'da aslı bulunmayan hadislerin, sahih olsalar bile kabul edilmeyeceği yönünde bir görüş beyan etmiş, fakat daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği belirtilmiştir.³⁶⁸ Hicazlıların doğulular (el-Maşrıkıyyûn) diye de

³⁶⁵ Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı(İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği)*, Emin Yayınları, Bursa 2007, s. 89.

³⁶⁶ Kevserî, *Fıkhu Ehl-i'l-Irak*, thk. A. Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslami, Beyrut 1970, s. 69.

³⁶⁷ Gürler, 90.

³⁶⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 24.

isimlendirdikleri Irak ekolünün re'y konusunda ileri gitmiş olmasındandır ki, Hicaz ekolü Irak ekolünü Irak'ta bid'at türetmekle itham etmiş ve eleştirmiştir. Irak ekolünün bid'atçı olarak nitelendirilmesi, onların ortaya koymuş oldukları fıkha ilişkin çabalarının daha önceleri görülmemiş bir uygulama olduğu anlamını da çağrıştırmaktadır.³⁶⁹

Irak, İslam'ın yeni bir ülkesiydi, sünnet yurdu olan Medine'den uzakta bir yerd. Ayrıca eski bir medeniyetti ve hukuk bilgisinde İslam'dan önce de büyük bir payı vardı; orada çeşitli hukuki görüşlerden bir karışım da meydana gelmişti.³⁷⁰ Irak, ilim ve fende de en önemli merkezlerden birisiydi. Tefsir, hadis, fıkıh, dil, tıp, matematik, müzik, resim gibi ilimlerin çokça bulunduğu bir yer olup, orada felsefe kitapları da Arapça'ya çevrilmişti. Ayrıca Irak'ta bir çok kelim ekolü de bulunmaktaydı.³⁷¹

Irak ekolü, Nebevi hadisin önemini kabul etmekle birlikte, onlara göre hadis Fazlur Rahman'ın deyişiyle, kendisinden hüküm çıkarılabilecek şekilde şartlara uygun olarak yorumlanmalıdır.³⁷² Iraklılar içtihatlarını kitap ve sünnetin yanısıra, daha çok kıyas ve sistematik akıl yürütme temeline de dayandırıyorlardı. Hukukta re'yi çokça kullanmakla, hükümlerin illetlerini araştırıp naslarla çözümü belirtilmemiş meselelere bu illetleri uygulayarak çözmekle tanınan Iraklı fukahâ, Kur'ân ve sünnet ile hükmü belirtilmemiş ya da açıkça ifade edilmemiş olan problemleri, rivayet edilen bir takım hadislerin sıhhatinden de kuşkulandıkları için, akıl ile çözmeye çaba gösteriyorlardı ki, doğal olarak bu da re'y içtihadı ve kıyas ile oluyordu. Zaten Irak ekolüne *ehl-i re'y* denmesinin bir nedeni de, hareket noktalarının re'y olmasından kaynaklanmaktaydı.³⁷³

Başını İbrahim en-Nehâ'nin çektiği Irak fukahası Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Kadı Şureyh'in hükümleriyle, diğer Kûfe kadılarının verdikleri kararları topluyor, onlara göre yeni hükümler veriyor, meseleleri çözüyorlardı. Abdullah b. Mes'ûd'un bu ekol üzerinde önemli bir etkisi olmuştu. Kûfeliler onun etrafında toplanmışlar, onun fetvalarını kullanmışlar ve onun görüşleriyle (re'y) eğitilmişlerdi. İbn Mes'ûd'un da Alkame, Esved b. Yezid en-Nehâî, Mesrûk, Ubeyde b. Amr, Şureyh, Haris el-A' ver gibi

³⁶⁹ Gürler, 90.

³⁷⁰ Mûsa, M. Yusuf, *Fıkıh-ı İslâm Tarihi*, (Çev. Ahmed Meylânî), Arslan Yayınları, İstanbul 1973, s. 197.

³⁷¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 77. Irak bölgesi hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 179-189.

³⁷² Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 52.

³⁷³ Bkz. Şehristânî, I, 217-221; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 134-151, 154, 167; Hatiboğlu da re'y ekolünü, Irak fukahasının temsilcileri olarak tanıtmaktadır. Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 1962, s. 54-55.

öğrencileri fukaha içinde önemli yerlere gelmişlerdi. Iraklıların Abdullah b. Abbas ve Saîd b. Cübeyr ile de bilgi alışverişinde buldukları rivayet edilmiştir.³⁷⁴

Irak ekolüne mensup âlimler yeni meselelerle karşılaşım onlara cevap vermekten korkmuyorlardı. Onlara göre fıkıh, dinin yapısıydı. Yine onlar, *yalana düşeriz* endişesiyle hadis rivayet etmekten çekiniyor, diğer bölge âlimlerinin sözlerini pek almıyor ve kendi üstatlarına taassupla bağlanıyorlardı.³⁷⁵ Ekol üyelerinin kendilerine özgü bir takım özellikleri de vardır. Onlar diğer ekollerde olmayan kıvrak bir zeka ve titizliğe, felsefî zihne ve tahlile de sahiptiler. Hatta Irak ekolünün en güçlü isimlerinden birisi olan Ebû Hanife'nin, zekasının kıvraklığından dolayı ehl-i hadise ilgi duymasının mümkün olamayacağı bile ileri sürülmüştür.³⁷⁶

İslam Hukuk İlimi'nin gelişmesinde Irak ekolünün üstünlüğünün, hicrî ikinci yüzyıl boyunca devam etmiş olduğunu belirten Schacht, bir ekolün diğer ekol üzerindeki etkilerinin hemen hemen daima Irak'tan Hicaz'a doğru olduğunu ve aksinin sabit olmadığını ileri sürmüştür.³⁷⁷ Kevserî de Irak ekolünün üstünlüğüne değinmiş ve bu hususu muhâliflerin de itiraf ettiklerini belirtmiştir.³⁷⁸ Bazı hususlarda re'ycilerle tartışmalara giren ve hatta onları eleştiren Şâfiî bile, bu noktada, '*İnsanlar Irak ehlinin iyâli gibidir*'³⁷⁹ demektedir, ayrıca Kûfe ehlinin re'yinden de övgüyle bahsetmektedir.

Hadis seçiminde ve anlaşılmasında fikir ve düşünceye her iki taraf da yönelmiş; ancak Irak ekolü bu hususta daha fazla temayüz etmiştir. Her iki ekolde de nass bulunmadığı zaman fetva vermekten çekinen kimseler bulunduğu gibi, re'y ve kıyas yolunu tercih ederek fetva veren kimseler de vardır. Ancak bununla birlikte Emevîler döneminde, hukuk tarihi açısından kesin sınırlarla ayrılmış belirgin bir ekolleşmeden bahsedilmemektedir; dolayısıyla ehl-i hadis ve ehl-i re'y diye bir ayrıma da henüz gidilmemiştir. Fakat daha sonraki ekolleşme ve ayrımlarda, buraya kadar sözü edilen sosyo-kültürel ortamın belirli etkilerinin olduğu göz ardı edilemez bir gerçektir.

İslam Hukuk Tarihi'nde Irak'ın *re'y taraftarlarının*, Hicaz'ın da *hadis taraftarlarının* merkezi olduğu kabul edilmiştir. Irak'ta re'y fakihlerinin, Hicaz'da da

³⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, thk. Yusuf el-Işş, Dâru İhyai's-Sünne, Dımaşk 1974, s. 43-44.

³⁷⁵ Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Şâfiî*, (Çev. Osman Kesioğlu), DİB Yayınları, Ankara 1996, s. 75.

³⁷⁶ Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, "Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf", (Ed. M. M. Şerif), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II, 302.

³⁷⁷ Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, (Çev. M. Dağ-A. Şener) AÜİF Yayınları, Ankara 1986, s. 40.

³⁷⁸ Kevserî, *Fıkhu Ehli'l- Irak*, s. 12-13.

³⁷⁹ Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1981/1401, s. 426-428.

eser fakihlerinin olduğu bir gerçektir. Fakat bu, Irak'ın tamamen re'yden, Hicaz'ın da tamamen eserden ibaret birer ekol olduğu anlamına gelmez. Zira bu ekollerin her ikisinde de, hem eser hem de re'y az çok kullanılmıştır. Dolayısıyla Hicazlıları sadece ehl-i hadise, re'yi de Iraklılara tahsis etmek, isabetli bir davranış olmasa gerektir. Çünkü her iki ekole mensup âlimler içinde re'yi çokça kullanan ve re'yden sakındıran, hadisi çokça rivayet eden ve bundan sakındıran kimseler de vardır. O halde; ayırımın sadece hadisleri ya da re'yi öncelemek şeklinde olabileceğini ileri sürmek, aşın indirgemecilik olsa gerektir. Gerçek ayırım daha derinlerde yer alan *zihniyet farklılığında* yatmaktadır.

2.2. EHL-İ RE'Y VE ZİHNİYETİ

Tedvin dönemiyle birlikte oluşan, temel meseleleri ve akımları belirginleşmeye başlayan İslam Düşüncesi'ne baktığımızda, onun iki farklı kola ayrıldığını görürüz. Birisi, re'ye tutunan ve gerek İslam mirasının anlaşılmasında, gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde ona dayanmaya çağrıda bulunan bir akımdır. Diğeri de; İslâmi mirasa sıkıca tutunan ve eşyayı değerlendirmede tek ölçüt olarak ona dayanma çağrısında bulunan bir akımdır.³⁸⁰ Bu iki akım ya da damardan ilkinde *re'y ekolü* ve diğesine de *hadis ekolü* adı verilmektedir.

Halifeler dönemindeki fetihler nedeniyle müslümanlar, özellikle de Hz. Ömer'in hilafeti sonrasında Arap yarımadasında daha önce hiç yaşamadıkları bazı sorunlarla karşı karşıya kaldılar. Bu sorunları çözüme kavuşturabilmek için, daha önce kullanmadıkları ve genel olarak ihtiyaç da duymadıkları bir hukuk yöntemiyle hareket etmeleri gerekliydi. Ayrıca yeni yeni ortaya çıkan ekonomik, idarî, askerî, toplumsal sorunların ve normal/sıradan yaşantılarında görülmeyen problemlerin çözüme bağlanması bir zorunluluk arz ediyordu. Bu bağlamda, dinin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnette bu sorunlar hakkında çözüm getirebilecek naslar da bulunamıyordu. Kısacası, yeni ihtiyaç ve sorunlar yeni bir durum oluşturmaktaydı.³⁸¹

Doğal olarak, ortaya çıkan hukukî birikimin, hayatın sürekli olarak ürettiği yeni sorunların her birinin çözümlerini birebir detaylarıyla kapsamaması mümkün değildi. Bu yeni duruma İslâmî hukuku uygulayabilmek için *re'y ile içtihad* başka bir çıkış yolu da görünmüyordu. Dolayısıyla fethedilmiş bölgelere yerleşmiş olanlar, hukukun bu yeni

³⁸⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Akılının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 139.

³⁸¹ Gürlü, 95.

kaynağını esas alarak yepyeni bir hukuk yaratma durumunda kaldılar. İşte bu noktada hukukun yeni kaynağı olan re'yin sunduğu çözümlere paralel olarak, kendisine *re'y ekolü* denilen ve hicrî ilk yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlayan bir hareket doğdu. Bu hareketin etkisi daha sonra âlimler arasında yaygınlık kazandı. Bu noktada re'y ekolü ile hadis ekolünün yeni meselelerde bir sonuca varmasında, ortam ve kültürün açık bir etkisinin bulunduğunu da ileri sürebiliriz.³⁸²

Sahabe içerisinde re'y içtihadına büyük bir önem veren Hz. Ömer ile Abdullah b. Mes'ûd gibilerinin açmış olduğu çığırın uzantısından başka bir şey olmayan re'y ekolüne mensup âlimler, nakilden oluşan materyali göz ardı etmemekle beraber, bu materyal ve muhteva üzerinde akıl yürütmeyi, hakkında naslarda bilgi bulunmayan konularda sonuç çıkarmayı sakıncalı görmemişlerdir. Re'y ekolü, mutlaka nakle dayanmak gibi bir ısrarları olmadığı, özellikle rivayetlerde sağlamlığı esas aldığı için delil olmaya elverişli olmayan rivayetlere iltifat etmeyip, o konuları kendi içtihatlarıyla çözüme kavuşturmaya meylediyordu.³⁸³

Akıl yürütme usûlünün temsilcileri, mevcut olan naslardan hüküm çıkarmaya dayananlar, hükümlerin illetlerini araştıran, problemlerin birbirleriyle olan bağlantılarını göz önünde bulunduran, herhangi bir nakil bulamadıkları zaman re'yden kaçınmayanlar, hukukun amelî pratik icraatıyla meşgul olanlar, kendi düşüncelerini ortaya koyanlar, spekülatif hukukçular diye de nitelenen re'y ekolü büyük ölçüde akıl yürütmeye ağırlık vermiştir.³⁸⁴ Ancak naslardan da uzak kalamamışlar, ilgili konuda gelen nasları akıl süzgecinden geçirip dikkatli bir biçimde ve iyi bir çözümlemeye tâbi tutan, bir takım karşılaştırmalarda bulunan bir yaklaşıma ve muhakemeci bir anlayışa da sahiptirler. Ehl-i Re'y ekolüne mensup olanlara analitik ve aklî yöntemi benimseyenler demek mümkündür.

Bir grup âlimin re'y ehli diye adlandırılmasının nedeni, onların kıyasa, hüküm çıkarmaya ve olayları bu hükümlere göre değerlendirmeye çok önem vermeleri, bunlarla ilgilenmeleri dolayısıyladır. Hatta onlar kimi zamanlarda kıyas-ı celîyi âhad haberin önüne bile geçirmişlerdir.³⁸⁵ Bundan ötürüdür ki, muhaddisler kıyası savunan

³⁸² Gürler, 95.

³⁸³ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 113.

³⁸⁴ Bkz. Ignaz Goldziher, *Zahirîler: Sistem ve Tarihleri*, (Çev. Cihat Tunç), AÜİF Yayınları, Ankara 1982, s. 3; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 224; Fazlur Rahman, *İslam*, s. 100; Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, (Çev. Sabri Kızılkaya-S. Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 26.

³⁸⁵ Bkz. Şehristânî, I, 221.

ilim adamlarını da *re'y ashabi* diye adlandırmışlardır.³⁸⁶

Dini referansların anlamlarına ve amaçlarına öncelik verip, meselelerin aklî temellerini araştırmaya yönelik re'y ekolü fakihleri, yaşamış oldukları ortamda uydurma hadislerin çok olmasından ötürü yalana düşmek korkusuyla re'y ve kıyas yoluyla fetva vermeyi öncelemişlerdi. En çok kıyas yapan ve kıyasta en mahir olan, kıyasın her türlüşünü kavrayıp bizzat uygulayan fukaha bunların arasından çıkmıştır. Hatiboğlu'nun belirttiğine göre de, hükümlerine esas teşkil eden hadisleri tenkitten geçirip kabul etmeleri, re'y taraftarlarının anlayışlarının temelini oluşturur. Yani onlar, hadis seçiminde re'y beyan ettikleri için bu ismi almışlardır.³⁸⁷ Yine onlar, gerek inanca gerekse de amele yönelik konularda re'ye ve aklî metotlara öncelik tanıdıkları ve hüküm çıkarırken re'yi bağımsız bir yöntem olarak kullandıkları için de böyle bir isimle anılmayı hak etmişlerdir. Ahmed Emîn de “Re'y ekolü, mantığı da takip ederek âdetâ fıkıh felsefesi yapmışlardır.”³⁸⁸ diyerek onların, ilmî anlayışlarını felsefî bir düzlem üzerinde sistemleştirmeye çalıştıklarını ima etmektedir.

Ehl- Re'y adlandırılması yapılan kişi ya da gruba bakıldığında, o kişi ya da grubun özellikle fıkıhta Ebû Hanîfe'ye temayülü olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu re'y nedeniyle Ebû Hanife ve ekolü hadis taraftarlarının sataşmalarına maruz kalmıştır. Bu hücumlar, bölge ve üstad taassubu açısından Medinelilerden; kimi zamanlarda da yöntem ve düşünce tarzı açısından muhaddislerden gelmiştir. Sonuçta karşılıklı suçlamalar artmış, hatta bu konuda gerek re'y gerekse de hadis ekolüne mensup şâirler tarafından hicivler de yapılmıştır. Ebû Hanife ve ashabının *re'y ekolü* adı altında cerhe tâbi tutularak eleştirilmesi ve bu eleştirilerin dozunun arttırılarak âdetâ bir karalama politikasına gidilmesi, genellikle hadisçilerin benimsedikleri bir tutum olarak görülmektedir.³⁸⁹

Re'y ekolüne mensup olanlar, çoğunlukla Irak bölgesini merkez edinmişler ve oradan çıkmışlardır. Bunun nedenlerini bir kaç noktada özetleyebiliriz: *Birincisi*, re'y ekolünün ileri gelenlerinden olan Ebû Hanife ve onun kaynaklarından sayılan Abdullah b. Mes'ûd'un Irak'ta bulunup, her ikisinin de re'y ve kıyas kullanmaya meyilli olmaları;

³⁸⁶ Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1968/1388, XIV, 300; Fîruzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî, Beyrut 1993, s. 1659; Zebîdî, Muhammed Mustafa, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, thk. Ali eş-Şiri, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994, XIX, 439.

³⁸⁷ Hatiboğlu, s. 55.

³⁸⁸ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 161.

³⁸⁹ Gürler, 98.

ikincisi, uydurma hadislerin çokça bulunmasından dolayı hadis rivayetinin Hicaz bölgesine göre daha temkinli ilerlemesi; *üçüncüsü* de, Irak'ın kentleşmiş ve kozmopolit bir bölge olması, diğer kültürlerden ve düşüncelerden büyük bir oranda etkilenmesidir.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, zaman içerisinde Ebû Hanife'nin adı Kûfe ve Irak ile özdeş bir duruma gelmiş, *Kûfeli dedi ki* ya da *Irak âlimi* diye söze başlanıldığında, Kûfe ve Irak fakihleri içerisinde kastedilen hep Ebû Hanife olmuştur.³⁹⁰ Ebû Hanife ve taraftarlarının özellikle de fikhî konularda re'yin kullanımı üzerinde istekli ve ısrarlı davranmış olmaları, pek çok meseleyi bu yöntemle çözmeye çalışmaları, muhalifleri tarafından kendilerine böyle bir adlandırmanın yapılmasına sebep olmuştur. Kevserî'nin Necmeddin et-Tûfi (716/1316)'den naklettiği, "Re'y ekolü ifadesi Halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıktıktan sonra râviler tarafından Iraklılara, yani Ebû Hanife ve Kûfelilere verilmiş bir isimdir."³⁹¹ ifadesi de, ehl-i re'y tanımlamasının arka planında metot ve zihniyet farkının yanısıra bir takım sosyal olayların da etkisi olduğunu göstermektedir.

"Mezheplerin tasnifini yapan kaynakların, doğrudan veya dolaylı olarak Re'y ehl-i Mürcie arasında bir bağlantı kurmaları, *ehlu'r-re'y* kavramının sadece fikhî bir ekolü ifade etmediği, hem fikhî hem de itikadî fikirlere sahip bir ekolün adı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır."³⁹²

Ehl-i Re'y herhangi bir problem hakkında bir nass bulamayınca, kendilerine sunulan ve çözüm bekleyen bu mesele hakkında re'y ve içtihat yoluyla hüküm verirdi. Yine onlar hadis seçiminde, hadislerin anlaşılmasında ve hakkında hadis olmayan konularda da re'ye başvuruydular. "Her ne kadar mesâilerini sırf hadisleri dinleyip rivayet etmeye veya onları bir araya toplamaya hasretmemişlerse de; onların, hadislerin sıhhati, bilgi açısından değeri, anlaşılması, yorumlanması ve tenkidi gibi konularda kendilerine has kriterleri bulunmaktaydı."³⁹³ Kevserî'nin deyişiyle, büyük fakihler bir çok rivayetin zayıflık yönlerini tespit edip iyi bir araştırma sonucu bir çözüme ulaşmışlardır. Ayrıca bu fakihlerin hadislerdeki illetleri anlama açısından hadisçilerde bulunmayan bir takım yetenekleri (algı, idrak) de vardı.³⁹⁴

³⁹⁰ Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1981/1401, s. 298; Bezzâzî, s. 111.

³⁹¹ Kevserî, *Fıkhü Ehli'l-Irak*, s. 18-20. Ehl-i re'y nitelmesiyle Hanefîlerin kastedildiği hususuna ilişkin olarak ayrıca bkz. Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, Dâru'l Cinan, Beyrut 1988/1408, VI, 66

³⁹² Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002, s. 43.

³⁹³ Kutlu, s. 41.

³⁹⁴ Kevserî, *Fıkhü Ehli'l-Irak*, s. 35.

Re'y ekolüyle ilgili olarak şu özellikler sayılmaktadır:

a) Meydana gelmiş olsun ya da olmasın problemin çözümü için fikhî gayretlere girişirler ve fetva vermekten kaçınmazlar.

b) Hz. Peygamber'den rivayette bulunmaktan, O'na bir şey nisbet etmekten çekinirler.

c) Kendileri için gerekli olan hadis, fıkıh ve meselelerin tedvini değişik bir yöndeydi. Ehl-i Re'y'in yanında, Ehl-i Hadis'in tercih ettiği metoda göre hüküm çıkarabilecekleri ölçüde hadis ve eser yoktu. Çeşitli bölgelerdeki âlimlerin sözlerine bakmaya, onları toplamaya ve onlardan söz etmeye eğilimli değillerdi; bundan dolayı da kendilerini töhmet altına sokuyorlardı.

d) Kendi imamlarının en üst düzeyde araştırmacı olduklarına inanıyorlardı; duygusal düzeyde kendi imamlarına son derece bağlıydılar.

e) Zeka, çabuk kavrama ve kendi imamlarının içtihatlarına göre problemleri çözüme kavuşturabilecekleri biçimde, bir şeyden diğer bir şeye hızlı zihin intikali gibi üstün bir yapıya sahiptiler.

f) Kıyas, istihsan, ıstıslah gibi şer'î nasların yalnız lafızlarına değil, anlam ve hikmetine yönelik istidlal yollarını kullanmaları da, re'ycileri bunları ya hiç kullanmayan ya da ancak zaruret halinde kabul eden esercilerden ayıran özelliklerden birisidir.³⁹⁵

“Re'y ekolünün en ayırt edici özelliği ise, sadece ekolün ne söylediği, yani içeriği değil, bu içerikle beraber sözkonusu içeriğin nasıl söylendiği, yani söylemidir, daha teknik bir deyişle yöntemleridir. İçinde bulunmuş olduğu dönemin kültürü üzerinde belirgin bir etkisi olan da, aslında bu yöntemdir. Yöntemsel olmak, bilim sürecinin temel niteliğine sahip olmak demektir. Zaten bir düşüncenin kökleri de, o düşünceye sahip olanların yöntemlerinde aranmalıdır. Nasların yorumu ve sıhhatlerinin tespitinde bir takım farklılıklar olmasına karşın, re'ycilerin de başlıca kaynakları kitap ile sünnettir. Özellikle ilim aldıkları sahabe fetvâları da onlar için bir hüküm kaynağıdır.”³⁹⁶

“Bu grup mensuplarının iştiğal ettikleri bilim dalları ve uzmanlık alanları incelendiğinde, onların, sırf fıkıhla meşgul olmadıkları görülecektir. Onların en önemli

³⁹⁵ Dihlevî, I, 447,448.

³⁹⁶ Gürler, 101.

ayrıcalıkları, kentleşme sürecinin ve büyük göçlerin yaşandığı Kûfe gibi bir yerde, üst üste yığılan sorunları çözmek için büyük bir mesai harcamış olmalarıdır. Böyle bir yapıya sahip olan ve toplumsal yapının sürekli değiştiği bu şehirde, mevcut problemlerin çözümünde re'ye ve akli metodlara daha fazla başvurulması zorunlu idi. Bu sebeple onlar, gerek itikadi gerekse fıkhi konularda bu metoda öncelik tanıdıkları ve hüküm çıkarırken re'yi çok başarılı bir şekilde kullandıkları için böyle bir isimle anılmayı hak ettiler.”³⁹⁷

“Şer'î hükümlerin aklen düşünülüp kavranılabileceği kanaatinde olan re'y ekolü, aşkın otoritenin yanısıra düşünen özneye de sorumluluk vermekte; düşünen öznenin bizzat kendisini ve aklını dış dünyaya yansıtmaktadır. Karşılaştıkları problemleri re'y ve kıyas gibi yöntemler aracılığıyla çözüme kavuşturmalarından anlaşılmaktadır ki, onlar muamelata yönelik meselelerin hükümlerinin anlam ve amacının akıl ile kavranılabileceği görüşündedirler. Yine onlar hukukî düzenlemelerin, dinin temel prensipleri doğrultusunda sosyo-kültürel arkaplan da dikkate alınarak yapılabileceği kanaatinde dirler. Meselelerin aklî esaslarını ortaya koyma yönünde gayret gösteren ekol, geleneğin dilini yorumlama çabasıyla da temayüz etmiştir.”³⁹⁸

Ehl-i Re'y hukukçularının Abbâsî iktidarıyla ilişkilerine kısaca değinecek olursak şunlar ifade edilebilir: “Abbasi halifeleri bir yandan dindarlık tavrı içerisine girerlerken diğer yandan da kendilerine Pers krallığının ihtişamını model aldılar. Bu şekilde onların saray kültürlerini, lükslerini, adetlerini, unvanlarını ve aynı zamanda dini kurumların ve devletin kendi otoriteleri altında birleştirilmesi yönündeki teokratik tavırlarını üstlendiler. Ancak onlar hukuku yürürlüğe koyma noktasında bu teokrasinin mantığını devam ettirmediler; bu görevi fukahaya bırakmaktan rahatsız değildiler. Abbasilerin sarayındaki fukaha sayısı arttı... Bunu Harun er-Reşid'in halifeliğine kadar olan ve onun halifeliğini de içeren dönem takip etti. Bu dönem boyunca fukaha hukuki normlarını ve istidlal yöntemlerini geliştirmeye ve ilerletmeye devam etti. Aslında bu dönem, fukahanın hukukunun Ebu Hanife ve talebesi Ebu Yusuf gibi şahsiyetlerin elinde ilk olarak inkişaf ettiği dönemdir. Onların iktidara bakışları ve iktidarla ilişkileri birbirinden farklıdır. Bir yanda Ebu Hanife'nin iktidarla en küçük bir alış-verişe, bunu dini bir hürmetsizlik gördüğü için isteksiz olduğu ve halife tarafından sunulmuş kadılık

³⁹⁷ Kutlu, s. 41-42.

³⁹⁸ Gürler, 101.

mevkiini reddettiği ve bu sebeple kırbaçlanma cezasına çarptırıldığı aktarılmıştır. Diğer tarafta ise Ebu Yusuf, bir hakim ve Harun'un sarayında önde gelen bir kişi olmuştur. O, mali işlerde şariat ile uyum içerisinde olunmasını sağlayacak bir yol gösterici olarak halifeye, *Kitabu'l Harac*'ı yazdı.³⁹⁹

“Rey taraftarları, Abbasilerin kuruluş yıllarından itibaren uzun yıllar pek çok kadılık görevini ellerinde tuttular... Ebû Hanîfe'yle aynı görüşte olanların kadılık ve diğer resmi görevlere atanmasıyla, Kûfe ve Bağdad'dan sonra Rey taraftarlarının en güçlü merkezleri Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi oldu. Ebû Hanîfe'nin itikadi ve fıkhi görüşleri en iyi buralarda temsil edildi.”⁴⁰⁰

“3. yüzyıl boyunca hukuki söylem ve uygulamadaki gidişat daha büyük oranda resmiyet kazanma yönünde olmuş, hukuk uygulayıcıları ve teorisyenleri demek olan bir fukaha sınıfı, yazı, müelliflik ve uzmanlaşma yönünde ilerlemiştir. Bu süreç hukukun siyasi iktidar ve yönetim içerisine artarak entegrasyonuna ve bürokratikleşmesine bağlı olmuştur... Calder, vergilendirme ve idare hukukunu inceleyen bilimsel bir eser olan Ebu Yusuf'un *Kitabu'l Harac*'ını, siyasi otorite ile olan bu karşılıklı ilişkinin bir örneği olarak zikreder. Devlet kurumlarında hukukçuların yer alması, mezhep hakimiyetinin ve metinlerin hukuki otoritesinin tesis edilmesine yol açmıştır.”⁴⁰¹

2.3. EHL-İ RE'Y'DEN BAZI SÎMÂLAR

2.3.1. Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ (148/765)

Asıl adı 'Muhammed' olan İbn Ebû Leylâ hicri 74 (miladi 693)'de Kûfe'de doğmuştur.⁴⁰² Onun hicri 72 yılında doğduğunu söyleyenler de olmuştur.⁴⁰³ Ama genel olarak onun 74 yılında doğduğu kabul edilmektedir. Tabiinin meşhur fakih ve karilerinden olan Abdurrahman İbn Ebû Leylâ'nın oğludur. Muhammed b. Abdurrahman'ın künyesi 'İbn Ebû Leylâ'dır. Oğlu Abdurrahman'dan ötürü bir diğer künyesi ise 'Ebû Abdurrahman'dır. Ama meşhur olan künyesi İbn Ebû Leylâ'dır.⁴⁰⁴ Bu künyeyi dedesi Ebû Leylâ'ya nispeten almıştır.

³⁹⁹ Zubaïda, s. 132-133.

⁴⁰⁰ Kutlu, s. 43.

⁴⁰¹ Zubaïda, s. 35.

⁴⁰² Şirâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1970, s. 84; İbn Hallikân, IV, 181.

⁴⁰³ Şirâzî, s. 84.

⁴⁰⁴ İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah, *Târihü's-sikat*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 407.

‘İbn Ebû Leylâ’ künyesi, sülalesinde kendinden önce kullanılmış olan bir künyedir. Dedesinin ‘Ebû Leylâ’ şeklinde kullandığı bu künye babası Abdurrahman tarafından ‘İbn Ebû Leylâ’ şeklinde kullanılmıştır. Kendinden büyük yeğeni, yani ağabeyi İsa'nın oğlu Abdullah'ın (ö.130) künyesi de İbn Ebû Leylâ'dır.⁴⁰⁵ Buna göre Muhammed İbn Ebû Leylâ'ya kadar bu künye üç kişi tarafından kullanılmıştır. Kendisinden sonra yeğeni Abdullah'ın oğlu Abdurrahman, torunu Muhammed b. İmran da bu künyeyi kullanmıştır. Bunlardan başka Hz. Osman ve Muâviye b. Yezid b. Muâviye b. Ebû Süfyân gibi pek çok kişi “Ebû Leylâ” künyesini kullanmıştır.⁴⁰⁶ Bundan dolayı kaynaklarda ‘Ebû Leylâ’ ve ‘İbn Ebû Leylâ’ ibaresi ile karşılaşıldığında ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Bu künyenin yukarda sayılan kimselerden hangisine ait olduğunu tespit etmeden doğrudan Muhammed İbn Ebû Leylâ şeklinde anlamak doğru olmaz. Özellikle babası ile aynı künyeyi kullanmış olması birçok karışıklıklara neden olmaktadır. Eğer ayırıcı bir ifade kullanılmış ise bir karışıklık söz konusu olmayabilir fakat böyle bir ayırım yoksa cümlenin siyak ve sibakından hareket ederek, bilgiyi nakleden râvilerin isminden ve onların hangisinin çağdaşı olduğunu göz önüne alarak tespit cihetine gidilmelidir.

Dedelerine istinaden Muhammed İbn Ebû Leylâ'nın bilinen ilk nisbesi "el-Ensârî"dir. Dedeleri Medine'de yaşayan Arap'ların Evs kabilesinden olmasından ötürü bir diğer nisbesi de "el-Evsî"dir. Babasının Kûfe'ye taşınmış olması ve Muhammed İbn Ebû Leylâ'nın da orada doğmuş ve orada yaşamını sürdürmüş olmasından ötürü bir diğer nisbesi de “el-Kûfî”dir. Buna göre Muhammed İbn Ebû Leylâ'nın nisbesi tam olarak "el-Ensârî el-Evsî el Kûfî" olmaktadır.⁴⁰⁷ Adı, babasının adı, künyesi ve nisbesine ilişkin mezkur bilgiler bir araya getirildiğinde "Muhammed b. Abdurrahman İbn Ebû Leylâ el-Ensârî el-Evsî el Kûfî" şeklindeki isim terkihi elde edilmektedir. Muhammed İbn Ebû Leylâ'nın nesebi şu şekilde verilebilir: Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ Davud (Yesar veya Bilal) b. Uhayha b. Cülâh b. Harîş b. Cahcebâ b. Külfe b. Avf b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs.

Muhammed İbn Ebû Leylâ iki evlilik yapmıştır.⁴⁰⁸ Bu evliliklerinden olma çocuklarından isimleri kaynaklarda şu şekilde geçmiştir. Onun “Ebû Abdurrahman”

⁴⁰⁵ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1995, V, 308.

⁴⁰⁶ İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban, *Kitâbü's-sikat*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1973, VIII, 264, 496.

⁴⁰⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Kebîr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut tsz, I, 201.

⁴⁰⁸ İbn Hallikan, IV, 179.

şeklindeki künyesinden hareket ederek babasının adını verdiği Abdurrahman isimli bir oğlunun olduğunu söyleyebiliriz. Bu oğlu onun ilk çocuğu olmalıdır fakat hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Muhammed İbn Ebû Leylâ'nın bundan başka İmran⁴⁰⁹ isimli bir oğlu daha vardır.

İbn Ebû Leylâ Kûfe'de doğmuş ve Kûfe'de vefat etmiştir. Hayatı Kûfe'de geçmiştir. Medine'den sonra sahabenin en çok bulunduğu şehirlerden biri Kûfe'dir. İbrahim en-Nehâi'nin bildirdiğine göre Kûfe'ye Rıdvan biatinde bulunan üç yüz sahabe ile Bedir'de bulunan yetmiş sahabe yerleşmiştir.⁴¹⁰ Hz. Ali bilahare burayı karargâh yapmıştır. Bundan ötürü sahabe sayısı da hayli artmıştır. Kûfe'de yaşadığı bilinen meşhur sahabelerden bazıları şunlardır: Abdullah b. Mes'ud, Sa'd b. Ebi Vakkas, Enes b. Malik, Ebû Musa el-Eş'ari, Mugire b. Şube, İmran b. Husayn, Huzeyfe el-Yeman ve Ammar b. Yasir.

Kûfe'deki ilmî hayatı şekillendiren sahabilerin başlıcaları Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Ali'dir. Kûfe'deki ilmi hayatı şekillendiren ikinci nesil tabiin fakihler ise şunlardır: Alkame b. Kays en-Nehâi (ö.62/682), Mesruk b. el-Ecda (ö.63/683), Meysere ed-Dahhak (ö. 105/723), Said b. Cübeyr (ö. 95/714), Abdurrahman b. Ebû Leylâ (ö.83) Âmiru's-Şabi (ö. 103/721), İbrahim en-Nehai (ö. 96/714), ve onun talebesi Ebû Hanîfe'nin de hocası Hammad b. Süleyman (ö. 120/738).

Kûfe merkezli bu ilmi gelenek "Irak Ekolü" ya da "Kûfe Ekolü" olarak isimlendirilmiştir. İşte İbn Ebû Leylâ İslam toplumunun önemli ve seçkin temsilcilerinin yerleştiği ve önemli bir ilim merkezi haline gelen Kûfe'de doğmuş, ilmi burada tahsil etmiş, ilmini burada geliştirmiş, burada görev yapmış ve burada vefat etmiştir. Şehrin bu ilmi ve siyasi yapısı doğal olarak onun şahsiyetinin ve ilmi tarzının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

İbn Ebû Leylâ'nın ilme kaç yaşında ve nasıl başladığı hakkında kaynaklarda bir bilgi mevcut değildir. İlimle iştigal eden bir aileden gelmesi ve zamanındaki ilim ehlinin tedris şekilleri göz önüne alındığında onun da küçük yaşta hafızlık başta olmak üzere Kur'an ilimleri ile tahsil hayatına başladığı söylenebilir. Zira kari olması onun zorunlu olarak hafız olduğu anlamını da içinde barındırmaktadır. Nitekim on şeyhin okuyuş

⁴⁰⁹ İbn Hacer, IX, 268.

⁴¹⁰ İbn Sa'd, VI, 9; Şirâzî, s. 50.

tarzını da öğrendiğini kendisi ifade etmiştir.⁴¹¹ Abisi İsa, Şa'bî, Minhal b. Amr ve Said b. Cübeyr'den kıraat okumuştur.⁴¹²

İbn Ebû Leylâ'nın hangi hocadan ne kadar süre ile ders aldığı bilinmemektedir. Yine onun hangi hoca çevresine dâhil olduğunu da bilmemekteyiz. Ama Kûfe ilim muhitinde Abdullah b. Mesud ve Hz. Ali'nin ilmî yapılanmayı şekillendirdiği ve gerek dedesi Ebû Leylâ'nın gerekse babası Abdurrahman İbn Ebû Leylâ'nın Hz. Ali taraftarı olduğu göz önüne alınırsa onun da Hz. Ali'nin çevresinde oluşan ve ondan neşet eden ilim muhitinin etkisinde kaldığı söylenebilir. Verdiği fetvaların bir kısmında Hz. Ali, Abdullah b. Mesud ve Zeyd bin Sabit'ten gelen kavilleri delil olarak kullanması, onun Kûfeli bir fakih olarak Kûfe fıkıh ekolünü şekillendiren sahabilerin etkisi altında olduğuna dair bir örnektir.

Zehebî, Muhammed ibn Ebû Leylâ'yı tebe-i tabiin arasında saymıştır.⁴¹³ Buna göre onun ilmi anlamda muhatap olduğu kitlenin çoğunluğunu tabiîn âlimleri oluşturmaktadır. Muhammed ibn Ebû Leylâ babası Abdurrahman İbn Ebû Leylâ'dan ilim alamamıştır.⁴¹⁴ İbn Ebû Leylâ kendisine 'Babandan bir şey aldın mı?' diye sorulan bir soru üzerine bunu dile getirmiştir. Çünkü babası kendisi küçükken vefat etmiştir.

İbn Ebû Leylâ'nın ne zaman ders vermeye başladığı ve nasıl ders verdiği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Yalnız Ebû Yûsuf'un İbn Ebû Leylâ'nın ders halkasını terk edip Ebu Hanîfe'nin ders halkasına katılmasının sebeplerinden biri, bize onun en azından ne zamandan beri ders verdiğine dair ışık tutmaktadır. Şöyleki; bir rivayete göre Ebû Yusuf dokuz yıl İbn Ebû Leylâ ile beraber olduktan sonra onun kadı olmasını hoş karşılamamış ve onun ders halkasını terk etmiştir. Buna göre İbn Ebû Leylâ otuz üç yıl kadılık yaptığının göre onun göreve başlaması ölümünden otuz üç yıl öncesi olan hicri 115 yılına denk gelmektedir. Bu tarihte de Ebû Yusuf'la beraberliği dokuzuncu yılında olduğuna göre İbn Ebû Leylâ'nın en azından hicri 104-105 yıllarında ders vermekte olduğu sonucuna ulaşılabilir. Onun kadılık süresinden değil de kadılık görevine başlaması ile alakalı tarihten hareket edildiğinde ise şu sonuca ulaşılır. Kadılık görevine (en geç) hicri 122 yılında atanmış ise buradan dokuz yılı çıkardığımızda 113

⁴¹¹ Safedî, Ebu's-Safa Selâhuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1962/1381, III, 222.

⁴¹² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibar ale't-tabakat ve'l-a'sar*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, I, 249.

⁴¹³ Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XIII, 364.

⁴¹⁴ İclî, s. 408; Vekî, Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbi, *Ahbârü'l-kudat*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut tsz, III, 133.

yılına ulaşılır. O halde en azından onun hicri 113 yıllarında ders halkasının faaliyette olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.⁴¹⁵ Bu ise tespit edilebilen en geç tarihtir.

İbn Ebû Leylâ'dan ders alan ve ondan fıkıh ahzedenlerden en meşhuru Ebû Yûsuf'tur.⁴¹⁶ İmam Ebû Yûsuf, İbn Ebû Leylâ'nın en önemli talebesidir. Dokuz yıl⁴¹⁷ ona talebelik yapmıştır. İbn Ebû Leylâ'nın fikhî görüşlerinin günümüze ulaşmasındaki en önemli kaynak kuşkusuz Ebû Yûsuf'tur. Onun tasnif ettiği 'İhtilâfü Ebî Hanife ve İbn Ebû Leylâ' isimli kitap bu konuda ki en geniş muhtevalı eseri oluşturmaktadır. Ammar b. Ebî Malik, "Ebû Yûsuf gibisini görmedim eğer Ebû Yûsuf'un gayreti olmasa idi ne Ebû Hanîfe ne de İbn Ebû Leylâ zikredilirdi. Ebû Yûsuf o ikisinin kavillerini neşretti ve ilimlerini yaydı." demiştir.⁴¹⁸

İbn Ebû Leylâ hem fakihlerin tabakâtında hem de kârielerin tabakatında yer bulan ender şahsiyetlerdendir. O hem kâri, hem Kur'an ilimleri âlimi, hem fakih, hem müfti, hem de kadı olarak ünvanlanmıştır.⁴¹⁹ İbn Ebû Leylâ otuz üç yıl gibi uzun bir süre kadılık yapmıştır. Üstelik bu görevi Emevîler ve Abbâsîler gibi birbirine muhalif iki ayrı dönemde yapmıştır. Bu da onun iktidarlara karşı uzlaşmacı ve itaatkar olduğunu göstermektedir. Uzun süre kadılık yapmış olmasından ötürü miras taksimi konusundaki tecrübesinin hayli fazla olduğu bildirilmiştir.⁴²⁰

İbn Ebû Leylâ re'y ehlinde sayılan bir fakihdir.⁴²¹ Hatta onun için re'yi Ebu Hanife'den önce kullanmaya başladığı söylenmiştir.⁴²² Onun Kûfe'de yetmiş Kûfe'de ilim tahsil etmiş biri olarak ehli re'yden kabul edilmesi normaldir. Hayrettin Karaman da İslam Hukuk Tarihi isimli eserinde İbn Ebû Leylâ'yı re'y ehlinde mezhep sahibi, müstakil müçtehit olarak tanımlamış ve yaşamayan mezheplerden birinin de 'İbn Ebû Leylâ Mezhebi' olduğunu belirtmiştir.⁴²³

İbnü'n-Nedîm, Muhammed İbn Ebû Leylâ'nın Ebû Hanîfe'den önce re'yi ile fetva vermeye başladığını söylemiştir.⁴²⁴ Bu ifade şöyle açıklanabilir. Onun tahsil hayatını daha önce sona erdirerek fetva işine başlamış olmasından dolayı bu ifade

⁴¹⁵ İbn Hallikân, IV, 179.

⁴¹⁶ Şirâzî, s. 134.

⁴¹⁷ Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 261.

⁴¹⁸ İbn Hallikân, VI, 382.

⁴¹⁹ Safedî, III, 222.

⁴²⁰ İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978/1398, s. 256.

⁴²¹ İclî, s. 408; Ziriklî, Hayrettin, *el-'Alâm Kâmusu't-Terâcim*, Matbaatü'l Arabiyye, Kahire 1927, VII, 60.

⁴²² İbnü'n-Nedîm, s. 256.

⁴²³ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul tsz, s. 237.

⁴²⁴ İbnü'n-Nedîm, s. 286.

kullanılmış olmalıdır. Zira İbn Ebû Leylâ'nın ders halkasının en geç hicri 113 yılında faaliyette olduğu bilinmektedir. Bu ise Ebû Hanîfe'nin müstakil ders halkasını kurduğu hicri 120 tarihinden⁴²⁵ daha önceye denk gelmektedir. Nitekim Schacht da onun kadılık görevinde bulunması ve pratiğin içinde olmasından hareketle "İslam Hukuk ilminin gelişmesinde İbn Ebû Leylâ, çağdaşı Ebû Hanîfe'den önceki bir merhaleyi teşkil eder." demiştir.⁴²⁶

İbn Ebû Leylâ bazı fikhî konularda Ebu Hanîfe'yle ters düşmüştür. Şu olayı örnek olarak verebiliriz: "Basra'lı muhaddis ve kâri Abdolvâris İbn Said (ö.180) Kûfe'ye geldiğinde Kûfe'de üç tane âlimin bulunduğunu bunlardan birinin İbn Ebû Leylâ diğlerinin İbn Şübrüme ve üçüncüsünün de Ebû Hanîfe olduğunu belirttikten sonra ilk önce Ebû Hanîfe'nin yanına giderek şartlı satışın hükmü hakkında fetva sorduğunu belirtir. Ebû Hanîfe bu konuda bey'in de, şartın da geçersiz olduğunu bildirir. Sonra İbn Şübrüme'nin yanına vararak aynı soruyu sorduğunda İbn Şübrüme bey'in de şartın da caiz olduğunu söyler. Son olarak İbn Ebû Leylâ'nın yanına gelerek aynı soruyu sorar. İbn Ebû Leylâ bey akdinin caiz olduğunu şartın ise batıl olduğunu söyler. Bunu üzerine İbn Said "Subhânallâh Irak'ın üç fakihî bir meselede ihtilaf ettiler" diye şaşkınlığını dile getirir. Ebû Hanîfe'nin yanına döner ve İbn Şübrüme ile İbn Ebû Leylâ'nın görüşlerinin bildirir. Bunu üzerine Ebû Hanîfe o ikisinin ne dediklerini bilmem der ve peygamberimizin bey'le beraber şart koşulmasını yasakladığına dair hadisi söyler. Bunun üzerine İbn Ebû Leylâ'ya giderek durumu ona da anlatır. İbn Ebû Leylâ da Ebû Hanîfe'nin ne dediğini bilmem ama Hz Aîşe'nin peygamberimizin şartlı alıfta bey'i geçerli saydığına, şartı geçersiz saydığına dair uygulamasını bildiren rivayetine dayandığını bildirir. Son olarak İbn Şübrüme'nin yanına varır ve durumu anlatır. İbn Şübrüme ikisinin ne dediklerini bilmem diyerek kendi hükmüne delil olarak kullandığı hadisi söyler. Buna göre peygamberimiz Hz. Cabir'den bir deve satın alır, Cabir de Medine'ye kadar binmeyi şart koşar. İbn Şübrüme bu hadisten hareket ederek şartlı satışta satışın da şartın da caiz olduğu sonucuna ulaşır."⁴²⁷

Onun bilinen yegâne görevi Kûfe kadılığıdır.⁴²⁸ Mizzî, Ebû Nuaym'dan naklen Kûfe kadılarını sıralarken İbn Ebû Leylâ'dan önceki kadının Haccac b. Asım el-

⁴²⁵ Ebu Hanîfe ders halkasının başına, hocası Hammad b. Süleyman'ın h. 120 de ölmesi üzerine geçmiştir. Bkz. Ebû Zehra, *İslamda Siyasi İtikadi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Hisar Yayınları, İstanbul tsz, II, 214.

⁴²⁶ Schacht, s. 54.

⁴²⁷ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saâde, Kahire tsz., XIII, 13.

⁴²⁸ Vekî', III, 129.

Muhâribî olduğunu kaydetmiştir.⁴²⁹ Onun kimin yerine kadı olarak atandığı ihtilafli olsa da Yusuf b. Ömer es-Sakafî'nin Kûfe'ye atadığı ilk kadının Muhammed İbn Ebû Leylâ olduğu hakkında ihtilaf yoktur.⁴³⁰

İbn Ebû Leylâ'nın kadılık görevine getirilmesi şöyle olmuştur. Yusuf b. Ömer⁴³¹ yakınlarına kaza işinde görevlendirilmek üzere ehil bir insana ihtiyacı olduğunu söyler. Kendisine bu işe ehil iki kişinin bulunduğu bunlardan birinin Muhammed b. Abdurrahman İbn Ebû Leylâ diğeri ise Kasım b. Velid el-Hemedânî olduğu bildirilir. Bunun üzerine her ikisine kadılık teklifi götürülerek fikirleri sorulur. İkisi de ağlayarak kendilerinin bu görevden muaf tutulmalarını isterler. Ama daha sonra İbn Ebû Leylâ ailesinin (maddî) ihtiyacı nedeniyle bu görevi kabul eder. Ve kendisine iki yüz dirhem maaş bağlanarak kadılık görevine atanır.⁴³²

İbn Ebû Leylâ'nın göreve başlama tarihi kaynaklarda hicri 122 yılı olarak gösterilmiştir. Nitekim Taberî'nin ve İbnü'l-Cevzî'nin bildirdiğine göre Muhammed İbn Ebû Leylâ'nın Yusuf bin Ömer tarafından kadılığa tayin edilmesi hicri 122 yılında gerçekleşmiştir.⁴³³ İbn Ebû Leylâ'nın Irak valisi Yusuf b. Ömer tarafından kadılık görevine getirildiği konusunda ihtilaf yoktur. Onun göreve gelmesi Hişam b. Abdülmelik dönemine denk gelmektedir. Zira Yusuf b. Ömer'i Kûfe'ye, Hişam b. Abdülmelik vali olarak atamıştır.

İbn Ebû Leylâ geçimini görevinden aldığı maaşla sürdürmüştür. Onun bu maaşından başka geliri bulunmamaktadır. Çünkü onun kadılıktan başka ticaret gibi ziraat gibi bir uğraşısı olmamıştır. Gençken atandığı kadılık görevine ölene kadar devam etmiştir. Nitekim Ahbâru'l-kudat'ta göreve atanırken onu göreve atayan Yusuf b. Ömer 'Sen artık bizim görevlimizsin, insanlardan müstağni ol ve bu parayı harca.' diyerek ona iki yüz dirhem maaş bağlamıştır. O göreve iki yüz dirhem aylıkla başlamıştır.⁴³⁴ Bazı

⁴²⁹ Mizzî, Ebu'l Haccâc Cemâluddin Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1983/1403, XIII, 382.

⁴³⁰ İclî, 407.

⁴³¹ Yusuf b. Ömer es-Sakafî, Haccac b. Yusuf es-Sakafî'nin amcasının oğludur. 106 yılında Yemen'e vali olarak tayin edilen Yusuf b. Ömer, bilahare Hişam tarafından hicri 120 yılında Irak valiliğine atanmıştır. Buhari'nin bildirdiğine göre ise onun Kûfe valiliği hicri 121 ile 124 yılları arasına denk gelmektedir. Bkz. İbn Hallikan, VII, 101.

⁴³² Vekî', III, 130.

⁴³³ Taberî, VII, 191; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Süheyl Zekkar, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995/1415, IV, 687.

⁴³⁴ Vekî', III, 129; Safedî, III, 222.

kaynaklarda hatta Ahbâru'l-kudât'ın kendi içinde onun yüz dirhem aldığı da rivayet edilmiştir. Onun maaşının beşyüz dirhem olduğu da bildirilmiştir.⁴³⁵

Yusuf b. Ömer tarafından göreve getirilen İbn Ebû Leylâ, Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansur dönemi dâhil olmak üzere uzunca bir süre kadılık yapmıştır. Yani hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde görev yapmıştır. Birçok kaynakta onun kadılık görevinin otuz üç yıl sürdüğü kaydedilmiştir.⁴³⁶

Onun otuz üç yıl görev yaptığı bilgisi ile 122 yılında göreve geldiği bilgisi arasında tenakuz vardır.⁴³⁷ Şöyle ki eğer onun otuz üç yıl kadılık yaptığı bilgisinden hareket edersek ölüm tarihi olan 148'den otuz üçü çıkardığımızda takriben hicri 115-116 yıllarında kadılık görevine başlamış olacaktır. Yok, eğer onun hicri 122 yılında göreve başladığı bilgisinden hareket edecek olursak bu seferde kadılık görevi otuz üç yıl değil yirmi altı yıl sürmüş olacaktır.⁴³⁸

Muhammed İbn Ebû Leylâ'dan önce kadılık yapanlar mevcut olduğu gibi kendinden sonra da kadılık yapan birçok kimse olmuştur. Ama o Kûfe kadılığı ile meşhur olmuştur. Kûfe kadısı denildiğinde akla hemen onun ismi gelmektedir. Bu, onun hem uzun bir süre kadılık yapmasından hem de dört mezhebin teşekkül devresine denk gelen bir dönemde mutlak müçtehit olarak görev yapmasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira bundan sonra devletlerin resmî ya da yarı resmî bir mezhepleri olmuş ve İmam Ebû Yûsuf'la başlayan bir gelenekle devletler yakınlık duydukları mezhepten olan alimleri kadı olarak atamışlardır. Bu da kadıların özgünlüklerini yitirmesine bunun yerine belli mezhep çerçevesinde hareket eden kadıların çoğalmasına sebep olmuştur. İşte bu sebeplerden olsa gerekir ki İbn Ebû Leylâ kadı olarak ün kazanmış ve belli bir yer edinmiştir.

İbn Ebû Leylâ'nın içtihat ve fetvaları dönemin âlimleri tarafından eleştirildiği gibi daha sonra da lehte ve aleyhte söylenen sözler olmuştur. Bundan başka İbn Ebû Leylâ muasırı olan diğer âlimlerle bir araya gelmiş onlarla ilmi meseleleri görüşmüştür.

⁴³⁵ İclî, s. 407; Vekî', III, 129.

⁴³⁶ İclî, s. 408; İbn Hallikân, IV, 179; Zirikî, VII, 60.

⁴³⁷ Saffet Köse, "İbn Ebû Leylâ", *DİA*, XIX, 436.

⁴³⁸ İbn Ebû Leylâ'nın Yusuf b. Ömer tarafından kadılığa getirildiği konusunda ihtilaf yoktur. Kaynaklar bu konuda neredeyse ittifak halindedir Yusuf b. Ömer'in Yemen valiliğinden Irak valiliğine atanması ile alakalı en erken tarih ise yüz yirmi yıldır. Bu bilgiler yaygın olarak hemen hemen her kaynakta bulunmaktadır. Oysa İbn Ebû Leylâ'nın otuz üç yıl kadılık yapması ile alakalı vurgu ise, daha sonraki dönemlere ait sınırlı sayıdaki kaynakta bulunmaktadır.

Nitekim bir keresinde verdiği bir hükümde hata yaptığının kendisine Nuh b. Derrâc'ın hatırlatması üzerine verdiği hükümden dönmüştür.⁴³⁹

Yine İbn Ebû Leylâ ayıplı mal satışında müşterinin ayıp muhayyerliğinin sakıt olması için satış anında o ayıpları bizzat görmüş olmasını aramakta idi. Bu onun kadim görüşü idi. Bu konu ile alakalı olarak Ebû Hanîfe ile bir münazarada bulunmuş ve orada Ebû Hanîfe'nin haklılığını ve delilinin güçlülüğünü görünce görüşünü değiştirmiştir. Bu münazaradan sonra müşterinin satış akdinden önce ayıplardan ismen haberdar olmasını ayıp muhayyerliğinin düşmesi için yeterli görmüştür.⁴⁴⁰ İşte bu münazaradan sonra İbn Ebû Leylâ ayıpların müşteri tarafından bizzat görülmüş olması gerektiğine ilişkin şarttan vazgeçerek 'Ayıpların isim olarak belirtilmesi yeterlidir. Çünkü mebi'nin sıfatı ve mahiyeti ayıp olan şeylerin ismen belirtilmesi ile malum hale gelmiş olur.' demeye başlar.

Onun verdiği bir yargı kararına İmam Ebû Hanîfe'nin yaptığı eleştiri meşhurdur. Her ne kadar bu eleştiri mezhep taraftarlığı ile söylenmiş bir söz olarak değerlendirenler olsa da kaynaklarda bu olay zikredilmektedir. Olayda yer alan uygulamaları ve içtihatlarının bir kısmını Şâfiî, Ebû Yûsuf'tan naklen kitabı Ümm'e almış ve bununla ilgili kendi değerlendirmelerini yapmıştır.⁴⁴¹ Bu nedenle olayın mezhep taraftarlığı olarak değerlendirilmesi pek isabetli görülmemektedir. Olay şudur: "Kilisede oturan deli bir kadın vardır. Adamın biri ona uğrayarak onunla bir şeyler konuşur. Kadın ona konuşma esnasında 'Ey zinâkârların çocuğu' der. Orada İbn Ebû Leylâ da bulunmaktadır ve bunu duyar. Adama bu kadını mescide getirmelerini söyler. Ve o kadına birini adamın babasına yaptığı iftiradan ötürü diğerini ise anasına yaptığı iftiradan ötürü iki had icra eder. İbn Ebû Leylâ'nın yaptığı bu iş Ebû Hanîfe'ye ulaştığında bu yargılamada ve had icrasında altı tane hata tespit eder. Bunlar şunlardır: Haddin mescitte ikame edilmesi hatalıdır. Zira hadler mescitlerde icra edilmezler. Ona ayakta had icra edilmiştir. Oysa kadınlara had icrası oturtularak yapılır. Babası için bir had annesi için bir had icra etmiştir. Oysa bir kimse bir cemaate iftirada bulursa dahi bir had icra edilir. İki tane had icra edilmesi hatalıdır. İki haddi bir arada icra etmiştir. Oysa iki had arka arkaya icra edilmez. Ancak onlardan biri diğerinden daha hafif olursa bu

⁴³⁹ Mizzî, XXX, 46.

⁴⁴⁰ Serahsî, XIII, 93; XXX, 133.

⁴⁴¹ Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Daru'l Fikr, Beyrut 1983, IX, 115. İbn Hallikan da bu olaydan bahseder. Bkz. İbn Hallikan, IV, 179. Başka kaynaklarda da bu hadiseye değinilmiştir.

durum müstesnadır. Mecnun olan bir kimse için had icra edilmez. Anne ve baba için had icra edilmez zira onlar gaptirler. Yani ortada mevcut değillerdur ve davacı olmamışlardır.

Ebû Hanîfe'nin bu eleştirisi İbn Ebû Leylâ'ya ulaştığında, İbn Ebû Leylâ derhal emîrin yanına çıkararak Ebû Hanîfe'nin kendisinin kadı olarak verdiği hükme itiraz ettiğini (eleştirdiğini), onun hilafına fetva verdiğini bildirir. Bunun üzerine emîr onu fetva vermektan meneder. Yasak üzerine Ebû Hanîfe günlerce fetva veremez. Ebû Hanîfe'nin yasağa sadakatini gözlemleyen emîr bilahare bu yasağı kaldırarak onun fetva vermesine izin vermiştir.⁴⁴²

İbn Ebû Leylâ zamanın Kûfe kadısıdır. Ebû Hanîfe de aynı dönemde yaşayan Kûfe'nin en önemli fakihlerinden biridir. Aralarında ihtilafların olması, birbirlerinin içtihatlarını usul ve esas açısından eleştirmeleri de normaldir. Nitekim bir mecliste bir araya gelip tartışma yaptıkları gibi, birbirlerinin verdikleri fetvalardan haberdar olup eleştirdikleri de vakidir. İlmi maksatlı olmasa da aynı şehirde oturmuş olmaktan ötürü mesela düşün gibi sosyal ve toplumsal faaliyetler için bir araya geldikleri vakidir. Fakat Ebû Hanife'nin İbn Ebû Leylâ'yı yukarıdaki gibi sert şekillerde eleştirmesinin arka planında İbn Ebû Leylâ'nın hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde rahatlıkla kadılık görevi alması da söz konusu olmalıdır. Bilindiği gibi Ebû Hanife, her iki devirde de resmî görev almaktan kaçınmış ve muhalefetiyle tanınmıştır.

Babası Abdurrahman İbn Ebû Leylâ, Emevîler döneminde kendi sivil insiyatifini belirlemiş, iktidara tepkisini gösterebilmiş ve Haccac'ı yanlış işlerinden dolayı tel'în edebilmiş ve bunu hayatı ile ödemiş bir âlimdir. Muhammed İbn Ebû Leylâ'ya gelince, onun resmi makamlarda uzun süre görev yapması, onda resmi bir tavrın oluşmasına, devlete sıkı sıkıya bağlılığın gelişmesine neden olmuştur denilebilir. Serbest ve sivil ilim ortamından uzak kalması ve uzun süre devletin en üst makamlarından birinde görev alması, onun aşırı ciddiyetçi ve devlet politikalarına bağlı, buna eleştirel gözle bakamayan, reaksiyon geliştiremeyen bir tavır içine ittiği söylenebilir. Onun bu haleti ruhiye içinde olmasının bir sebebi de babası Abdurrahman İbn Leylâ'nın başına gelenleri ve onun acıklı bir şekilde öldürülmesini görmüş ve bundan, iktidara muhalif olunmaması gerektiği yönünde bir sonuca varmış olması olabilir.

⁴⁴² İbn Hallikân, IV, 180; Safedî, III, 222; Bezzâzî, s. 183; Temimî, *Tabakâtu's-seniyye*, I, 94.

Onun hakkında bu yargıda bulunulmasına gerekçe olarak şu birkaç hadise gösterilebilir: İlk olarak babasının Emeviler tarafından öldürülmesine rağmen Emeviler döneminde görev almış olması. İkincisi birçok alimin sıkıntıya düştüğü Emeviler döneminde ciddi bir sıkıntı yaşamadan ve bir itiraz geliştirmeden görevini uzun bir süre devam ettirebilmesi.

İbn Ebû Leylâ'nın iktidar karşısındaki tutumuna Abbâsîler döneminden bir örnek verelim: Halife Ebu Cafer el-Mansur, İsa b. Musa'dan kimsenin haberi olmadan amcası Abdullah b. Ali'yi öldürmesini ister. İsa b. Musa durumu İbn Ebû Leylâ'ya ve İbn Şübrüme'ye sorarak danışır. İbn Ebû Leylâ, İsa b. Musa'ya kendine verilen emri yerine getirmesini söylerken, İbn Şübrüme ise bunu yapma der. Ve bunun üzerine İsa b. Musa onu öldürmekten vazgeçer.⁴⁴³ Oysa İbn Ebû Leylâ, burada bu fiilin yanlışlığını hukukî gerekçelerle dile getirebilir veya en azından İbn Şübrüme gibi yapılmasının doğru olmayacağını bildirebilirdi. Yargı makamını temsil eden bir kişi olarak konunun hukukî durumunu ve meşruluğunu tahlil etmesi, emrin hukuksuzluğunu dile getirmesi onu sıkıntıya sokacak bir şey değildi.

Başka bir olayda Halife Mansur'un Musul halkına ilişkin vermiş olduğu kararda bu konu ile alakalı olarak belirttiği düşünce İbn Ebû Leylâ'nın iktidara bakışını göstermektedir.⁴⁴⁴ Eğer Musullular bir suç işlemişler de bir cezayı hak etmişlerse bunu bağışlamayı iktidarın siyasi inisiyatifine bırakmak iktidarı mutlaklaştırmanın ifadesidir. Yok, eğer onlar bunu hak etmemişlerse onu halifenin reyine bırakmak da ayrı bir yanlıştır. Burada var olmayan bir hak devredilmiştir. Maalesef İbn Ebû Leylâ, olaya bu açıdan bakamamıştır.

Bu vakıyalardan hareket ederek onun hakkında aşırı olumsuz ithamlarda bulunmak tabii ki doğru olmaz. Mevcut vakıalar bu konuda yetersizdir. Ama bunlar

⁴⁴³ Mes'ûdî, III, 315.

⁴⁴⁴ İbnü'l-Esîr, V, 471. Musul halkı, halife ile ona itaat edeceklerine aksi halde kendilerini halifenin öldürebileceğine ilişkin anlaşma yaparlar. Ama belli bir süre sonra Musullular bu anlaşmayı çiğnerler. Bunun üzerine Musul halkını katletmeyi kafasına koyan halife, bunu bir de âlimlere danışmak ister. Danışılanlardan birisi de İbn Ebû Leylâ'dır. Onlara: "Musullular bana karşı isyan etmemek şartıyla biat ettiler fakat isyan ettiler şu anda can ve mal dokunulmazlıkları kalkmış olur mu?" diye sorar. İbn Ebû Leylâ ve İbn Şübrüme "Onlar senin halkındır. Affedersen bu senin şanıdır, cezalandırırsan onlar cezayı hak etmişlerdir." derler. (Yani af ya da cezalandırma konusunda serbest olduğunu söylerler.) Danışılanlardan biri de Ebu Hanîfe'dir. Ebu Hanîfe ise "Onlar hakları ve yetkileri olmayan bir konuda sana cezalandırma şartı koymuşlar. Nikâhınızda olmayan, cariye de olmayan bir kadın size kendini teslim etse onunla beraber olmanız size caiz olur mu?" diyerek bu anlaşmaya dayanarak onları öldürmenin caiz olmadığını zira onların kendilerinde olmayan bir hakkı teslim ettiklerini söyler. Bunun üzerine Halife Mansur, Musul halkını cezalandırmaktan vazgeçer.

onun hukuka aykırı durumlar karşısında gerekli tepkiyi gösteremeyen bir kişiliğe ve duruşa sahip olduğuna karinedir denilebilir.

Ahbâru'l-kudât'ta geçtiğine göre İbn Ebû Leylâ mahkemeye gelmezden evvel yemek yer ve üç bardak nebîz içer öyle gelirmiş.⁴⁴⁵ Kaynaklarda ısrarla onun nebîz içtiği ayrıntısına yer verilmesinin bazı nedenleri vardır. Zira nebîzin meşru bir içecek mi yoksa içilmesi caiz olmayan bir içecek mi olduğu yönünde ihtilaf vardır. Nebîz, bir süre bekletilmesi halinde insanı sarhoş edici vasıf kazanmaktadır. Bu nedenle bunun içimi, helal-haram sınırları arasında dolaşan bıçak sırtı bir iştir. Ayrıca hasımlarını cerh etmek isteyenler için fırsat sağlayan bir konudur. Bir gün İsa b. Musa nebîzi Kûfe'de yasaklamak ister. İbn Ebû Leylâ “Sen bunu yasaklamaya güç yetiremezsin zira bunun caiz olduğunu fakihler, sağlığa iyi geldiğini ise doktorlar söylüyor (halk seni dinlemez)” demiştir.⁴⁴⁶

İbn Ebû Leylâ yaşadığı dönemde aşırı fırkaların içinde bulunmamış, onlara ilgi duymamıştır. Hatta yaşadığı dönemde kelim tartışmalarının muteber olmasına ve birçok fırkanın etkinliklerinin devam etmesine rağmen onun bu tür şeylere meylini ifade eden bir kayıt bulunmamaktadır. Rafizîlerin şahadetini bile kabul etmemesi⁴⁴⁷ onun siyasi ve itikadi görüşü hakkında bir fikir verebilir.

İbn Ebû Leylâ'nın içtihatlarının değerlendirildiği en önemli eser Ebû Yûsuf'un tasnif ettiği *İhtilafü Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ* isimli eserdir. Ebû Yûsuf, İbn Ebû Leylâ'ya ve Ebû Hanîfe'ye uzun süre talebelik yapmış olmanın verdiği avantajla her ikisinin birbirine muhalif olan pek çok görüşünü ele almış, karşılıklı gerekçelerini belirtmiş sonrada bunları tahlil etmiştir. Ebû Yûsuf'un onlarla bizzat görüşmüş olması, onlara talebelik yapmış olması esere ayrı bir değer katmaktadır.

Muhammed İbn Ebû Leylâ 148/765 yılında Kûfe'de vefat etmiştir. Onun vefatı Ramazan ayına denk gelmiştir.⁴⁴⁸ İclî, Vekî', İbn Hibban, İbn Hallikan ve daha başka pek çok müellif onun hicri 148 yılında öldüğünü bildirmişlerdir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Vekî', III, 134.

⁴⁴⁶ Vekî', III, 134.

⁴⁴⁷ Vekî', III, 133.

⁴⁴⁸ Zirikî, VII, 60. İbn Sa'd, VI, 358.

⁴⁴⁹ İclî, s. 409; Vekî', III, 148; Şirâzî, s. 50; İbn Hallikân, IV, 181; İbn Hacer, IX, 268.

2.3.2. Ebû Hanîfe (150/767)

Ebû Hanîfe'nin aslen nereli ve hangi kavme mensup olduğu hakkında farklı rivayetler vardır. Hatîb el-Bağdadî(463/1070), Ebû Hanîfe'nin Tirmiz, Enbar, Nesa, Babil ve Nabata'lı olduğu yönünde rivayetler aktarmıştır.⁴⁵⁰ Torunu Ömer'in belirttiğine göre, nesebi Numan b. Sâbit b. Zuta b. Mah'tır. Kâbil halkındandır. Ebû Hanîfe'nin Arap olmadığı kesindir, Fars mı veya Türk mü olduğu ihtilaflıdır. Çoğunluğun tercihi onun Fars kökenli olduğu yönündedir.⁴⁵¹

Ebû Hanîfe'nin doğum tarihi hakkında h. 61 ve 70 yılları ile ilgili bir kaç rivayet⁴⁵² bulunsa da genel kabul h. 80 tarihi üzerindedir.⁴⁵³ O, Kûfe'de doğması yönüyle 'Kûfi' nispetiyle anılmıştır. 'Ebû Hanîfe' künyesiyle meşhur olması hakkında, eski kaynaklarda herhangi bir açıklama yoktur. Bu künyenin, İslam'a tam gönül vermiş, abid bir kimse olması veya Iraklılar arasında 'Hanîfe' denilen bir divit veya yazı hokkasını devamlı yanında bulundurması sebebiyle verilmiş olduğu söylenmektedir.⁴⁵⁴

Ebû Hanîfe'nin doğum yılı hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Rivayetlerin büyük çoğunluğu hicri seksen yılında birleşmektedir. İmam Â'zam'ın hangi yılda doğduğu sadece Hanefî mezhebine mensup olanlar değil, aynı zamanda diğer mezhepleri de ilgilendirmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin doğum yılı ne kadar geriye doğru giderse, sahabilerle görüşme ihtimali o kadar yüksek olacaktır. Bu da Ebû Hanîfe'ye, dolayısıyla Hanefî Mezhebinin kullanmış olduğu kaynaklara karşı güveni artıracaktır. Onun için genellikle, Hanefî mezhebi dışındaki âlimlerin doğum yılı olarak en son tarih olan seksen yılında ısrar ettikleri görülmektedir. Hanefî kaynakları ise, diğer doğum tarihlerini de vererek, onların göz ardı edilmemesini istemektedir. Bu konudaki bazı rivayetler şöyledir:

“Ebû Hanîfe, altmış bir senesinde doğdu ve yüz elli senesinde öldü. Bu sözün sahibini kesin olarak bilmiyorum.”, “Ebû Hanîfe seksen senesinde doğdu ve öldüğünde yetmiş yaşındaydı. Yüz elli senesinde öldü. O, Numan b. Sâbit'tir.”, “Ebû Hanîfe, seksen senesinde doğdu ve yüz elli sensinde vefat etti. O, yetmiş yıl yaşadı.”⁴⁵⁵ Ebû

⁴⁵⁰ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 325.

⁴⁵¹ Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbü'l-Hatib ala ma sakahu fî Tercemeti Ebî Hanife*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1981/1401, s. 39.

⁴⁵² Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 330; Zehebî, *Menâkibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Ebu'l-vefâ el-Efgânî, Beyrut 1408, s. 7.

⁴⁵³ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatib*, s. 42.

⁴⁵⁴ Ünal, İ. Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhe.*, DİB Yayınları, Ankara 1994, s. 16.

⁴⁵⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 330.

Hanîfe'nin doğumu ile ilgili olarak seksen, yetmiş, altmış bir tarihleri geçmektedir. Bunların içinde seksen yılı üzerinde adeta bir ittifak vardır. Ancak diğer üç tarihle ilgili olarak da, kaynaklarda geçen rivayetler ve görüşler vardır.

Zehebî (748/1365), imamın Abdümelik b. Mervan'ın hilafeti esnasında Kûfe'de doğduğunu⁴⁵⁶ ifade ederken, Kevserî, Te'nib'inde⁴⁵⁷, çoğunluğun seksen tarihinde karar kıldığını aktarmıştır. İbn Hacer (852/1467) de, Ebû Hanîfe'nin yüz elli senesinde yetmiş yaşında iken vefat ettiğini naklederek, seksen yılında doğduğunu kabul etmiştir.⁴⁵⁸

Tarihte doğduğu yerden başka yerlere de nispet edilen birçok insan vardır. Ebû Hanîfe de, bunlardan birisidir. Genel olarak doğup büyüdüğü yer Kûfe olarak kabul edilse de; Nese, Kabil, Tirmiz, Enbar gibi yerlere de nispet edilir. Bu yerlerle ilgili rivayetler şöyledir.

“Ebû Hanîfe, Kûfe ehliendir, onu Ebû Cafer el-Mansûr Bağdad'a nakletmiş, ölünceye kadar orada ikamet ettirmiştir. Hayzürân mezarlığının doğu tarafına defnedilmiştir. Oradaki kabri meşhurdur, bilinmektedir.”, “Ebû Hanîfe en-Numân b. Sâbit, Hamza ez-Ziyad kabilesinden olup Kûfelidir. O, kumaş satan bir kumaş tüccarı idi.”, “Ebû Hanîfe en-Numan b. Sâbit, Zûta kabilesindedir. Babası Sâbit, müslümandı. Zûta, Teymullah b. Sâlebeoğullarının kölesidir, daha sonra azad edilmiştir. Onun efendisi, Teymullah b. Sâlebedir. Ebû Hanîfe, Amr b. Hureys bölgesinde dükkânı bulunan bir kumaşçıydı.”⁴⁵⁹

Ebû Hanîfe, yaygın kanaate göre Kûfe'de doğup büyümüştür. Ancak kendi ailesinin nereli olduğu hakkında birden fazla rivayet vardır. Bir rivayete göre dedesi Zûta b. Mah, Kabil halkındandır, ya da Enbarlıdır. Zûta, buradan Nese şehrine geçmiş, Sabit burada dünyaya gelmiştir. Başka bir rivayete göre Ebû Hanife'nin dedesi Zûta, Tirmizli olup, babası diğer şehirleri gezmiş, oralarda ikamet edip, daha sonra Kûfe'ye gelmiştir.⁴⁶⁰ Numân da burada dünyaya gelmiştir.⁴⁶¹ Diğer bir rivayete göre, Ebû Hanîfe, İranlıdır. Annesi, Hindistanlıdır.⁴⁶² Zehebî(748/1365), Ebû Hanîfe'nin babasının Kûfe'de vefat ettiğini, kendisinin de burada doğduğunu ifade etmektedir.⁴⁶³

⁴⁵⁶ Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 10

⁴⁵⁷ Kevserî, *Te'nibü'l-Hatîb*, s. 42.

⁴⁵⁸ İbn Kesîr, X, 108.

⁴⁵⁹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 324.

⁴⁶⁰ Heytemî, *el-Hayratü'l-hisan fî menakibi'l-İmami'l-A'zam*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 21.

⁴⁶¹ Halim Sabit Şibay, “Ebû Hanîfe”, *İ.A.*, IV, 20.

⁴⁶² Muhammed Hamîdullah, *İmam Â'zam ve Eseri*, (Çev. Kemal Kuşçu), Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1963, s. 25.

⁴⁶³ Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 7.

Rivayetlere bakıldığında, Ebû Hanîfe'nin Kûfe'de doğduğu kanaatinin genel kabul gördüğü karşımıza çıkmaktadır. Babasının ve dedesinin ise Enbâr'da, Nesa'da, Tirmiz'de veya Kabil'de doğup, daha sonra diğer şehirleri gezip, Kûfe'de ikamet ettikleri görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin nereli olduğu ile ilgili rivayetlere bakarsak, aslında hepsinin kısmen de olsa doğru olduklarını söyleyebiliriz. İsmi geçen yerlerden her biri ile ilgili olarak, Ebû Hanîfe'ye ve onun ailesine isnat edebileceğimiz bir durum söz konusudur. Netice olarak, Ebû Hanîfe'nin ailesinin nesep olarak Farisî olduğu⁴⁶⁴, ancak daha sonra diğer şehirlerde belli bir süre de olsa ikamet edip, sonunda Kûfe'ye yerleştikleri, babasının burada vefat ettiği ve kendisinin de burada doğup büyüdüğü söylenebilir.

Ebû Hanîfe üzerine yapılan tartışmaların en önde gelen konularından birisi, imamın tabiin tabakasından olup olmadığıdır. Bu tartışma muhtemelen Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y açısından Ebû Hanife'nin değeri meselesinden kaynaklanmaktadır. Tahmin edilebilir ki Ebû Hanife'nin tabiînden olmadığı vurgusunu daha çok Ehl-i Hadis mensupları yapmaktadır. Ehl-i Re'y mensupları da doğal olarak savunmaya geçmektedir. Bizim için Ebû Hanife'nin tabiînden olup olmaması tabii ki önemli değildir ama bu tartışmalara değinmekte fayfa vardır. Bir kimsenin tabiinden sayılması için onun bir sahabi ile görüşmesi gerekmektedir. Ebû Hanîfe'nin sahabilerle görüşmesi meselesi, günümüze kadar tartışılacak bir konudur. Hanefi mezhebine mensup olanlar genellikle imamın sahabilerle görüştüğü kanaatindeyken, diğer mezheplerden büyük bir kesim, buna karşı çıkmaktadır. Târîhu Bağdâd'a göre Ebû Hanîfe, Enes b. Malik ile görüşmüştür: "Ebû Hanîfe et-Teymî, Re'y ashabının imamı, Irak ehlinin fakîhi, Enes b. Malik'i gördü".⁴⁶⁵

Bunun yanında Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüştüğü sahabi sayısını dört, Mizzî ise yetmiş dört olarak vermektedir.⁴⁶⁶ Kevserî'nin naklettiğine göre Darekutnî, Ebû Nuaym el-İsfehânî, İbnü'l-Cevzi, Hatîb el-Bağdadî, Sem'âni, Nevevî, İbn Abdilber, İbn Hacer, İbn Sâd⁴⁶⁷ gibi âlimler, Ebû Hanîfe'nin tabiînden olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu âlimler, Ebû Hanîfe'nin rivayetlerde bulunduğu hususunda değil, tabiinden olduğu

⁴⁶⁴ Kevserî, *Te'nibü'l-Hatib*, s. 39.

⁴⁶⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 323-324.

⁴⁶⁶ Ünal, s. 53.

⁴⁶⁷ Kevserî, *Te'nibü'l-Hatib*, s. 33.

hususunda ittifak etmişlerdir. Burada Ebû Hanîfe'nin sahabilerle görüşmesi ile onlardan rivayetlerde bulunması ayrılmıştır.

Sahabîlerin vefat tarihlerine bakıldığında, Ebû Hanîfe'nin o sıralarda çocuk yaşların üzerinde olduğu muhakkaktır. Enes b. Malik başta olmak üzere Kûfe'de; babası ile birlikte hacca gittiğinde Mekke ve Medine'de veya başka bir yerde sahabilerle görüşme ihtimali yaş bakımından mümkündür. Enes b. Malik ve Ebu't-Tufeyl Amr b. Vâsile (h. 102) dışında kalan sahabilerin büyük çoğunluğu, ya Ebû Hanîfe doğmadan, ya da çok küçükken vefat etmişlerdir. Bazı sahabilerin vefat tarihlerinin hangi yıl olduğunda ihtilaf varken, bazıları da ikamet ettikleri yer açısından, Ebû Hanîfe'nin onlarla görüşme ihtimali oldukça zayıftır. Hatîb el-Bağdadî'nin aktarmış olduğu rivayet açısından meseleye bakarsak, Enes b. Malik'in ömrünün son zamanlarında Kûfe'ye geldiği, Ebû Hanîfe'nin de Kûfe'de doğup büyüdüğü için, bu sahabiye görmüş olma ihtimali oldukça yüksektir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin 80⁴⁶⁸ yılında doğduğuna dair ittifak vardır. Enes b. Malik'in vefat tarihinin 91, 92, 93 olduğu yönünde rivayetler varken, bu rivayetler 93 yılında ağırlık kazanmaktadır. Biz bunu 91 olarak alsak bile, Ebû Hanîfe, Enes b. Malik'i gördüğü zaman yaklaşık on yaşında olmaktadır. İmamın sahabilerle görüştüğünde yaşı en az on'dur. Buradan hareketle, Ebû Hanîfe'nin birden fazla sahabiyle karşılaştığı söylenebilir.

Ebû Hanîfe'nin ilmi hayatı küçük yaşlarda başlamıştır. Öncelikle Kur'an'ı hıfzetmiş, daha sonra Kıraat ilmini, kıraat-ı seb'a âlimlerinden olan Asım b. Behdele'den öğrenmiştir.⁴⁶⁹ Kıraat ilminin yanında sarf, nahiv, şiir, edebiyat, felsefe gibi ilimleri de öğrenmiştir. Kûfe, Basra ve Bağdat'ın ileri gelen üstadlarından hadis dinlemiştir.⁴⁷⁰

Ebû Hanîfe pek çok kimseden ilim almış olmakla beraber, onun en uzun süre hocalığını Hammad b. Ebî Süleyman(120/742) yapmıştır. Kendi ifadesine göre, hocası ölene kadar on sekiz yıl onun ders halkasına devam etmiştir.⁴⁷¹ Hammad b. Ebî Süleyman'ın yüz yirmi senesinde vefatından sonra, onun yerine geçmiştir.⁴⁷² Ebû Hanîfe'nin ilim kaynağı aslında önde gelen sahabilere dayanmaktadır. Bu durumu kendisi şöyle anlatıyor: “Emirülmü'minin Ebû Ca'fer'in huzuruna girdim. Bana ilmi nereden aldığımı sordu. Ben Hammad'dan, o İbrahim'den, o da Ömer b. el-Hattab, Ali

⁴⁶⁸ Kevserî, *Te'nibü'l-Hatîb*, s. 42.

⁴⁶⁹ Mustafa Uzunpostalcı, “*Ebû Hanîfe*”, *DİA*, X, 131.

⁴⁷⁰ Mevdûdî, II, 302.

⁴⁷¹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 333.

⁴⁷² Şibay, IV, 21.

b. Ebi Talib, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'tan aldı, dedim. Bunun üzerine Ebû Cafer: 'çok güzel, çok güzel, kendini iyi kimselerle tevsik ettin ey Ebû Hanîfe dedi.'⁴⁷³ İlmi yönleri diğer sahabîlere nazaran oldukça üstün olan bu sahabîlerden bazıları Ebû Hanîfe'nin yaşadığı muhitte hayatlarının önemli bir kısmını geçirmiş kimselerdir. Bu sahabilerin yanında Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında, Mesruk b. el-Ecda(63/685), Alkame b. Kays(62/684) ve Şureyh(80/702)'ten ilim alan Şa'bî ve İbrahim en-Nehâî (96/718) de vardır. Bunlardan da Hammad b. Ebî Süleyman vasıtasıyla Ebû Hanîfe ilim almıştır.⁴⁷⁴

Ebû Hanîfe hocası Hammad b. Ebî Süleyman'ın vefatından sonra otuz yıl onun makamında oturmuştur. Bu süre içinde Hanefî mezhebinin temelini oluşturan çalışmaları yapmıştır. Otuz yıl boyunca yaklaşık atmış bin kadar fikhî soruyu cevaplandırmıştır.⁴⁷⁵ Harezmî'ye göre, Ebû Hanîfe'nin kendi istinbatı seksen üç bindir. Onlardan, otuz sekiz bin'i ibadet, kalanı muamelat şeklindedir.⁴⁷⁶

Ebû Hanîfe, ticaretle uğraşan varlıklı bir ailenin çocuğudur. İlim öğrenmeye başlamadan önce Amr b. Hureys bölgesinde kumaş dükkânlarının bulunduğu ifade edilmektedir.⁴⁷⁷ İlim hayatına atılınca, ticaret işini ortakları aracılığıyla sürdürmüştür. Hayatı maddi sıkıntıdan uzak olarak geçmiştir.⁴⁷⁸ Ebû Hanîfe'nin ticaret yaptığı dükkân sadece bir alış-veriş yeri olarak görülmemektedir. Bu dükkân aynı zamanda insanların paralarını güvenip bırakabilecekleri bir yerdir. Ebû Hanîfe vefat ettiğinde buradaki paraların yekûnu elli milyon dirheme ulaşmıştır.⁴⁷⁹

Ebû Hanîfe sadece şahsiyetiyle, bilgisiyle ve ticaretiyle temayüz eden bir kişi değildir. O aynı zamanda verasıyla, cömertliğiyle akli melekelerinin güçlülüğüyle ön plana çıkan bir zattır. Muhammed b. Abdilllah el-Ensarî "Ebû Hanîfe; yaptıklarıyla, yürüyüşüyle, girişiyile, çıkışıyla bulunduğu yerde temayüz eden bir şahsiyettir."⁴⁸⁰ demiştir. İmkânı olmayan talebelerine yardımda bulunması,⁴⁸¹ dükkâna gelen müşterilerden parası az olanlardan az alması, onun cömertliğinin bir yansımasıdır. Ehl-i

⁴⁷³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 334.

⁴⁷⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 68.

⁴⁷⁵ Mevdûdî, II, 302.

⁴⁷⁶ Muhammed Hamîdullah, *İslam Hukuku Etütleri*, (Çev. Kemal Kuşçu), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 192.

⁴⁷⁷ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 325.

⁴⁷⁸ Uzunpostalcı, X, 131.

⁴⁷⁹ Mevdûdî, II, 303.

⁴⁸⁰ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 26.

⁴⁸¹ Uzunpostalcı, X, 131.

Hadis'ten sayılan Abdullah b. Mübârek(ö. 181/797)'in Ebû Hanîfe hakkındaki şu sözü oldukça dikkat çekicidir: “Kendisine, dünya ve zenginlikleri takdim edildiği halde reddeden, kırbaçlandığı halde sabreden ve insanların peşinden koştuğu makam ve şöhreti kesinlikle kabul etmeyen biri hakkında ne diyebilirsiniz ki?”⁴⁸²

Ebû Hanîfe'nin yaşamı boyunca genelde yönetimlerle ilişkileri iyi gitmemiştir. Bu durum, hem Emevîler, hem de Abbâsîler zamanında aynı şekilde olmuştur. Ömrünün elli iki yılı Emevîler, on sekiz yılı Abbâsîler döneminde geçen⁴⁸³ Ebû Hanîfe, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan'dan başlayarak son halife II. Mervan zamanına kadar geçen olaylara, iktidarın Emevîlerden Abbâsîlere geçişine ve Abbâsî halifelerinden Ebu'l-Abbas es-Sefah ile Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında gelişen olaylara şahit olmuştur.⁴⁸⁴ Hatta kendisi bu olayların bazen muhatabı olmuş, eziyetler çekmiştir. İşte bu yaşananları ifade eden rivayetlerden bazıları şunlardır.

“İbn Hübeyre Ebû Hanîfe'ye Kûfe kadılığını teklif etti, o da bunu reddetti. Ebû Hanîfe'ye bu teklifi reddettiği sürece, her gün on kırbaç olmak üzere ona toplam yüz on kırbaç vuruldu.”⁴⁸⁵

“Rebî b. Asım anlatıyor: Beni, İbn Hübeyre, Ebû Hanîfe'ye gönderdi. Ben onu getirdim. İbn Hübeyre, Ebû Hanîfe'den beytü'l-mal'in başına geçmesini istedi. O da bunu reddetti. İbn Hübeyre, bunun üzerine ona kırbaç vurdu.”⁴⁸⁶

Ebû Hanîfe'nin hayatında sadece İbn Hübeyre ile yaşadığı sıkıntılar yoktur. Aynı zamanda Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr ile de benzer sıkıntılar yaşamıştır. Ebû Hanîfe, Halife Mansur'un kendisine teklif ettiği görevleri kabul etmediği gibi Halife'nin yanlış uygulamalarını meşrulaştıracak fetvalar da vermemiştir. Halife Mansur'un yanlış işlerine meşruiyet sağlamak için alimlerden destek beklediği durumlarda Ebû Hanife kendisini kullandırmayarak alimlik onurunu korumuştur. Mesela: Halife Mansur zamanında hicri 148 yılında Musul halkı ayaklanır. Hâlbuki bundan önce Halife'yle ona karşı çıkmayacaklarına dair anlaşma yapmışlardır. Bu durum üzerine halife Musul halkını cezalandırmak için bir ordu hazırlığı içerisine girer. Ebû Hanîfe'nin, İbn Ebû Leylâ'nın ve İbn Şübrüme'nin hazır bulunduğu bir mecliste halife "Musul halkı bana karşı çıkmayacakları konusunda söz verdiler oysa şimdi

⁴⁸² Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebû Hanife*, s. 115.

⁴⁸³ Uzunpostalcı, X, 132.

⁴⁸⁴ Uzunpostalcı, X, 132,133.

⁴⁸⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 326.

⁴⁸⁶ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 327.

sözlerinde durmadılar onların kanı ve malı helaldir" der. Ebû Hanîfe bir şey demez ve susar. İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leylâ ise "onlar senin reayandır. Eğer affedersen bunlar zaten senindir. Eğer cezalandırırsan bunu onlar zaten hak etmişlerdir" derler. Halife her ikisinin görüşünü dinledikten sonra "Senin görüşün nedir? Sustun ya şeyh" diye Ebû Hanîfe'den görüşünün ne olduğunu sorar. Ebû Hanîfe "Musul halkı sahip olmadıkları bir şeyi sana vermişler (yani sana bu konuda mubahlık tanımışlar). Oysa düşünün bir kere sizin nikâhınız altında olmayan ve cariye de olmayan bir kadın size kendisini teslim etse, sizin onunla ilişkiye girmeniz caiz olur mu? diyerek bir kıyas yapar. Halife bu soruya 'hayır'diye cevap verir. Bunun üzerine Halife, Musul halkını katletmeyi göze alamaz.⁴⁸⁷

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı siyasî sıkıntıların değişik sebepleri vardır. Bunlardan biri, yöneticilerin kendisini beytülmal ve kadılık gibi kamu kuruluşlarının başına atama isteklerini reddetmesidir. Çünkü devlet işine giren bir âlim, halifenin isteği doğrultusunda hareket etmek zorunda kalacak, bu da kadı olarak kendisine büyük bir sorumluluk getirecektir. Ayrıca kendisine görev teklif eden iktidarları herhalde pek meşru görmemektedir. Yöneticiler isteklerinin reddedilmesi üzerine Ebû Hanîfe'ye hapis, kırbaçla işkence gibi cezalar vermişlerdir. Bazı rivayetlerde bu işkenceler esnasında öldüğü⁴⁸⁸ belirtilmektedir. Ebû Hanîfe'nin yönetimle çatışmasının diğer bir sebebi, Ehl-i beyt sevgisidir. Çeşitli ayaklanmalar sonucunda, Emevîlerin Ehl-i beyt'e karşı tutumunu sertleştirmesi, Ebû Hanîfe'nin onlara cephe almasına sebep olmuştur. Aynı durum, Abbâsî yönetimi ile de söz konusudur. İlk zamanlar aralarında mutedil bir ilişki varken, yönetimin Ehl-i beyt üzerindeki baskıyı artırması üzerine bu ilişki bozulmuştur. Ehl-i beytten olan kişilerin çıkarmış olduğu ayaklanmalardan bazılarının hem maddi, hem de fetvalarla destek vermiştir.⁴⁸⁹ Ancak bu ayaklanmaların hiçbirisi başarılı olamamıştır. Ebû Hanîfe'nin ayaklanmalara desteği, kendisi ile yönetimin arasının daha da açılmasına sebep olmuştur.

İslam tarihinin bazı zamanlarında mihne dönemleri⁴⁹⁰ yaşanmıştır. Mihneler genel olduğu gibi, kişi bazında da olmuştur. Ebû Hanîfe de kişi bazında mihne yaşayanlardandır. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı sıkıntıların en büyüğü yönetimle ilgili

⁴⁸⁷ İbnü'l-Esîr, V, 471.

⁴⁸⁸ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 326-27.

⁴⁸⁹ Uzunpostalcı, X, 132-133.

⁴⁹⁰ Bkz. M. Emin Özaşar, *İdeolojik Hadisciliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 59.

olanıdır. Kadılık, beytü'l-mal'den sorumlu görevli gibi teklif edilen kamu görevlerini reddetmesi neticesinde kendisine işkence yapıldığı, hatta bu işkenceler esnasında öldüğü ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden bazılarını aktaralım:

“Emîrû'l-mü'minîn Ebû Cafer, Ebû Hanîfe'ye gitti. Ondan kadılığı üstlenmesini istedi. Fakat Ebû Hanîfe bunu reddetti. Ebû Cafer bunun üzerine "yapacaksın" diye yemin etti. Ebû Hanîfe de "yapmayacağım" diye yemin etti. Bu bir defa daha böyle oldu. Rebî b. Yunus, Ebû Hanîfe'ye, görmüyor musun, emîrû'l-mü'minîn yemin ediyor, dedi. Ebû Hanîfe, emîrû'l-mü'minîn yemin kefarecini yerine getirme hususunda benden daha güçlüdür, dedi. Ebû Cafer el-Mansûr bunun üzerine Ebû Hanîfe'yi hapse attırdı.”⁴⁹¹

Rebî b. Yunus anlattı: “Emîrû'l-mü'minîn Mansur'un Ebû Hanîfe'yi kadılığa getirme mücadelesini gördüm. Mansur: ‘Allah'tan kork ve emaneti Allah'tan korktuğundan dolayı gözet.’ dedi. Ebû Hanîfe: ‘Vallahi ben senin normal halinden emin değilim kızgın halinden nasıl emin olabilirim. Hâkimin hükmü, senin aleyhinde olursa, beni Fırat'ta boğmakla tehdit edersin veya boğmaktan başka seçeneği olmayan bir hüküm getirirsin. Senden korkan kimse, sana hürmet göstermeye muhtaçtır. Ben bunu doğru bulmuyorum.’ dedi. Mansur: ‘Sen yalan söyledin.’ dedi. Ebû Hanîfe: ‘Sen benim için kendi aleyhinde karar verdin. Benim yalancı olduğum halde senin emanetini kadı olarak üstlenmem nasıl olabilir ki.’ dedi.”⁴⁹²

Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, Ebû Hanîfe'nin İslami ilimlerdeki yetkinliğini duyduktan sonra, kendisini kadılık görevine getirmek istemiştir. Bunu ilk başta valisi aracılığıyla, daha sonra da bizzat kendisi teklif etmiştir. Ancak Ebû Hanîfe önce kadılık, daha sonra da beytülmal'den sorumlu kişi olmayı reddetti. Ebû Hanîfe'nin bu görevleri reddetmesi üzerine, kendisine kırbaçla işkenceye başlandı. Halife Mansur, kadılık teklifini daha önce birçok kimselere yapmış, ancak teklifi kabul etmeyenlere Ebû Hanîfe'ye yaptıklarını yapmamıştı. Burada Ebû Hanîfe'ye karşı farklı bir uygulama vardı. Çünkü yanında bulunanlar Halife'ye, Ebû Hanîfe'nin Abbasi saltanatını kabul etmediğini, Hz Ali soyuna yardımlarda bulunduğunu, onları desteklediğini, söylüyorlardı. Onun için Halife, Ebû Hanîfe'ye daha dikkatli davranıyordu. Ebû Hanîfe'nin görevi kabul etmemesi, halife taraftarlarına göre, onun yönetim karşıtı kabul

⁴⁹¹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 327, 328.

⁴⁹² Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 328, 329.

edilmesi anlamına geliyordu. Ebû Hanîfe Bağdat'a götürülmüş ve hapse atılmıştı, Her gün kırbaça işkence yapılıyor ve yapılanlar aynı gün halka anlatılıyordu. Hapishanedeki işkenceler günlerce devam etmiştir. Ebû Hanîfe'nin hapishanede öldüğü kabul edilmekle birlikte⁴⁹³ işkence sonrası zehirlenerek öldüğü ile ilgili de iddialar bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe yetmiş yıllık hayatı çerçevesinde geriye birçok eser bırakmıştır. Onun, günümüze gelebilmiş eserleri fazla değildir. Üstelik bunların bir kısmının ona ait olduğu ihtilaflıdır. Bununla beraber talebeleri Ebû Yusuf ve bilhassa İmam Muhammed'in telif ettiği eserler, onun fıkhnı ve çeşitli konulardaki görüşlerini zamanımıza kadar ulaştırmıştır. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde imla usulü yaygın olduğu için hocalar genellikle yazmazlar, talebelerine yazdırırlardı.⁴⁹⁴ Başlıca eserleri şunlardır.

- 1-) el-Fıkhu'l-Ekber
- 2-) el-Fıkhu'l-Ebsat
- 3-) el-Âlim ve'l-Müteallim
- 4-) Risale ila Osman el-Betti
- 5-) Osman el-Betti'ye diğer bir risalesi
- 6-) el-Vasıyye
- 7-) el-Vasıyye(oğlu Hammad'a)
- 8-) el-Vasıyye(öğrencisi Yusuf b. Halid es-Semti'ye)
- 9-) el-Vasıyye(öğrencisi Kadı Ebû Yusuf'a)
- 10-) Müsnedü Ebî Hanîfe(Ebû Yusuf'un rivayetiyle).⁴⁹⁵

Hayatını ilme, ilim taliplerine ve insanların meselelerinin çözümüne adayan Ebû Hanîfe'nin 150/767 yılında vefat ettiği hususunda kaynaklar ittifak etmişlerdir.⁴⁹⁶ Ölümünün hangi sebeple olduğu ile ilgili birçok rivayet vardır. Bu rivayetlerde; hapiste, kırbaç altında⁴⁹⁷, aç ve susuz bırakılarak, hapisten çıkıp evinde⁴⁹⁸ ve zehir içirtilerek

⁴⁹³ Zehebî, *Menâkibü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 30.

⁴⁹⁴ Şibay, IV, 26.

⁴⁹⁵ Ünal, s. 24.

⁴⁹⁶ İbn Sa'd, VI, 368, 369; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 330; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, VI, 403.

⁴⁹⁷ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 326, 327, 328.

⁴⁹⁸ Ünal, s. 25.

öldürüldüğü aktarılmaktadır. Hatîb el-Bağdadî (463/1070), “Sahih olan görüşe göre, Ebû Hanîfe hapiste ölmüştür”⁴⁹⁹ der.

Rivayetlere bakıldığında, Ebû Hanîfe'nin vefat ettiğinde yaşının yetmiş olduğu geçmektedir. Vefat tarihi ile ilgili olarak da doğum tarihinde olduğu gibi bazı farklı rivayetler⁵⁰⁰ olmakla birlikte ittifak edilen tarih 150/767 senesidir. İttifak edilen noktayı, yani 150 senesini dikkate alsak, İmamın yetmiş sene yaşadığı rivayetiyle, onun doğum tarihinin 80 yılı olduğunu anlarız.

Ebû Hanîfe'nin cenaze namazını Bağdat kadısı Hasan b. Umre kıldırmıştır. Cenaze yakanırken, Bağdat halkının büyük çoğunluğu orada bulunmuştur. Cenazesine rivayetlere göre elli bin kişi katılmıştır. Cenaze namazı altı kere kılınmış, cenaze ancak ikindiden sonra defnedilebilmiştir.⁵⁰¹

Kendisinin, reddettiği ve bu yüzden de baskılara maruz kaldığı kadılık makamına, daha sonraları ne gariptir ki, başta Ebû Yusuf olmak üzere onun talebeleri uzun süre oturacaktır.⁵⁰²

2.3.3. Ebû Yûsuf (182/798)

Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim b. Habîb b. Huneys b. Sa'd b. Habte el-Ensârî el-Kûfî el-Bağdadî, 113/731 senesinde Kûfe'de doğmuştur. Sahabe nesline dayanan yoksul bir aile içinde dünyaya gelen Ebû Yûsuf, Yûsuf isimli bir oğlu olduğu için bu isimle künyelenmiştir. Ebû Yûsuf, Emevîler devrinin sona ermesine yakın bir dönemde dünyaya gelmiş, siyasal atmosferin gergin olduğu, sahabe neslinin sona erdiği, siyasal iktidar ve makam hırsıyla uydurma rivayetlerin çoğaldığı ancak, bütün bu olumsuz şartlar karşısında İslâmî dinamizmi muhafaza eden büyük müçtehitlerin bulunduğu bir ortamda yetişmiştir. O dönemde İslam Hukuku, *amelî* karakterinden uzaklaşarak *nazarî* bir statüye bürünmekteydi. Çok kültürlü bir hayata geçiliyordu. Çünkü İslam topraklarının sınırlarının genişlemesiyle birlikte, Arap ırkından olmayan Müslüman halk, sosyal yapı içerisinde ayrı bir çeşitlilik oluşturuyordu. Ayrıca, bu dönemde siyasî

⁴⁹⁹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 328.

⁵⁰⁰ Mizzî, XXIX,444.

⁵⁰¹ İbn Sa'd, VI, 368,369; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VI, 403.

⁵⁰² Ebû Hanîfe'nin Emevî ve Abbasî iktidarlarıyla ilişkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Cem Zorlu, *Âlim ve Muhalif (İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Siyasî Otorite Karşısındaki Tutumu)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

ve fikrî akımlar, nerdeyse itikadî boyut kazanacak kadar gelişme gösteriyor, Mu'tezilî vs. akımlar toplumda yer edinmeye başlıyordu.⁵⁰³

Abbâsîlerin ilk devrinden itibaren fıkıh başta olmak üzere hadis, kelam, tefsir, meğazi, ensab ilmi alanında büyük bir atılım başladı. İslam hukukunun usûl ve furûna dair eğitim kurumları, medreseler ve ders halkaları yaygınlaştı. Bu ders halkalarını yürüten âlimler, kendi usûl, içtihat, mantık ve metodlarını talebelerine anlatıyor, onlar da hocalarından aldıkları bu düşünce sistemine kendi yeteneklerini de katarak tahsil hayatlarına devam ediyorlardı. Bazen hocalar arası görüş farklılıkları tartışılıyor, deliller ortaya konarak Kur'an ve Hadisler ışığında çözüm yolları bulunuyordu. Ortaya çıkan her meseleye bir çözüm üreten kazuistik mantık, sahâbe ve yaşayan sünnetin tanıklarına başvurarak ileri boyutlara ulaşıyordu. Medîne, yasayan sünnetin örnek şehri iken, Kûfe, bu örnek şehirden gelen haberleri düşünce ve mantık süzgecinden geçirerek tenakuzların giderildiği bir kent halinde tezahür ediyordu.

İşte Ebû Yûsuf bu süreçte önemli hukukçulardan biri olmaya adaydı. Ebû Yûsuf'un hukuk tahsil ettiği zaman dilimi, Emevîlerin son dönemi ile Abbâsîlerin kuruluş yılları kabul edildiğinde zikredilen hukuk anlayışlarının mevcut atmosferi içinde gelişen İslam Hukukunun tedvin ve tesisinin büyük ölçüde ikmal edildiği dönem olarak değerlendirilebilir. İslam Hukukunun çeşitli dallarında eserlerin verilmeye başlandığı, İslamî disiplinlerin temel literatürünün ortaya çıktığı, aynı zamanda hadislerin de yine büyük ölçüde tedvin edildiği bu dönemde, Ebû Yûsuf'un içtihad ve hukuk anlayışı gelişecektir.

Ebû Yûsuf, tahsil hayatının başında Hadis ilmüne yöneldi. Ebû İshâk Şeybânî, Süleyman et-Temîmî, Yahya b. Said el-A'meş el-Ensârî, Hişâm b. Urve, Atâ b. es-Sâib, Muhammed b. İshâk b. Yesâr ve Leys b. Sa'd gibi devrinin muhaddislerinin derslerine devam etti.⁵⁰⁴ Hukuk alanında ilk hocası Kûfe'nin ileri gelen fakîhlerinden Kadı Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebû Leylâ idi. Ebû Yûsuf, İbn Ebû Leylâ'dan dokuz yıl ilim tahsil ettikten sonra bu hocasından ayrıldı ve Ebû Hanîfe'nin fıkıh halkasına geçti.⁵⁰⁵

Ebû Yûsuf'un İbn Ebû Leylâ'nın ders halkasını bırakıp da Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmasının nedeni olarak kaynaklarda çeşitli sebepler zikredilmiştir.

⁵⁰³ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 41.

⁵⁰⁴ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 242.

⁵⁰⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 245.

Bunlardan birine göre Ebû Yûsuf, İbn Ebû Leylâ'nın kadılık görevini almasını hoş karşılamamış ve bu yüzden onun ders halkasından ayrılmıştır. Bir başka neden olarak da Ebû Yûsuf'un dağıtılan bir eşyanın alınmasını caiz görmüş olmasından dolayı İbn Ebû Leylâ'nın şiddetli uyarısına muhatap olması gösterilmektedir. Meselenin hükmünü, Ebû Hanîfe'ye sorduğunda Ebû Hanîfe gayet yumuşak bir üslupla ve naslara dayalı gerekçelerle caiz olduğunu söylemiş, aynı şeyleri düşünmüş olması Ebû Yûsuf'un hoşuna gitmiş, bundan ötürü ders halkasını değiştirmiştir. Bir başka neden olarak da Ebû Yûsuf'un İmam Züfer'le yaptığı görüşmelerde onunla ve üstadı ile pek çok konuda mufâvık kalmasından ötürü ders halkasını değiştirdiği söylenmiştir. Bir başka rivayette ise İbn Ebû Leylâ'nın kızının düğününde içtiği nebîzle alakalı olarak Ebû Yûsuf ile aralarında çıkan ihtilaf Ebû Yûsuf'un onun ders halkasından kopma nedeni olarak gösterilmiştir. Başka bir neden olarak da İbn Ebû Leylâ'nın bir takım fikhî meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini alması için Ebû Yûsuf'u Ebû Hanîfe'ye yolladığı, bu gidiş gelişlerden sonra Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldığı zikredilmiştir.⁵⁰⁶ Bunların hepsi ya da biri onun ders halkasını değiştirmesinin nedeni olabilir. Veya burada zikredilmeyen başka nedenler de olabilir. Ama kesin olan bazı şeyler var ki bunlardan birisi, Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmasında en önemli etken, onun görüşleri ile kendi görüşlerinin uyumluluğu ve Ebû Hanîfe'nin ders halkasının daha oturmuş olmasıdır. İkincisi ise, Ebû Yûsuf'un ders halkasını terk ettiği İbn Ebû Leylâ'nın bundan dolayı ona kızmamış, ona kırılmamış olmasıdır. Zira İbn Ebû Leylâ, Ebû Yûsuf'un bu tercihi üzerine Ebû Hanîfe'yi övücü sözler söyleyerek Ebû Hanîfe'nin derslerine devam konusunda onu teşvik etmiştir.⁵⁰⁷ Üçüncüsü ise, Ebû Yûsuf ders halkasını değiştirmekle İbn Ebû Leylâ'dan tamamen kopmamış onunla teşrik-i mesaisini sürdürmüştür. Hatta İbn Ebû Leylâ'nın Hanefîlerle olan bağlantısında kilit noktayı Ebû Yûsuf oluşturmaktadır. Zira Ebû Yûsuf uzun süre onun talebeliğini yapmış ayrıca tasnif ettiği *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ* isimli eserle İbn Ebû Leylâ'nın görüşlerinin unutulmamasını sağlamıştır. Ayrıca bu eserle iki hocasının yorum farklılıklarını başta Hanefî ekolü mensupları olmak üzere birçok kişiye öğretmiştir.

Hocası Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Hanefî fıkh okulunun ikinci üstadı konumunda olan Ebû Yûsuf, ilmî dirâyeti sayesinde ilim erbabının katıldığı ve ders

⁵⁰⁶ Ebû Yûsuf, Yakub, *İhtilâfu Ebi Hanîfe ve ibni Ebû Leylâ*, Matbaatü'l Vefa, Kahire 1938, s. 4, 5.

⁵⁰⁷ Mekkî, s. 289.

aldığı cazib bir ilim meclisi oluşturmuştur. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. el-Hasen es-Şeybanî, Yahya b. Maîn, Bişr b. Velid el-Kindî, Bişr b. Gıyas, Esed b. Furat gibi değişik kesimlerden şahıslara hocalık yapmıştır.⁵⁰⁸

Re'y ekolüne mensup fakihler içinde hadise en çok bağlı olan imamın Ebû Yûsuf olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰⁹ Ayrıca Harun er-Reşid ile birlikte seyahat etmesi, bu seyahatleri esnasında Medine'ye uğrayarak Mâlik b. Enes ile görüşmesi, ondan hadis alıp bazı fikhî konuları kendisiyle tartışması da Ebû Yûsuf'un bir kısım görüşlerini değiştirmesinde etkili olmuştur.⁵¹⁰

Ebû Yûsuf, Abbâsî Halifesi Mehdî zamanında ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşmişti. Burada bir vesileyle halife Mehdî ile tanıştı ve bazı kaynaklarda kaydedildiğine göre 166/782 yılında kadılık görevine getirildi. Daha sonra Cürcan'a vali tayin edilen veliaht Musa el-Hâdi ile oraya giden Ebû Yûsuf'un yerine oğlu Yûsuf kadı olarak tayin edilmiş, bu süre içinde aralarında birçok kazâi yazışmalar olmuştur. Mehdî'nin vefatı üzerine halife olarak Bağdat'a gelen Hâdi ile birlikte Ebû Yûsuf da Bağdat'a döndü ve kadılık görevine devam etti. Halife Harun Reşid de onu görevinde bırakmış ve ilk defa onun zamanında '*kâdilkudât*'lık kurumu oluşturularak yargılama hukukunda ve uygulamada birliğin sağlanması yönünde önemli bir adım atılmış, Ebû Yûsuf da İslâm yargı tarihinin ilk kâdilkudâtı unvanını almıştır. Hatta Abbâsî hilafetine bağlı bütün bölgelerdeki kadıları tayin ve azletme yetkisine sahip olduğu için *kâdî kudâtî'd-dünya* diye anılmıştır. Makrîzî'nin ifadesine göre Ebû Yûsuf'un bu makama gelmesinden sonra Irak, Horasan, Şam ve Mısır bölgelerinde onun onayı olmaksızın kadı tayin edilmemiştir. Hayatının sonuna kadar bu görevde kalan Ebû Yûsuf, yakın arkadaşı Bişr b. Velid el-Kindî'nin kaydettiğine göre 5 Rebülevvel 182/26 Nisan 798 tarihinde, 69 yaşında Bağdat'ta vefat etti.⁵¹¹

“Hukuk kurumlarının ve uygulamalarının oluşması Abbasilerin hükümdarlığı altında gelişmiş ve bu, şeriatın bir hukuk külliyatı olarak gelişimi ile birleşmiştir. Abbasiler dindarlık, yönetimlerinin dürüstlüğü ve Kitab'a ve Peygamber'in sünnetine sadakatleri noktasında büyük bir propaganda yapmışlardır. Bu kamusal dindarlığın bir parçasını, fukahanın himaye edilmesi, ilerletilmesi ve önde gelen hukukçuların yargı

⁵⁰⁸ Öğüt, X, 262.

⁵⁰⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 293.

⁵¹⁰ Öğüt, X, 263.

⁵¹¹ Öğüt, X, 261.

görevine atanması oluşturmaktaydı. Daha sonrasında hakimler doğrudan halife tarafından atandılar. El-Mansur 770 yılında Şam kadısını atayarak, kadıları doğrudan atayan ilk halife oldu. Harun'un idaresindeyken Kadı'l Kudat dairesinde gerçek bir hukuki bürokrasi ve hiyerarşi kurumsallaştı. Abbasiler döneminde Fars imparatorluk uygulama yöntemlerinin benimsenip uyarlanmasıyla devlet bürokrasi aygıtı büyük ölçüde genişledi. Hukuki kurumlar bu genişleyen bürokrasinin bir parçasıydı ve Kadı'l Kudat dairesi de bu bürokrasinin başı ve aynı zamanda bir saray memuriyetiydi. Harun'un idaresindeki ilk görevli kişi, onun himayesinde bulunan danışmanı ve bu halife için tavsiye ve rehber olarak telif edilen Kitabu'l-Harac'ın yazarı Ebu Yusuf'tur."⁵¹²

“Harun Reşid, Baş Kadı Ebu Yusuf'tan bir vergi kitabı yazmasını istedi... Onun yazdığı vergi kitabı(Kitabu'l-Harac), devlet yönetimi hakkında bir Fakih tarafından yazılmış olan ilk eserdir. Ebu Yusuf'un görevi toprak vergisi toplama ve dağıtma yöntemlerini Şeriata uygunluğu bakımından açıklamaktı. Kitabında çeşitli ekonomik ve askeri konularla, Korunan Halklara(Zimmîlere) nasıl davranılacağı gibi toplumsal konuları ele aldı. Vergilendirme, etik ve devletin fonksiyonları bağlamında ele alınmıştır. Bir fakihden bekleneceği gibi, Ebu Yusuf herkes için eşit adalet kavramını vurguladı.”⁵¹³

Ebû Yûsuf'un bazı fetvaları onun Abbâsî iktidarının etkisinde kalabildiğini göstermektedir. Basit bir örnek olarak şu mesele aktarılabilir: “Sabah namazında ezan ile ikâmet arasında, o an gaflet ve uyku vakti olduğundan son bir uyarı olması için ikişer defa hayyealeteyn söylemek veya örf haline gelmiş ‘namaz başladı’ vb. başka nidaları seslendirmek ‘tesvîb’ terimiyle ifade edilmektedir... Kadı Ebu Yusuf, halife ile başka devlet görevlileri için de ‘Allah'ın selamı rahmet ve bereketi sana olsun ey emir! Haydi namaza, haydi kurtuluşa’ tarzında kişiye özel tesvîb uygulamasını caiz görmüştür. İmam Muhammed ise özel olarak kişiler için böyle bir tesvîb uygulamasını mekruh saymıştır. Ebu Yusuf'un bu icthadı, onun kadılık görevleriyle de irtibatlıdır. Zira kâdilkudât yani baş yargıç olması hasebiyle devlet erkânı ile yakın diyalog içinde olması, herhalde onu bu şekilde bir icthadda bulunmaya sevketmiş olmalıdır. Oysa Hz. Ali ve İbn Ömer sabah namazı dışında diğer namazlardaki her türlü tesvîb uygulamasını

⁵¹² Zubaida, s. 69.

⁵¹³ Black, s. 53.

bid'at olarak nitelemektedirler. Çünkü sabah namazı dışında hiçbir namazda tesvîb yapılmayacağına dair sahih ve sarîh hadisler vardır.”⁵¹⁴

“Ebu Yusuf, Halifeye büyük bir saygıyla hitap ediyordu ama onun görevlerinin ciddiyetini ve Allah’a hesap verme durumunda olduğunu da vurguluyordu... Ebu Yusuf siyasal ekonomiye ve bunun devlet yönetimiyle ilişkisine değinen ilk kişiydi. ‘Vergide adalet refahı arttırır; genel olarak ekonomik refah da iyi bir yönetime bağlıdır.’ düşüncesindeydi. Çünkü eğer vergi oranları adaletsiz olursa, toprak kullanılamaz hale gelir. Adil vergiler ve Şer’î cezaların adil biçimde uygulanması genel refahı, dolayısıyla da devletin gelirlerini arttırır... Ebu Yusuf’ta siyasal ekonomiye bütüncül bir yaklaşım görülmektedir.”⁵¹⁵

Kaynaklar, Ebû Yûsuf’un eserlerini iki kısma ayırırlar. Bunlardan birincisini Ebû Yûsuf tarafından yazılan ve günümüze kadar ulaşan eserleri, ikincisini ise Ebû Yûsuf’un yazdığı rivayet edilen, fakat günümüze ulaşamayan eserler oluşturur.

Günümüze ulaşan eserleri:

1. Kitâbu’l-Harâc
2. Kitâbu İhtilâfi Ebî Hanîfe ve İbni Ebû Leylâ
3. Kitâbu’r-Redd alâ Siyeri’l-Evzâi
4. Kitâbu’l-Âsâr
5. Vasıyyetu Ebî Yûsuf li-Harun Reşîd
6. Kitâb fî Edebi’l-Kâdî

Günümüze ulaşamayan eserleri:

1. Kitâb fî Usûli’l-Fıkh
2. Kitâbu’l-Mebsût
3. Kitâbu’l-Cevâmi’
4. Kitâbu’r-Redd alâ Mâlik b. Enes
5. Kitâbu İhtilâfi’l-Emsâr
6. Kitâbu’l-Emâlî
7. Kitâbu’n-Nevâdir
8. Kitâbu’l-Mehâric fi’l-Hıyel
9. Müsnedu’l-İmâm Ebî Yûsuf

⁵¹⁴ Yaman, s. 94-95.

⁵¹⁵ Black, s. 53.

2.3.4. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî 132/749'da Irak'ın Vâsıt şehrinde doğdu. 189/805'de Rey'de vefat etti. Babasının adı Hasan, dedesinin adı Ferkad'dır; "Ebû Abdillah" ise onun künyesidir.⁵¹⁶ Kevserî, dedesinin isminin Ferkad değil de Vâkid olduğunu ileri süren rivâyetlerin isabetli olmadığını söyler.⁵¹⁷ Şeybân kabilesine nisbeti konusunda kaynaklar sarîh olmakla birlikte bu nisbetin sebebi tartışmalıdır. İmam Muhammed'in neseb itibariyle bizzat Şeybân kabilesinden geldiğini kabul edenler varsa da⁵¹⁸ çoğu kaynaklarda onun Şeybân kabilesiyle ilgisinin neseb itibariyle değil, *velâ* yoluyla olduğu kaydedilir.⁵¹⁹ "Velâ" kelimesinin "azatlı köle" manasını tazammun ettiğine bakarak İmam Muhammed'in *Benî Şeybân*'ın azatlısı olduğunu söyleyenler de vardır.⁵²⁰

Tarihçilerin büyük bir kısmına göre Şeybânî aslen Şam'ın Guta bölgesinde bulunan Harestâ köyündendir.⁵²¹ İbn Sa'd gibi bazı tarihçiler İmam Muhammed'in Cezîre asıllı olduğunu, babasının Şam ordusunda bir asker olarak görev aldığını, Emevîlerin iktidarı Abbâsîlere terk ettiği tarihe tesadüf eden 132/749 yılında Vâsıt'a geldiğini, Şeybânî'nin o sene burada doğduğunu, bilâhère Kûfe'ye dönüp oraya yerleştiğini ve müellifin burada yetiştiğini kaydetmektedirler.⁵²² Doğruya en yakın görüşün bu olduğunu ifade eden Muhammed Zâhid el-Kevserî, İmam Muhammed'in hicrî 135 senesinde dünyaya geldiği şeklindeki İbn Hallikân'ın İbn Abdillberr'e ait naklettiği iddianın da saf bir yanılgıdan ibaret olduğunu savunur.⁵²³

Şeybânî parlak bir zihne, ince kıvrak bir zekâyâ, güçlü ve sağlam bir hafızaya sahipti; konulara intikal etmede yeteneği ve cevvel bir kişiliği vardı.⁵²⁴ İmam Şâfiî, aynı zamanda üvey babası olan Şeybânî için: "Ben Muhammed b. Hasan'dan daha zeki, daha akıllı, daha fakih, daha zâhid, daha takva, daha beliğ ve sevecen birini görmedim. O,

⁵¹⁶ Zehebî, *Menâkibü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 79; Safedî, II, 332;

⁵¹⁷ Kevserî, Muhammed Zâhid, *Bülûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, s. 4.

⁵¹⁸ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 4.

⁵¹⁹ Zehebî, *Menâkibü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 79; Safedî, II, 332.

⁵²⁰ W. Heffening, "Şeybânî", *İ.A.*, XI, 450.

⁵²¹ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 5.

⁵²² İbn Sa'd, VII, 336; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 4, 5.

⁵²³ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 5.

⁵²⁴ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 5.

gözü, gönlü dolduran bir zattı. Konuştuğu zaman onu dinleyen, Kur'an'ın onun lehçesiyle nâzil olduğunu sanırdı⁵²⁵ diyor.

İmam Muhammed daha önce ifade edildiği gibi Kûfe'de yetişti. Kûfe sahabe büyüklerinin yerleştiği dönemlerden ve özellikle Hz. Ali'nin başkent yaptığı tarihten itibaren ilmin beşiği; hadis, fıkıh ve dil bilgisi bakımından oldukça mühim ve zengin merkezlerden biri idi. Burada Kisâî, Ferrâ gibi dil bilginleri yanında, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf gibi İslam hukukunun dev simaları vardı. Kısaca bu çevre lisan, şiir, hadis ve fıkıh alanında temayüz edebilmek için gerekli tüm koşulları sinesinde bulunduruyordu.⁵²⁶ İlmi açıdan böylesine elverişli bir ortama giren Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, ilim tahsilinde son derece muhlis ve gayret sahibi biriydi. Vaktinin bir anını dahi o gayenin dışında harcamaya gönlü razı olmazdı. Aile fertlerinden, dünyaya dair duydukları bir ihtiyaç yüzünden kendisini meşgul etmemelerini rica eder; o türdeki isteklerini karşılamak için onlardan vekiline başvurmalarını isterdi.⁵²⁷ İlme karşı gösterdiği bu samimiyet ve gayreti onun sonuçta, hukuk alanında bir ufuk; hadis, tefsir, Arap dili ve edebiyatı sahalarında da önemli bir alim olmasını sağlamıştır. İmam Muhammed'in bu ilmi kişiliğinin oluşmasına yardımcı olan bir diğer önemli etken ise, varlıklı bir ailenin çocuğu olmasıdır. O hayatın kaygısını çekmemiştir. Babasından tevarüs ettiği 30 bin dirhemin yarısını gramer ve şiir tetkikleri adına, diğer yarısını da fıkıh ve hadis tahsili uğruna sarf etmiş olduğu kaynaklarda yazılıdır.⁵²⁸

Kûfe, o çağda hadis, hukuk ve Arap gramerinin tedris edildiği İslam'ın ileri kültür merkezlerinden biri konumundaydı ve Abdullah b. Mes'ûd'un kurduğu Kûfe mektebi en parlak ve en hareketli dönemini yaşıyordu. Abdullah b. Şübrüme (ö.144), İbn Ebû Leylâ (ö.148), İmam Ebû Hanîfe (ö.150) Süfyân es-Sevrî (ö.161), İmam Ebû Yûsuf (ö.182) gibi bir çok İslam alimi burada bulunuyor ve Kûfe o gün için ilmî müzakerelere ve hummalı içtihat çalışmalarına sahne oluyordu. İmam Muhammed ilk ilmî müktesebâtını işte bu çevrede elde etmiştir.

O henüz 14 yaşında bir çocuk iken başına gelen bir meselenin dini hükmünü sormak üzere Ebû Hanîfe'nin huzuruna gitti. Ondaki "yatsı namazını kılıp yatan bir çocuğun yatsı vakti çıkmadan ilk kez ihtilâm olması hâlinde, yatsı namazını tekrar

⁵²⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 176; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam*, s. 520; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 55, 56.

⁵²⁶ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 5;

⁵²⁷ İbnü'l-İmâd, I, 322; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 7.

⁵²⁸ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 173; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam*, s. 51; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, VII,343; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 6.

kılmasının icap edip etmeyeceğini” sordu. Ebû Hanîfe’nin, ihtilâmdan önce çocuğun kıldığı namazın nâfile sayılacağını, ihtilâmla birlikte yükümlü konuma girmiş olacağından vakti devam eden yatsı namazını tekrar kılması gerektiğini ifade etmesi üzerine Şeybânî henüz ihtilâm olduğundan ilk öğrendiği meseleyle amel etmek üzere hemen kalkar ve mescidin bir köşesinde yatsı namazını iade eder. Bu davranışıyla beğenisini kazandığı Ebû Hanîfe ona, “-*delikanlı, gel sen halkamıza katıl, geleceğin parlak olur*” demişti. Bunun üzerine Şeybânî Ebû Hanîfe’nin meclisinde yerini aldı.⁵²⁹

Ebû Hanîfe daha ilk aşamada Muhammed b. Hasan’ı, hafızlık öğrenimini tamamlamaya yönlendirdi. Daha öğrenciliğinin ilk günlerinde hocasına yönlendirdiği mühim bir sualle dikkat çekmişti. Ebû Hanîfe, bunu başkasından bir alıntı yaparak mı yoksa kendi zihninden mi sorduğunu merak edip sormuş; onun tamamen kendi düşüncesinin bir ürünü olduğunu anlayınca da, gerçekten uzman misâli soru sorduğunu ifade ederek onun bu şekilde alternatifli düşünmeye devam etmesini ve o tür muhalefet uslûbünü sürdürmesini istemişti. Şeybânî o tarihten itibaren Ebû Hanîfe’nin meclisine büyük bir iştiaqla devam etti. İmam’ın ölümüne kadar kesintisiz 4 sene boyunca ilim aldı. Fıkhî meselelere verilen cevapları zaptu rapt altına alarak tedvîn etti.⁵³⁰

Ebû Hanîfe’nin vefatından sonra İmam Muhammed, aynı metodu takip eden Ebû Yûsuf’un derslerine devam etti; ondan hukuk ve hadis dersleri aldı. Özellikle fıkhîta, üstâdı İmam Ebû Yûsuf’a çok şey borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Hocası henüz hayatta iken üstâdlık unvanına nail olmuş, hocalarının vefâtından sonra fıkıh ekolünün liderliği kendisine kalmış; genç yaşta Kûfe’de oluşturduğu ders halkasında hocalarının metodunu uygulamıştır. *El-Mebsût*, *el-Câmi’u’s-Sağîr* ve *es-Siyerû’s-Sağîr* adlı eserlerinde, üstâdları İmam Ebû Hanîfe’nin ve İmam Ebû Yûsuf’un fıkhını rivâyet ederek onların ilimlerini neşretmiş, diğer eserlerinde de, hocalarının görüşlerini belirtmiş olsun veya olmasın bizzat kendi hukuk mantığını yayma gayreti içinde olmuştur.⁵³¹

Tahâvî, İsmail b. Hammâd’ın şöyle dediğini naklediyor: Muhammed b. Hasan erkence hadis meclisine giderdi. Biz de Ebû Yûsuf’un huzuruna koşardık. Muhammed b. Hasan daha sonra yanımıza gelir, Ebû Yûsuf da ona müzakere edilen konuları tekrar ederdi. Bir defasında Ebû Yûsuf ona daha önce işlenen bir konuyu sordu; o da cevap

⁵²⁹ Safedî, II,334; Kevserî, *Bülûğu’l-Emânî*, s. 5,6.

⁵³⁰ Kevserî, *Bülûğu’l-Emânî*, s. 6.

⁵³¹ İbnü’l-İmâd, I, 321; Kevserî, *Bülûğu’l-Emânî*, s. 35.

verdi. Ebû Yûsuf, cevabın öyle olmadığını ifade etmesi üzerine ihtilaf ettiler. Kitab'a başvurduklarında Muhammed'in iddiasında isabet ettiği görüldü. Bunun üzerine Ebû Yûsuf, "*işte hafıza bu!*" diyerek onu takdir etti.⁵³²

İmam Muhammed'in Medîne'ye ilk gidişinde İmam Mâlik'le buluşmasını Mucâşi' b. Yûsuf şöyle anlatıyor: İmam Mâlik Medîne'de ders verdiği bir sırada Muhammed b. Hasan henüz ondört yaşlarında bir çocuk iken oraya geldi. Ders esnasında İmam Mâlik'e, *sadece mescidin içinde su bulabilen cünup hakkında ne düşündüğünü* sordu. Mâlik, *cünup olan bir kimsenin mescide giremeyeceğini* söyledi. Muhammed, *namaz vakti girmişken suyu görmesine rağmen onun ne yapması gerektiğini* defaatle sordu. Mâlik, her defasında aynı cevabı tekrar etti ve sonunda onun bu konuda ne düşündüğünü sordu. Muhammed şöyle cevap verdi: "*Teyemmüm ederek içeri girer, suyu alıp çıkar ve guslünü yapıp namazını kılar*". Mâlik, "*delikanlı nereden?*" deyince Muhammed yeri göstererek, "*buradanım*" der. Mâlik, "*Medîne'lilerden tanımadığım kimse yok*" diyerek hayretini izhâr etmiştir. Bunun üzerine Muhammed, "*daha tanımadığın niceleri var*" diyerek kalkıp gider. Çevresinde oturanlar Mâlik'e onun Ebû Hanîfe'nin talebesi Muhammed b. Hasan olduğunu söylediklerinde, "*peki nasıl oluyor da Medîneliyim deyip yalan söylüyor*" dedi. Onun yeri işaret ederek topraktan olduğunu imâ etmek istediğini ifade etmeleri üzerine Mâlik, "*bu bana diğerinden (Ebû Hanîfe'yi kastederek) daha ilginç geldi*" dedi.⁵³³

İmam Muhammed, daha sonraki yıllarda Abbâsi Halîfesi el-Mehdî zamanında Muvatta'nın şöhret kazandığı sıralarda Medîne'ye tekrar geldi ve İmam Mâlik'in ders halkasına katıldı. Üç yıldan fazla bir süre İmam Mâlik'e talebelik yaptı ve ondan yaklaşık 700 müsned hadis aldı. Şeybânî İmam Mâlik'ten birkaç defa dinlediği Muvatta'yı bilâhère rivayet ederek onu tedvin etti.⁵³⁴ Kaynaklarda yaklaşık yirmiiki rivayetinin varlığından sözü edilen Muvatta'nın Yahya b. Yahya el-Leysî'nin rivâyeti ile Şeybânî'nin rivâyeti bunların en meşhur olanlarıdır.⁵³⁵ İmam Muhammed, Muvatta'yı rivâyet etmekle birlikte onda Irak hukukçularının aldıkları veya muhalefet ettikleri hadisleri belirtmekle de diğerlerinden oldukça temayüz etmiştir. O ayrıca Muvatta'da reddedilmesi lazım gelen reylerin mevcudiyetine işaret etmiş, bu bağlamda

⁵³² Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 35, 36.

⁵³³ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 11,12.

⁵³⁴ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 10 vd.

⁵³⁵ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 10; Karaman, *İslam Hukuku Tarihi*, s. 224.

Medîneli fakihlerin hukukî görüşlerine reddiye olarak “*el-Hucce*” isimli bir eser telif etmiştir.⁵³⁶

İmam Muhammed’in Medîne’ye seyahati ve İmam Mâlik’ten Muvatta’yı almış olması büyük önem arz etmiştir. Zehebî, Şeybânî’nin bu sayede Hicaz ve Irak metodlarını mezcetmeye vesile olduğunu, Iraklıların ona olan güvenlerinin bu nedenle daha da arttığını, İmam Mâlik’ten rivayet olduğunda insanların ona akın ettiklerini ve ondan Muvatta’yı dinlemek için gelenlerle etrafının dolup taşıdığını naklediyor.⁵³⁷

İmam Muhammed’in ders aldığı hocaları kuşkusuz yukarıda zikredilen üç önemli isimden ibaret değildir. Şeybânî ilim gayesiyle daha bir takım seyahatler de yapmıştır. O, bilgisini artırmak ve tahsilini tamamlamak için sırasıyla devrin bütün mekteplerine seyahatler yapmış ve vaktini bu uğurda sarfetmiştir. Onu bazen Suriye’de Evzâî’nin rahle-i tedrisinde; bazen Horasan’da Abdullah b. Mübarek’in yanında; bazen Mekke’de Süfyân b. Uyeyne’nin önünde; bazen de Medine’de İmam Mâlik’in halkasında yer aldığını ve tahsiline devam ettiğini görmekteyiz. Böylece gerek Ebû Hanîfe’den ve gerekse Ebû Yûsuf’tan aldığı fıkıh, usûl-i fıkıh ve hadis kültürünün yanı sıra Medine, Mekke, Şam, Basra, Kûfe ve Irak’ın diğer ilim merkezlerinde elde ettiği malumatla da yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Bu arada İbn Cüreyc el-Mekkî (ö.150), Mis’ar b. Kıdâm (ö.153), Ömer b. Zerr el-Hemdânî (ö.153), Muhill b. Muhriz ed-Dabbî(ö.153), Züfer b. el-Huzeyl (ö.158), Mâlik b. Miğvel (ö.159), Yûnus b. Ebî İshâk(ö.159), Süfyân es-Sevrî(ö.161), Dâvûd et-Tâî(ö.162), el-Kâsim b. Ma’n (ö.175) gibi isimleri de istifade ettiği ünlü alimler arasında zikredebiliriz.⁵³⁸

Abbâsîlerin ilk döneminde “medeni gelişme ticari faaliyetlerde yoğunlaşmıştı. Bu dönemde Arapların ticari faaliyetleri arttı ve bir orta sınıf doğmaya başladı. Bu faaliyet Abbasiler’den teşvik gördüğü gibi iktisadi gelişmenin de bir parçasıydı... İktisadi gelişmelerin etkisi fıkıh kitaplarına da yansdı. Fakih Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin kitaplarında olduğu gibi. Şeybânî hür çalışmayla mal kazanmanın üzerinde durarak bu kazancı Beytülmalden atâ almaktan daha faziletli kabul eder... Şeybânî’nin kitaplarında sosyo-ekonomik gelişmenin bir portresi görülür. Bu gelişmeyi, geleneksel kabilevi anlayışlara ters düşmekle beraber Arapların toprağı işlemeye yönelmelerinde, yeni bir orta sınıfın doğmasına yol açan ticari faaliyetlerde izliyoruz. Ticari faaliyetin,

⁵³⁶ Kevserî, *Bülûğu’l-Emânî*, s. 13.

⁵³⁷ Zehebî, *Menâkibü’l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 50.

⁵³⁸ İbn Sa’d, VII, 336.

fakihlerin ilgisini çekecek kadar gittikçe artan önemini takip ediyoruz. Fakihler bu faaliyetin önemini kavrayarak bazen meydana gelen aşırılıklara gem vuran fıkhi ölçüler koymaya çalıştılar. Ancak önemli olan, bu ölçülerin artık bu yeni dönemin şartlarına uymayan sosyal değerler karşısında ticari faaliyete meşru bir özellik kazandırmasıdır.”⁵³⁹

Hocası Ebu Hanife’yi örnek alıp Abbâsî iktidarıyla mesafeli bir ilişki kurmaya çalışan Şeybânî, zaman zaman Abbâsî hilafetinin etkisinden kurtulamayarak tuhaf hukuki yorumlarda bulunmuştur: “Evlenecek eşler arasındaki denklik konusunda İmam Muhammed eş-Şeybânî, bunun öncelikle nesepte aranacağını, nesep hususunda genel olarak Kureyş’in özel olarak da onun bir kolu olan Hâşimoğulları’nın en üstün tabaka olup bunların birbirlerine denk olduğunu söylemiş ve peşinden şu hükmü eklemiştir: ‘*Ama hilafet hanedanı gibi meşhur bir sülale varsa, onlardan başkası da bu hanedana denk olamaz.*’”⁵⁴⁰

İmam Muhammed’in şu olaydan dolayı Ebû Yûsuf’a darıldığı rivâyet edilir. Rakka kadılığı konusunda Ebû Yûsuf’un fikri soruldu. O da Kûfe’de bulunan Muhammed b. Hasan’ı tavsiye etti. Muhammed, Bağdat’a davet edildi. Bağdat’a gelip konuya vâkıf olunca Ebû Yûsuf’a, neden böyle yaptığını sordu ve sitemde bulundu. Ebû Yûsuf ona, “Rakka kadılığına atama yapılacaktı. O konuda benden uygun bir isim istendi. Ben de seni münasip gördüm. Allah mezhebimizin Kûfe’de, Basra’da ve bütün şarkta yayılmasını lutfetti. Bu bölgede bulunmanı, Rakka ve çevresindeki diğer yerleşim merkezlerinde de bu ilmin senin aracılığıyla yayılmasını arzu ettim” dedi. İmam Muhammed buna rağmen hoşnutsuzluğunu izhar ettiyse de, sonunda Rakka kadılığını kabul etmek zorunda kalmıştı. İmam Muhammed’in yaptığı sitemin nedeni onun kadılık görevine sıcak bakmıyor olması idi.⁵⁴¹

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Halife Harun er-Reşîd zamanında arzu etmediği halde Rakka kadılığını kabul etmek zorunda kalmıştı. Zeydî İmamı Yahya b. Abdillâh et-Tâlibî meselesinde, halifenin arzusu doğrultusunda fetva vermediği için er-Reşîd tarafından Rakka kadılığından azledilmiş ve ardından da ikamet ettiği Bağdat’ta

⁵³⁹ Durî, s. 152-154.

⁵⁴⁰ Yaman, s. 96.

⁵⁴¹ Geniş bilgi için bkz: Kevserî, *Bülâğu’l-Emânî*, s. 37-39.

fetva vermekten men edilmiştir. Ancak bir süre sonra Halife ile arası düzelmiş ve Halife er-Reşîd onu Abbâsî hilafetinin başkadılığı (*kadilkudat*) mevkiine getirmiştir.⁵⁴²

Muhammed b. Hasan'ın, derin fıkıh bilgisinin yanı sıra onurlu ve oldukça yürekli bir kişiliği vardı. O kibre kaçmadan onurlu; zillete düşmeden mütevâzî olabilen, ilmî vakarından asla ödün vermeyen saygın bir şahsiyete sahipti. Bir gün sarayda otururken Halife Harun er-Reşîd çıkıp geldiğinde onun dışında herkes ayağa kalktı. Halife makamına girdikten hemen sonra Muhammed b. Hasan'ı huzuruna çağırdı ve neden diğerleri gibi ayağa kalkmadığını sordu. İmam Muhammed ona, “Halifenin kendisini uygun gördüğü mertebenin dışına çıkmak istemediğini; Halife hazretlerinin kendisini ilme ehil kıldığını, o bakımdan kendisinin ilim ehline uygun düşen tavrı bırakıp hizmet sınıfına tabi personel gibi hareket etmek istemediğini, çünkü Halifenin amcası oğlu Hz. Muhammed'in ‘İlim adamlarının kendi önünde ayağa kalkıp el-pençe durmasını arzu eden kimsenin cehennemdeki yerine hazırlanması gerektiğini,’ ifade buyurdıklarını, kendisinin de ayağa kalkmamakla Halifenin mensup olduğu soydan alınan Sünnet'e uymaya çalıştığını, Sünnet'in ise Halifenin soyunun ziyneti olduğunu söyledikten sonra devamla, ‘*ancak padişahu tazîz ve tazim için ayağa kalkanların da yanlış hareket etmiş sayılmayacaklarını, aksine onların ayağa kalkmalarıyla padişahu yüceltmiş; düşmana karşı padişahın heybetini izhâr etmiş ve böylece onların kalbine korku ve dehşet salmış olacaklarını*’ söyledi. Muhammed b. Hasan'ın bu sözlerinden oldukça hoşlanan Halife'nin ona, sözlerinde isabet ettiğini söylediği, o nedenle devleti yönetirken kendisine dua etmesini istediği, sonunda kendisine bir atıyyede bulunduğunu bildirerek onu arkadaşlarıyla aralarında taksim etmesini söylediği kaynaklarda hikâye edilmektedir.⁵⁴³

İmam Muhammed, çizgisinde kırılma göstermeyecek, hiç kimsenin kınamasına aldırış etmeden gerektiğinde hakkı izhar edebilecek düzeyde sağlam bir karaktere sahipti. “et-Tâlibî” ismiyle şöhret kazanan hadiseyle ilgili olarak Şeybânî'nin başından şu olayın geçtiğini kaynaklardan okuyoruz: “Harun er-Reşîd Rakka'ya gelmişti. Vukû bulan şîî isyanı dolayısıyla âsî şef olduğu ileri sürülen Yahya b. Abdullah b. el-Hasan (b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib)'in gelip teslim olmasını sağlamış olmak için verdiği ‘yazılı emân’ı görüşmek üzere eş-Şeybânî ile birlikte Hasan b. Ziyâd ve İmam Ebû

⁵⁴² Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 40,41.

⁵⁴³ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 43.

Yûsuf'tan sonra Kâdılkudât makamına getirilmiş olan Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb'i huzura çağırmişti. Halîfe, Yahya b. Abdullah'ı idam etmek için yol arıyordu. Bu bakımdan "Emân"ı hukuken geçersiz kılacak fetvâya ihtiyaç vardı. er-Reşîd metni Şeybânî'ye uzattığında Şeybânî tetkikten sonra Halife'ye, metnin te'kitli bir emân olduğu, onu geçersiz saymanın hukuken mümkün olamayacağı yönündeki kanaatini izhar etti. Buna çok canı sıkılan Halife metni elinden kaptığı gibi onu Hasan b. Ziyâd'a uzattı. Hasan da okudu ve zor işitilebilen zayıf bir ses tonuyla, "*Evet, bu bir emândır*" diye mırıldandı. Sıra Ebu'l-Bahterî'ye gelince o, Yahya b. Abdullah'ın bir isyanın başı olduğunu, müslümanların kanını akıttığını ve daha pek çok cürmü irtikap eden bir câni olduğunu; böyle birinin ise emânı olamayacağını belirterek Halife'ye; "*Öldür onu! Kanı da boynumadır*" dedi. Ebu'l-Bahterî'nin bu davranışı huzurda bulunanları dehşete düşürmüştü. Huzurundan ayrıldıktan sonra Halife'nin elçisi Muhammed b. Hasan'a gelerek fetva vermekten men edildiğini bildirdi.⁵⁴⁴

Daha sonra Ümmü Ca'fer'in aracılık yapmasıyla İmam Muhammed ile Halife arasında yeniden uzlaşma sağlanmıştır. Bu tarihten sonra bir gün Halife Harun er-Reşîd, Hz. Ömer'in Beni Tağlib hıristiyanları ile bir sulh akdettiğini, çocuklarını artık vaftiz etmeyeceklerini bir şart olarak onlara kabul ettirdiği halde onların sözkonusu işleme devam ettiklerini, bu durumda kanlarını heder etmenin mubah sayılıp sayılmayacağına dair onun görüşünü sorduğu, İmam Muhammed'in de ona şöyle dediği nakledilmektedir: "*Bu doğrudur ancak, onlar Hz. Ömer döneminde de çocuklarını vaftiz ettiler ve Halife'nin buna müdahalesi olmamıştır. Bu, Hz. Ömer'in vaftiz konusunda esnek davrandığını ve onların emânını öylece kabul ettiğini gösterir.*" er-Reşîd'in, Hz. Ömer'in zamanı müsait olmadığı için onlara dokunmadığını ifade etmesi üzerine de İmam Muhammed'in şu açıklamada bulunduğu kaydediliyor; "*öyle de olsa ondan sonra gelen iki âdil halife; Hz. Osman ve Hz. Ali dahi onlara musamaha etmişler ve uygulama öylece devam etmiştir. Demek ki, vaftiz konusu bu iki halife için rızâ sulh anlaşmasının bir cüz'ü hâline gelmiş oldu. Şu halde aynı uygulamayı sürdürmen sana bir vebal yüklemes. Bu meselenin ilmî veçhesini belirtmeye çalıştım, fakat senin görüşün daha üstündür.*" Bunun üzerine Halife şöyle dedi; "Pekâlâ, biz de inşallah onların uygulamasını sürdürmeye çalışırız. Şüphesiz Allah, elçisine istişâre etmesini emretti. O da istişârede bulunuyordu. Sonra Cebrail ona geliyor ve Allah'ın uygun gördüğü görüşü

⁵⁴⁴ Saymerî, s. 126, 127; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 40-42.

bildiriyordu. Bizim böyle bir te'yîde mazhar olma şansımız olmadığına göre, bize dua et. Arkadaşlarına da söyle devlet işlerinde isabetli karar verebilmek için bize dua etsinler...”⁵⁴⁵

Harun er-Reşîd'in Rey şehrine yaptığı seyahatte yanına aldığı Muhammed b. Hasan hicrî 189 senesinde 57 yaşında iken orada vefat etmiştir. Meşhur Kûfe kıraat İmamı ve nahiv bilimcisi Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî'nin de aynı gün vefat ettiği rivayet edilmektedir.⁵⁴⁶ Bezzâzî'nin naklettiğine göre, İmam Muhammed evinde misafir olduğu öğrencisi Hasan b. Abdillâh er-Râzî'nin evine yakın Tabrek dağı denilen bir kaleye, İmam Kisâî ise Ranbûye köyüne defnedilmişlerdir; ikisinin arasındaki mesafe 4 fersaktır.⁵⁴⁷

Evinde vefat ettiği öğrencisi er-Râzî diyor ki, İmam Muhammed vefât ederken ağlıyordu. Ona “*Bu ilim sende varken, ağlıyor musun?*” dedim. O ise bana, “*düşünebiliyor musun? Allah beni sorguya çeker de 'Re'y'e niçin gittiğimi; cihat gayesiyle mi, rızasını tahsil için mi? ne için gittiğimi sorsa cevabım ne olur?*” dedi ve az sonra da ruhunu teslim etti.⁵⁴⁸ Şeybânî ile Kisâî gibi iki büyük bilginin aynı anda vefât etmiş olmaları Harun er-Reşîd'i oldukça etkilemiş, defin işleminden sonra “*bugün Rey'de fıkıh ve Arapça'yı birlikte defnettim.*” diyerek duyduğu derin teessürü izhar etmiştir.⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 42, 43.

⁵⁴⁶ İbnü'l-Esîr, V, 122.

⁵⁴⁷ Bezzâzî, s. 421.

⁵⁴⁸ Zehebî, *Menâkibü'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 94.

⁵⁴⁹ Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s. 70, 71.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLMİN İKTİDARLA DANSI: MU'TEZİLE

3.1. MU'TEZİLE'NİN OLUŞUMU

Mu'tezile'nin doğuşu genel olarak Hasan-ı Basrî ile Vasıl b. Ata' arasında cereyan eden bir diyaloga dayandırılmaktadır. Buna göre; büyük günah meselesinde toplumda görülen farklı fikirlerden hangisinin doğru olduğunu öğrenmek isteyen bazı kimseler Hasan-ı Basrî'nin meclisine gelerek, içinde yaşanılan dönemde yaygın olarak bulunan Haricilerin ve Mürcie'nin büyük günah işleyen kimselerin durumları ile ilgili görüşlerini nakledecekler ve konu ile ilgili itikadî hükmün nasıl olması gerektiğini kendisinden sorarlar. Bu soruya Hasan-ı Basrî'nin cevap vermesine fırsat bırakmaksızın talebesi Vasıl b. Ata' kendi kanaatini ortaya koyar. Bu kanaate göre 'Büyük günah işleyen kimse ne mutlak kafir, ne de mutlak mü'mindir; böyle bir kişi ancak iki yer arasında kalmış bir fasıktır'. Vasıl b. Ata'nın bu görüşü hocasının görüşü ile uyum arz etmemektedir. Vasıl'ın hocası Hasan-ı Basrî, talebesinin fikrî ayrılığına dikkat çekmek için "Kad İ'tezele anna Vasıl" yani "Vasıl bizden ayrıldı" demiştir. Bu olay ve ifadeden sonra Vasıl b. Ata' ve onun arkadaşı Amr b. Ubeyd, Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmışlar⁵⁵⁰ ve ayrı bir meclis oluşturmuşlardır. Onların öncülüğünde meydana gelen bu oluşuma sonradan Mu'tezile ismi verilmiştir.

Farklı bir rivayete göre ayrılma işini yapan Vasıl b. Ata' değil Amr b. Ubeyd'dir. Bu rivayete göre *el-Menzile beyne'l-Menziletayn* düşüncesini ortaya koyup arkadaşlarıyla beraber ayrılan Amr b. Ubeyd Mu'tezile'nin kurucusu olmuştur. İbn Kuteybe, Mu'tezile'nin kurucusu olarak Amr b. Ubeyd'i göstermektedir. O'na göre; Amr, kader meselesini kabul ettiği ve bunun propagandasını yaptığı için arkadaşlarıyla beraber Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmıştır. Bu nedenle onunla birlikte ayrılanlara da Mu'tezilî denmiştir.⁵⁵¹ Yine bir rivayete göre Katâde b. Diâme es-Sedûsî kör olduğu için yanlışlıkla Amr b. Ubeyd'in meclisine girmiş, fakat konuşulanları dinlediğinde farklı bir meclise girdiğini farketmiş ve 'Bunlar Mu'tezilîdir.' demek suretiyle grubu

⁵⁵⁰ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 38; Kadı Abdulcebbar, *el-Münye*, s. 5; Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed, *Kitabü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg, Lecnetü't-Telif, Kahire 1344/1925, s. 237; Şehristanî, I, 40 vd.; Bağdadî, *Mezhepler*, s. 86; İsfereyînî, Ebu Muzaffer, *et-Tebzir fi'd-Din*, s. 65; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 3.

⁵⁵¹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 268; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 4; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 264.

terketmiştir.⁵⁵² Bu olaydan sonra Amr b. Ubeyd'in etrafındaki grup Mu'tezile olarak anılmaya başlanmıştır.⁵⁵³

Mu'tezile'nin doğuşu ile ilgili bir başka görüş de İbnü'l-Murtazâ'ya aittir. İbnü'l-Murtazâ, Vasıl b. Ata' ve arkadaşlarının, daha önce büyük günah işleyenler hakkında ileri sürülen bir takım yanlış düşünce ve görüşlerden ayrılmış olmalarından dolayı bu isimle isimlendirildiklerini ve Mu'tezile'nin mezheb olarak ortaya çıkmasına sebebiyet verdiklerini iddia etmiştir.⁵⁵⁴ Kadı Abdulcebbar ve İbnü'l-Murtazâ, Meryem Suresinin 48. (Ve e'tezilukum...) ve Müzemmil suresinin 10. (...Vehcurhüm hecran cemîlâ) ayetlerini delil getirerek Mu'tezile isimlendirmesine dikkat çekmekte,⁵⁵⁵ böylece Kur'an'a dayanarak Mu'tezile'yi delillendirmeye çalışmaktadırlar. Bu ayetlerden ilki Hz. İbrahim hakkında olup, onun müşriklerden ve putlardan uzaklaşmasını ve ayrılmasını (İ'tizalini) anlatmakta, ikinci ayet de Hz. Peygamber'in müşriklerin ağır sözleri karşısında nasıl davranması gerektiğini, onların sözlerine katlanıp onlardan güzellikle ayrılmasını tavsiye etmektedir. Her iki ayetteki ayrılık veya i'tizal olgusunun mezheb olan Mu'tezile ile irtibatı kurulmaya çalışılmaktadır. Böylece Mu'tezile (veya İ'tizal) kavramının arkasına sığınarak Mu'tezile mensupları kendilerini müslümanlar için ilk ve tartışmasız kaynakla delillendirme ve sağlama alma çabasıyla hasımlarına karşı da üstünlük sağlama gayreti göstermektedirler.

Vasıl ve Amr'ın da yaşamış oldukları dönemde 'Mu'tezile' kavramının kullanılmış olması tabîî olmakla birlikte henüz bir mezhebe ad olarak kullanılmaya başlanmadığını kesin olarak söyleyebiliriz. Çünkü Mu'tezile bu dönemde hâlâ diğer fırkalardan belirgin şekilde ayrılmış, prensipleri sistemleşmiş bir oluşumu ifade etmemektedir.⁵⁵⁶ Mu'tezile kavramının anlamındaki esas değişme ve Mu'tezile'nin bir mezhebe ad olarak kullanılmaya başlanması muhtemelen bu isimle lakablandırılan kimselerin, ona övgü ifade eden bir anlam yükledikleri zaman olmuştur.⁵⁵⁷ Mu'tezile kavramının farklı zamanlarda farklı anlamlar ihtiva ettiğini söylemek ve Mu'tezîlî olarak isimlendirilen kimselerin de yine farklı dönemlerde farklı entellektüel bakış açılarına sahip olduklarını kabul etmek pekala mümkündür. Zaten Mu'tezile'nin diğer

⁵⁵² Kadı Abdulcebbar, *el-Münye*, s. 5

⁵⁵³ İbn Hallikan, III, 460; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 265.

⁵⁵⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 5; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 3

⁵⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Münye*, s. 7; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 2

⁵⁵⁶ Bkz. Hayyât, s. 120-121.

⁵⁵⁷ Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.209

fırka ve gruplardan ayırdedici özelliği beş temel prensibidir. Bu temel prensiplerin Vasıl b. Ata' ve Amr b. Ubeyd dönemlerinde henüz teşekkül etmemiş olmaları da Vasıl ve Amr'la birlikte yeni bir mezhep kurulduğu ve olgunlaştığı görüşünü pek destekler mahiyette değildir. Vasıl ve Amr dönemlerinde beş esasın hepsi teşekkül etmemiş, küçük kelâmî meselelerin dışında tartışmalar yapılmamıştır. Ayrıca genel ilkelerin bazı alt meselelerine değinilmemiş ve konular detaylandırılmamıştır. Nitekim Mu'tezile'nin kullandığı cedel ve mantık teknikleri ilk dönemdeki geleneğe uygun teknikler değildir.⁵⁵⁸ Bu açıdan fikri sistemi netleşmiş bir teşekkül olarak Mutezile mezhebinin kurucuları olarak Vasıl ve Amr'ın ifade edilebilmesi gerçeğe uzak bir ihtimal olsa bile, Vasıl ve Amr'ın yaşadıkları dönem ve bu dönemin sosyal şartları, bu şartlar karşısında Vasıl'ın ve arkadaşlarının yaklaşımları sosyolojik açıdan Mu'tezile tarihi için önemli bir kırılma noktası olarak nitelendirilebilir. Fikri sistemi ve düşünce yapısı netleşerek tam bir mezhep olma hüviyeti kazanana kadar geçen süre Mu'tezile için bir olgunlaşma ve mayalanma dönemi olarak vasıflandırılabilir.⁵⁵⁹

Mu'tezile'nin ne zaman bir mezhep ve teşekkül haline geldiğini belirleyebilmek için bu akımın fikir ve düşüncelerinin oluşum zamanını tesbit etmek gerekmektedir. Bu da Mu'tezile'nin felsefi düşünce ve görüşlere hâkim olduğu zamanın tesbit edilebilmesine bağlıdır. Zaten akılcı düşüncenin genişlemesi, Vasıl b. Ata'nın ölümünden yaklaşık elli yıl sonra Harun er-Reşid'le birlikte başlamıştır. Mu'tezile'nin kuruluşunun Vasıl'a dayandırılması ve onunla birlikte firkalaşmanın başladığının kabul edilmesi muhtemelen Mu'tezile topluluğunun şerefini yükseltmeye mâtuftur. Daha önce de değindiğimiz gibi, Vasıl ve Amr'ın hayatlarında mesela Me'mun'un hilafetindekine benzer Mu'tezilî bir topluluktan bahsedebilmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan meseleye yaklaşıldığında Mu'tezile'nin mezhep olarak teşekkül etmesinde Vasıl ve Amr'dan daha ziyade Dırar b. Amr ve Ebu'l-Huzeyl'in isimleri dikkat çekmektedir.⁵⁶⁰ Montgomery Watt, Dırar b. Amr'ı geçiş dönemindeki fikri ortamın hazırlayıcısı olarak görür.⁵⁶¹ Dırar'ın yaşamış olduğu dönemde başta Dırar'ın talebesi Hafs el-Ferd olmak üzere Muhammed b. İsa el-Burgus, Bişr b. Gıyas el-Merîsî, Yahya b. Ebî Kâmil, Muhammed b. Harb es-Sayrafî gibi kimselerin Dırar'ın fikirlerinden etkilendikleri

⁵⁵⁸ Bkz. Corbin, s. 208-211; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci (Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 24.

⁵⁵⁹ Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 37.

⁵⁶⁰ Watt, *Teşekkül Devri*, 265-266; Aydın, *Ebu'l-Huzeyl*, s. 24.

⁵⁶¹ Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, (Çev. Süleyman Ateş), Pınar Yayınları, İstanbul 2004, s. 92.

belirtilmektedir.⁵⁶² Bu isimlerden bazıları Mu'tezile'den sayılabilir ama hepsinin Mu'tezilî olduğunu ifade etmek pek mümkün değildir. O açıdan bu dönemde Mu'tezile'nin teşekkül etmekte olan beş temel akidesini kabul etmeyen pek çok kimsenin Mu'tezilî olarak isimlendirildiği kanaati pekişmektedir.⁵⁶³ Daha sonraki dönemde Mu'tezile, bir kişinin kendi mezheplerine mensubiyetini, temel esasları olarak kabul edilen beş temel prensibin kabulüne bağlamıştır. Bir kişi beş esastan birini veya bir kaçını kabul eder de diğerlerini kabul etmezse o kişiyi Mu'tezilî olarak isimlendirmemişlerdir.⁵⁶⁴ Bu durum Abbâsîlerin ilk dönemlerinde Mu'tezile'nin hâlâ olgunlaşma sürecinde bulunduğunu göstermektedir. Bir oluşumun mezhep olarak nitelenebilmesi için o oluşumun ayırddedici vasıflarının ve prensiplerinin belirginleşmesi gerekmektedir. Tarihi realite gözönünde bulundurulduğunda Mu'tezile'nin diğer teşekküllerden ayrı, tam bir mezhep olarak takdim edilebilmesi, prensiplerinin oluşumuna ve belirginleşmesine büyük katkı sağlayan Ebu'l-Hüzeyl'le birlikte belki mümkündür.⁵⁶⁵ Fakat Ebu'l-Hüzeyl'e kadar geçen dönem yukarıda da belirttiğimiz gibi Mu'tezilî düşüncenin olgunlaşma ve mayalanma dönemi olarak tavsif edilebilir.

“Mu'tezile ismi özellikle hicri ikinci asrın başlarından itibaren, büyük günah işleyeninin durumu, Tevhid ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gibi konularda, akli önplanda tutarak toplumun diğer kesimlerinden biraz daha farklı görüşler ileri süren bir grup insana verilmeye başlanmıştır. Bu açıdan doğuş sürecinde entelektüel boyuta sahip olan, akli önplanda tutan, fikri tartışmalarla beslenen bir teşekkül olarak gündemdeki yerini alma temayülüne girmiştir. Böylece Mu'tezilîler adı altında, II./VIII. asırda Basra'da oluşan müslüman düşünürler topluluğu ifade edilmeye başlanmıştır. Bu hareket hızla yayılmış ve Abbasiler döneminde Bağdat şehri de bu ekolün en önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.”⁵⁶⁶

Mu'tezile zaman içerisinde Basra ve Bağdat ekolleri olarak iki ana kola genel olarak da yirmi iki tane de tâlî kola ayrılmıştır. Bu tâlî kollar Vasılıyye, Amreviyye, Huzeliyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, Muammeriyye, İskâfiyye, Câferiyye, Bişriyye,

⁵⁶² Bkz. Hayyât, s. 201; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 254 vd; Aydınlı, “Dırar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri”, *AÜİFD*, s. 668.

⁵⁶³ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 267.

⁵⁶⁴ Bkz. Hayyât, s. 188-189.

⁵⁶⁵ Bkz. Aydınlı, *Ebu'l-Huzeyl*, s. 24-25

⁵⁶⁶ Akoğlu, s. 35-36.

Hişâmiyye, Murdâriyye, Sümâmiyye, Câhızıyye, Hâbıtıyye, Himâriyye, Hayyâtıyye, Sâlihiyye, Merîsiyye, Şehhâmiyye, Ka'biyye, Cubbâiyye, Behşemiyye'dir.⁵⁶⁷

Bağdat ve Basra Mu'tezilesi arasında pek çok ihtilaf konusu bulunduğu zikredilse de⁵⁶⁸ bu iki Mu'tezilî grup arasındaki en belirgin fark Bağdat Mu'tezilesinin Şîî düşünceye daha yakın olmasıdır. Basra Mu'tezilesi, daha önce genel kabul görmüş sahabe tertibini olduğu gibi kabul etmekte ve Hz. Ali'ye karşı özel bir statü de tanımamaktadır. Basra Mu'tezilesinin bu tutumuna karşılık Bağdat Mu'tezilesi, Hz. Ali'yi diğer sahabeye göre daha üstün tutmaktadır. Hz. Ali dışındaki diğer üç halife mefdul olmasına rağmen imametleri caizdir. Fakat efdal olan Hz. Ali'dir. Bu iki ekol arasındaki başka bir fark da şudur: Basra Mu'tezilesi orijinal ve müstakil düşüncenin peşinde olurken kendi fikir ve düşüncelerini kabul ettirme hususunda baskıcı bir yoldan uzak durmuştur; Bağdat ekolü mensupları ise devlet ricaline daha yakın bulunmuş, bunun sonucunda devlet kademelerinde görev alarak teoriyi pratiğe geçirebilme hususunda daha ısrarcı olmuş ve Mihne olaylarında da oldukça etkili olmuşlardır.⁵⁶⁹

3.2. MU'TEZİLE'NİN İKTİDARLA İLİŞKİSİ VE MİHNE DÖNEMİ

Abbâsî İhtilalinin başarıya ulaşış Ebu'l-Abbas Abdullah es-Seffah'ın hilafeti ele geçirdiği 132/750 yılında Mu'tezile akımı hâlâ belirgin bir mezhep haline gelmemişti. Mu'tezile'nin habercilerinden olan Vasıl b. Ata, Abbâsîler iktidara gelmeden önce 131 yılında vefat etmişti. Abbâsîlerin ilk halifesi Ebu'l-Abbas'ın hilafeti ise kısa sürmüş, bu dönemde de Ebu'l-Abbas daha çok bir takım ayaklanma ve muharebelerle uğraşmak suretiyle yönetimi sağlam bir zemin üzerine oturtmaya çalışmıştır. Mesela, hâlâ siyasî etkinliğini sürdüren ve belli bölgeleri kendi kontrolünde bulduran Ümeyyeoğulları ile

⁵⁶⁷ Bkz. Bağdadî, *Mezhepler*, s. 82; Şehristanî, s. 40-72. Mu'tezile mezhebi Basra'da kurulmuştur. Mu'tezile'nin ana bünyesi Basra'da bulunmakla beraber Bişr b. el-Mu'temir Bağdat Mu'tezilesini kurduktan sonra Bağdat ve Basra ekolleri diye iki Mu'tezilî grup ortaya çıkmıştır. Bağdat Mu'tezilesi içerisinde Ebu Musa el-Murdâr, Sümâme b. Eşres, Ahmed b. Ebû Duâd, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebu Cafer el-İşkâfî, Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât ve Ebu'l-Kasım el-Belhî gibi kimseler zikredilmektedir. Bağdat Mu'tezilesinin haricindeki Mu'tezilî gruba ise Basra Mu'tezilesi adı verilmektedir. Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen isimleri arasında Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Ebu Bekir el-Esam, Muammer b. Abbad, İbrahim b. Seyyar en-Nazzam, el-Fuvatî, el-Esvari, Abbad b. Süleyman, Cahız, Ebu Ali el-Cübbai, Ebu Haşim el-Cübbai gibi isimler zikredilmektedir. Bkz., Malatî, et-Tenbih, 52; Kadı Abdulcebbar, el-Münye, s. 105-106; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Dâru'l-Marife, 1986/1406, IV, 192-204; İsfereyînî, et-Tebzir, s. 74-75.

⁵⁶⁸ Malatî, et-Tenbih, s. 40-41.

⁵⁶⁹ Bkz. Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbas Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-İmâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât*, thk. Joseph van Ess, Beyrut 1971, s. 56 vd., 61; Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, (Çev. İbrahim Akbaba), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998, s. 170; Nevin Abdulhalık, s. 359; Fıçlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, s. 39-44.

mücadele etmek durumunda kalmış yine Hz. Ali taraftarlarının ve Hâricilerin başlattıkları isyanlarla uğraşmış, bunları bertaraf etmeye çalışmıştır.⁵⁷⁰ Bu açıdan da onun döneminde ilim, fikir ve imar gibi sosyal alanı ilgilendiren konularda pek bir gelişme olmadığı gibi Mu'tezile mensuplarıyla da herhangi bir münasebet olmamıştır.

Ebu'l-Abbas'dan sonra kardeşi Ebu Cafer el-Mansur (136-158/754-775) halife olmuştur.⁵⁷¹ Abbâsî devletini siyasî anlamda tesis eden ve onu bina eden kişi olarak Abbâsî devletinin ikinci halifesi Mansur gösterilebilir.⁵⁷² Emevîler zamanında haksızlığa ve zulme uğrayan, sosyal baskı altında bulundurulmuş, bunun için de Araplarla eşit seviyede olmayı arzu eden ve kendileri açısından umut kaynağı olduğu için Abbâsîlere destek sağlayan Mevali, Abbâsî devletinin kurulmasından sonra bekledikleri ilgiyi yeni yönetimden henüz görememişlerdir.⁵⁷³ Fakat genelde taban itibariyle Mevali'ye dayanan Mu'tezile'ye, Ebu Cafer Mansur hilafeti sırasında destek vermiştir.⁵⁷⁴ Bunun sebebi herhalde hem Abbasi yönetiminin kendilerini destekleyecek bir taban arayışı, hem de çeşitli dînî ve siyasî muhaliflerine karşı hakimiyetlerini koruyabilmek ve özellikle yönetimin Alioğulları taraftarlarının eline geçmesini engellemek için ilim adamlarının desteğine duydukları ihtiyaç olsa gerektir. Bunun için Mu'tezile akımının destek ve katkıları dönemin sosyo-politik yapısı itibariyle önem arz etmektedir. Bu açıdan Halife Mansur'un Mu'tezile'nin öncülerinden Amr b. Ubeyd'e ve onun vasıtasıyla Mu'tezîlîlere yakın olma gayretleri dikkat çekmektedir.

Halife Mansur'un Mu'tezile'nin öncülerinden Amr b. Ubeyd'le yakın ilişki içerisinde olduğu, Basra'ya geldiği zamanlarda Amr b. Ubeyd'e misafir olduğu, ona iyilikte bulunduğu ve hilafeti zamanında da bu yakınlığı sürdürmeye çalıştığı bilinen hususlardandır.⁵⁷⁵ Ayrıca Halife Mansur'un, Amr b. Ubeyd vasıtasıyla Mu'tezîlî düşünceye yakın kimseleri yanına çekme gayreti içinde bulunduğu,⁵⁷⁶ hatta bu konuda Amr b. Ubeyd'den yardım istediği de bilinmektedir.⁵⁷⁷ Fakat Amr b. Ubeyd yönetime

⁵⁷⁰ Mes'ûdî, III, 252 vd; Süyûtî, s. 297.

⁵⁷¹ Ya'kubî, II, 364; Taberî, VII, 471; Süyûtî, s. 300.

⁵⁷² Ahmet Emin, *Duha'l-Islam*, I, 105; Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (Çev. Neşet Çağatay), TTK Yayınları, Ankara 2002, s. 87.

⁵⁷³ Muhammed b. Ali b. Tabataba, İbn Tiktaka, el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyyeti ve'd-Düveli'l-İslamiyye, Beyrut tsz, s. 159 vd.

⁵⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 246 vd; Ammara, s. 147.

⁵⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 248; Süyûtî, s. 307.

⁵⁷⁶ Mes'ûdî, II, 302; Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 246 vd.

⁵⁷⁷ Mes'ûdî, II, 239; Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 248-249.

fazla yakın olmayı tercih etmedi.⁵⁷⁸ Buna rağmen Mu'tezilî düşünceye yakın olan bazı kimseler Halife Mansur döneminde bazı devlet görevlerine atandılar. Nitekim Amr b. Ubeyd'in arkadaşlarından Şebib b. Şebbe, Ahvaz valiliğine getirildi. Bunun üzerine yönetimden zaten hoşnut olmayan Amr, Şebib'le olan bütün münasebetlerini kesmek suretiyle tepkisini ortaya koydu. Hatta Şebib b. Şebbe, Amr'ı ziyarete geldiğinde Amr, bu tepkisini devam ettirdi ve onunla konuşmadı. Abbasi yönetimine karşı bu şekilde mesafeli olan Amr b. Ubeyd, pasif muhalefet içerisindeydi.⁵⁷⁹ Amr b. Ubeyd'in sağlığında bu pasif muhalefet Mu'tezile'den pek çok kimse tarafından da benimsendi ve Mu'tezile, Amr b. Ubeyd'in hayatta olduğu dönem içerisinde herhangi bir silahlı eyleme girişmedi.

Ebu Ca'fer el-Mansur'dan sonra Mehdî (158-169/775-785) halife olmuştur. Halife Mehdi, mülhid ve zındık hareketlerinin yoğunlaşması nedeniyle daha çok içerde cereyan eden bu tür hareketlerle ilgilenmek durumunda kaldı ve bu konuda sert tedbirlere başvurdu.⁵⁸⁰ Mesela Mehdî, uluhiyyet iddiası ve tenasuh fikriyle ön plana çıkan ve Horasan'da isyan eden Haşim b. Hakim 'el-Mukanna' ile mücadele etti ve onu bertaraf etti.⁵⁸¹ Yine Mehdi, zındıklıkla suçlanan Salih b. Abdilkuddus'un da katline emir verdi, önceleri bu fikrinden döndüğünü ifade eden fakat daha sonra da aynı fikirlerini söylemeyi sürdüren Salih'i, Şam'a kaçmasına rağmen Bağdat'a getirtti ve 166/783 tarihinde idam ettirdi.⁵⁸²

Mehdî değişik akımlarla mücadele ettiği gibi özellikle hilafetin ilk yıllarında Mu'tezilî düşünceye karşı da olumsuz bir tutum takındı. Mehdî'nin böyle bir yaklaşım sergilemesinde belki de daha önce tanıdığı Amr b. Ubeyd'in kendisi ile ilgili sözlerinin de etkisi olabilir. Amr b. Ubeyd, bu sözleri Mehdî'nin veliahtlığının ilanından sonra Ebû Ca'fer ile bir konuşması esnasında sarfetmişti. Olay şöyle gelişmişti: Ebu'l-Abbas kendisinin vefatından sonra ilk defa Mansur'un, sonra da İsa b. Musa'nın halife olmasını istemiş ve sıralamayı da bu şekilde yaparak onları veliaht tayin etmişti. Mansur bu sıralamayı bozarak İsa'nın geri çekilmesini sağladı ve oğlu Mehdî'yi kendisinden sonrası için veliaht tayin etti.⁵⁸³ Amr, bu olayı öğrendikten sonra Mansur'a "Gerçekten

⁵⁷⁸ Mes'ûdi, II, 302; Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 247; Ammara, s. 150-151.

⁵⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 250.

⁵⁸⁰ Bkz. Taberî, VII, 142,154; İbn Tıktaka, s. 179; Süyûtî, s. 316-317; Mes'ûdî, III, 310 vd; Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, I, 140-141.

⁵⁸¹ İbn Esir, VI, 38-39.

⁵⁸² Süyûtî, s. 273 vd.

⁵⁸³ Ya'kubî, II, 395; Taberî, VIII, 112; Mes'ûdî, III, 302.

ona iyilerin giyeceği olamayan bir elbise giydirmiş ve amel olarak da hak etmediği bir isimle adlandırmışsın. Ona çok zevkli, fakat şahsiyetine uzak düşen bir görev hazırlamışsın.” demek suretiyle Mehdî hakkında olumsuz bir görüş beyan etti.⁵⁸⁴ Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden birinin bu yerici sözlerinin Mehdî'yi incitmiş olması mümkündür. Belki de Mehdî bu durumdan dolayı başlangıçta Mu'tezile'ye karşı soğumuş olabilir

Mehdi, ilk yıllarında Mu'tezile'ye karşı mesafeli bir yaklaşım içinde olmakla birlikte daha sonra bu ilişkinin seyir değiştirdiği görülmektedir. Özellikle farklı görüş, değişik din ve akımlara ait fikirlerin tartışılmaya başlanmasından dolayı, bunlara cevap verilmesi ve bunlar karşısında İslam inancının korunmasının sağlanması gerekiyordu. Mehdi, bu durumda ilim adamlarının desteğine başvurarak bu tür düşüncelerden toplumu kurtarmayı düşündü, inkarcılık ve zındıklığı eleştirmek gayesiyle cedel kitaplarının yazılmasına öncülük yaptı.⁵⁸⁵ Bütün bu uygulamalarla birlikte, yeni sayılabilecek devletin zeminini sağlamlaştırabilmek amacıyla toplumda siyasî denge unsurunu gözeterek Alioğulları taraftarlarının da gönlünü kazanmaya çalıştı.⁵⁸⁶ Bu açılardan Mehdi dönemi dine dayalı muhalefetin engellenmeye, dînî hayatın düzenlenmeye ve din dışı hareketlerin kontrol altına alınmaya çalışıldığı, böylece devletin otoritesinin sağlamlaştırılma geyretlerinin görüldüğü bir dönem olma özelliğine sahiptir.

Mehdi'den sonra hilafet makamına Hâdi (169-170/785-786) geçti.⁵⁸⁷ Hâdi, oldukça kısa süren hilafet süresinde daha çok babasının yoluna ve vasiyetlerine uyarak ilhad faaliyetleriyle mücadele etti. Zındıklıkla itham edilen bazı kimseleri öldürtmek suretiyle ortadan kaldırdı.⁵⁸⁸ Ayrıca Hâdi'nin Hz. Ali taraftarlarına karşı mücadele yürüttüğü ve Alioğullarından Hüseyin b. Ali'nin Medine'de başlattığı isyanı bastırdığı görülmektedir.⁵⁸⁹

Hâdi'ye kadar olan ilk Abbâsî halifelerinin dînî mulafet güçlerine karşı yürüttükleri mücadeleler, sonucunu vermeye başladı. Hâdi'den sonra halife olan Harun Reşid (170-193/786-809)'le birlikte Abbâsî devleti gücünün en yüksek seviyesine ulaştı.

⁵⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 247; Mes'ûdî, III, 302; Ammara, s. 149

⁵⁸⁵ Bkz. Süyûtî, s. 318.

⁵⁸⁶ Ya'kubî, II, 394; Mes'ûdî, III, 312; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 220-221.

⁵⁸⁷ Ya'kubî, II, 404; Taberî, VIII, 187; Mes'ûdî, III, 324.

⁵⁸⁸ Süyûtî, s. 322.

⁵⁸⁹ Ya'kubî, II, 404-405; Taberî, VIII, 192 vd; Mes'ûdî, III, 326-327.

Ayrıca bu dönemde maddi refah düzeyi de oldukça yükseldi ve tarih kaynaklarında dikkat çekecek boyutta övgüye mazhar oldu.⁵⁹⁰ Bu dönemde Abbâsî Devleti'nin sınırları oldukça genişlediği gibi, idarî ve malî yönden de oldukça güçlendi.⁵⁹¹

Harun er-Reşid dönemi Mu'tezile tarihî açısından oldukça önemli bir dönemdir. Mu'tezilî düşüncenin fikrî kırılma noktası olarak Vasıl b. Ata' ve onun dönemi kabul edilmekle birlikte, Mu'tezile'nin o dönemde mezhep halini aldığını iddia edebilmenin tarihî realite açısından pek mümkün olmadığını daha önce belirtmiştik. Elbetteki Mu'tezile diğer bütün fikrî hareketlerde olduğu gibi bir olgunlaşma ve mayalanma dönemi geçirdi. Vasıl b. Ata'nın görüşleri Amr b. Ubeyd ve yakınları tarafından canlı tutuldu. Sonra Basra'da, Basra münevverleri arasında Yunan fikirleri tartışılmaya ve düşünölmeye başlandı. Burada Dırar b. Amr ismi ön plana çıktı. Daha sonra da Basra'da Ebu'l-Huzeyl'in önderliğinde Basra ekölü ve Basra'dan ayrılan Bişr b. el-Mu'temir önderliğinde de Bağdat ekolleri gelişim gösterdi.⁵⁹² Bu açıdan Mu'tezilenin mezhep olarak teşekkölünün Harun Reşid döneminde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.⁵⁹³ Durum böyle olunca da Harun Reşid döneminde Mu'tezile-Abbâsî ilişkisinin durumu, daha sonraki dönemde cereyan eden olayların arka planına nüfuz edebilmek açısından kendi içinde önem taşımaktadır.

Harun er-Reşid döneminde Abbâsî sarayında Bermekîlerin himayesinde dinî, siyasî ve felsefî değişik tartışmaların düzenlendiğini önceki bölümlerde belirtmiştik. Bu tartışmalarda dönemin ileri gelen ilim adamlarının ve özellikle de Mu'tezile'den olan kelamcılarının yer almaları, bu kelamcılarının yönetimle diyaloglarının var olduğunun bir kanıtı olarak düşünülebilir. Bu anlamda Yahya b. Halid el-Bermekî'nin katkılarıyla düzenlenen aşkın hakikati konusundaki tartışmaya Mu'tezile'den, Ebu'l-Huzeyl, Nazzam, Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres gibi kimselerin katılmış olması,⁵⁹⁴ Mu'tezilenin yönetim tarafından yakından tanındığını gösterdiği gibi, toplum nazarında da belli bir şöhrete ulaştıklarını düşündürmektedir. Yine bu dönemde Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Nazzam'ın da Hüseyniye adında bir cariye ile tartışmak için Basra'dan Bağdat'a çağrıldığı ve burada dönemin önde gelen fikir ve düşünce adamları

⁵⁹⁰ Bkz. Taberî, VIII, 230 vd; Mes'ûdî, III, 337 vd, 360 vd.; Süyûtî, s. 326 vd.

⁵⁹¹ İbn Tıktaka, s. 195, 197; Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, I, 111.

⁵⁹² Malâtî, s. 52.

⁵⁹³ Watt, *Teşekköl Devri*, s. 274.

⁵⁹⁴ Mes'ûdî, III, 371-372.

ile karşılaştığı Yahya b. Halid el-Bermekî'nin meclisinde bazı kelamcılarla bir araya geldiği görülmektedir.⁵⁹⁵

Bağdat Mu'tezilesi o dönemde mutedil Ali taraftarı olan Zeydîlerle yakınlık içindeydi. Harun Reşid'in Ali soyuna yakın ilgilerinden dolayı Bağdat Mu'tezilesine çok da sıcak bakmadığı görülmektedir. Belki de bunun sonucu olarak Bağdat Mu'tezile ekolünün kurucusu Bişr b. el-Mu'temir, rafizîlikle itham edilmiş ve hapse atılmıştır.⁵⁹⁶ Bu dönemde Bişr'in dışında onun arkadaşları da hemen hemen aynı akıbete uğradılar. Harun Reşid daha sonra Bişr'i serbest bırakmışsa da Bağdat Mu'tezilesi'nin Abbâsîlere olan muhalefeti sona ermedi. Onlar, Abbâsîlerin Ali taraftarlarına uyguladıkları baskıya karşı çıktılar. Hz. Ali'yi diğer sahabeye üstün tuttular. Hz. Ali'yi üstün tutmaları ve Ali taraftarlarının işkenceye uğramalarından dolayı Hz. Ali taraftarlarıyla duygu birliği yaptılar. Ayrıca Abbâsî iktidarının şûraya dayalı halifelik değil, krallık ve saltanat olduğu şeklindeki eleştirilerini sürdürdüler.⁵⁹⁷

Basra Mu'tezilesi'ne gelince Harun Reşid'in hilafetinin sonraki yıllarında bu ekol ile Abbâsî devleti arasındaki ilişkinin daha iyi bir seyir aldığı gözlenmektedir.⁵⁹⁸ Böylece ilmî tartışmalardaki üstünlükleri ve cedel metoduna hakimiyetleriyle dikkat çeken Mu'tezile mensupları ile Abbâsîler arasında bir anlaşma ve uzlaşma zemininin ortaya çıktığını söyleyebiliriz.⁵⁹⁹ Bu yumuşamada Harun Reşid döneminde farklı dinlerin etkisi ile İslam topraklarında tartışılmaya başlayan dînî ve felsefî konularda İslamın bakış açısının sunulmasına duyulan ihtiyaç ve bunu gerçekleştirmede Mu'tezile taraftarlarının deneyimlerinden istifade edilmesi düşüncesinin de etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Harun Reşid, Yahya b. Hamza el-Hadramî(183/799) gibi Mu'tezilî düşünceye yakın birini Şam kadılığına atadı. Hatta i'tizali fikirleriyle tanınmış pek çok kimseyi etrafında toplayarak onların fikirlerinden istifade etti.⁶⁰⁰

Harun Reşid'den sonra vasiyeti gereği hilafet makamına annesi Arap olan Emin(193-198/809-813) geçti.⁶⁰¹ Emin dönemi Mu'tezilî düşünce açısından pek içacıcı

⁵⁹⁵ Bkz. Mes'ûdî, III, 372.

⁵⁹⁶ Kadı Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 265; *el-Münye*, s. 49; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 52; Malati, s. 52.

⁵⁹⁷ Ammara, s. 170, 173.

⁵⁹⁸ Nevin Abdülhâlık, s. 359.

⁵⁹⁹ Nevin Abdülhâlık, s. 359; Ammara, s. 171.

⁶⁰⁰ Işık, s. 60.

⁶⁰¹ Taberî, VIII, 365; Mes'ûdî, III,387; İbnü'l-Esîr, VI, 221 vd.

bir dönem olmadı. Mu'tezile, Harun Reşid'in son zamanlarında kazandığı itibarı kaybetti.⁶⁰²

Emin'in kardeşi Me'mun, henüz 13 yaşında iken babası Harun Reşid tarafından Emin'den sonraki halife olmak üzere veliahtlığa tayin edilmişti.⁶⁰³ Harun Reşid hilafeti döneminde Abbâsî devletinin yerel yönetimini oğulları arasında taksim etmişti. Arapların yaşadığı bölgeler annesi Arap olan Emin'e, Horasan ve Hemadan'a kadar olan ve daha çok Fars'luların ve Mevali'nin yaşadığı bölgelerin yönetimi ise annesi Fars olan Me'mun'a verilmişti.⁶⁰⁴ Harun Reşid ölünce Emin, babasının tayin ettiği veliahtlık sıralamasına sadık kalmadı ve kendi oğlu Musa'yı öne alarak birinci veliaht yapmak istedi.⁶⁰⁵ Me'mun buna rıza göstermeyince Emin'in hilafet dönemi daha çok büyük kardeşi Me'mun ile arasında cereyan eden taht mücadeleleriyle geçti.⁶⁰⁶

Anne ve baba tarafından Arap olan Emin, yine Arap unsurunu temsil eden Fazl b. Rebî (209/824) tarafından⁶⁰⁷, Me'mun ise Hz. Ali soyuna destek veren Kûfe ve Horasanlılar ile Fars asıllı olan Fazl b. Sehl(202/817) tarafından desteklendi. Bunda şüphesiz Me'mun'un anne tarafının Farisî olmasının etkisi vardır.⁶⁰⁸ Arap ve Farslı vezirlerce desteklenen ve Arap-Fars veya Arap-Mevali çekişmesi görünümündeki kardeş mücadelesi, Me'mun'un Alioğullarının desteğini alabilecek politikaları da müspet karşılıklarını vererek, Emin'in öldürülmesi ile son buldu. Böylece Emin'den sonra Me'mun hilafet makamına geçti.⁶⁰⁹ Mevali'nin desteğiyle hilafeti ele geçiren Me'mun, bunun karşılığında ilerleyen yıllarda Mevali'yi Araplara nazaran daha geniş yetkilerle donatmıştır.

Me'mun'un hilafet makamına ulaşmasında danışmanı ve veziri olan Fazl b. Sehl'in geniş ufku ve Me'mun'a katkılarını görmezlikten gelmek mümkün değildir. Bu durum Me'mun'un Fazl'a güvenini arttırdığı gibi, O'nun yönetimde oldukça etkin olması sonucunu doğurdu. Bu da İran unsurunun Me'mun döneminde ön plana çıkmasını sağladı.

⁶⁰² Işık, s. 60.

⁶⁰³ Ya'kubî, II, 415; Taberî, VIII, 269.

⁶⁰⁴ Taberî, VIII, 275 vd.

⁶⁰⁵ Ya'kubî, II, 436; Taberî, VIII, 374 vd; İbnü'l-Cevzî, X,11.

⁶⁰⁶ Ya'kubî, II, 436 vd; Taberî, VIII, 374 vd.

⁶⁰⁷ Ya'kubî, II, 383-384; Taberî, VIII, 375; İbn Tıktaka, s. 213.

⁶⁰⁸ Taberî, VIII, 377; İbn Tıktaka, s. 221; Hodgson, I, 454.

⁶⁰⁹ Ya'kubî, II, 444; Taberî, VIII, 527 vd.; Mes'ûdî, III, 417; İbnü'l-Esîr, VI, 287 vd.

Me'mun'un hilafete ulaşması, problemleri çözmeye yetmedi. Aksine daha da büyüyerek artması sonucunu doğurdu. Toplumda tam anlamıyla kamplaşma dönemi başladı. Me'mun'un hilafet merkezini Bağdat'tan Merv'e taşıması⁶¹⁰, Ali er-Rıza'yı kendisine halef tayin etmesi⁶¹¹ ve kendisinin hilafete ulaşmasında büyük katkıları olan Mevali'yi yönetimde söz sahibi yapması gibi uygulamalar, Emin'i desteklemiş olan Araplar tarafından iktidarın Arapların elinden çıkıp, Mevali'nin eline geçeceği propagandası için malzeme olarak kullanıldı. Bu durum toplumda bir kaos ortamı oluşturdu. Yine aynı şekilde Me'mun'un Merv'de bulunduğu dönem içerisinde Bağdat'taki kaos ortamından hareketle değişik güç odaklarının ortaya çıkması⁶¹² ve bütün bunlarla birlikte yönetime muhalif olan grupların isyan hareketleri içerisinde bulunması Me'mun dönemini iktidar açısından oldukça karmaşık bir hale getirdi.

Bu ortamda Me'mun'un siyasal açıdan başarıya ulaşabilmesi, aleyhine olan bütün grupları lehine çevirebilecek nazik politikalar belirlemesine bağlı idi. Me'mun döneminde yönetim tarafından gerçekleştirilen siyasi olayları bu politikalar çerçevesinde değerlendirmek uygun olacaktır. Halku'l-Kur'an konusundaki uygulama da, yönetimde hakimiyetini arttırma amacıyla olan Me'mun'un bu ince siyaseti içinde düşünülebilir.⁶¹³

Mihne Dönemi

Mihne, Arapçada me-ha-ne kökünden olup, sözlükte “sorguya çekmek, çetin ve zorlu imtihana tâbi tutmak, eziyet etmek”⁶¹⁴ anlamlarına gelir. “Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhâfazakar âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla”⁶¹⁵, Mu'tezile'nin yönetimde etkin oldukları h. 218-234 yılları arasında iktidarın uyguladığı işkence, soruşturma ve tazyikler için kullanılmıştır.⁶¹⁶

Mu'tezilî olmayan fakihlerin ve ehl-i hadisin inanç ve düşünceleri üzerinde baskı ve şiddet uygulamaktan kaynaklanan mihne siyasetinin ortaya çıkışında bazı Mu'tezile kelâmcılarının Abbâsî halifesini etkilemesinin rol oynadığı genellikle kabul edilir. Mihne olayı, hilâfetin dinî yetkisinin vurgulanması yanında siyasî otoriteden

⁶¹⁰ Yakubî, II, 451; İbnü'l-Esîr, VI, 346.

⁶¹¹ Yakubî, II, 448; Taberî, VIII, 554.

⁶¹² Taberî, VIII, 552.

⁶¹³ Akoğlu, s. 128.

⁶¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 401.

⁶¹⁵ Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *DİA*, XXX, 26.

⁶¹⁶ A. J. Wensinck, “Mihne”, *İ.A.*, VIII, 292.

bağımsız ve ona karşı tavır alan bazen de halifenin gücünü dengeleyecek şekilde halk üzerinde nüfûza sahip bulunan ehl-i hadîsin ve fakihlerin bastırılmasını -özellikle de Bağdat'taki âlimlerin gücünün sınırlanmasını- amaçlayan, otorite ile çevresel güçler arasındaki mücadele şeklinde de görülmüştür.⁶¹⁷

Me'mun'un Hilafeti Sırasında Mihne

Me'mun (198-218/813-833) dönemi Mu'tezile açısından oldukça önem arz etmektedir. Çünkü bu dönem Mu'tezile açısından önemli kararların alındığı ve icraata döküldüğü bir dönem olma özelliğine sahiptir. Me'mun'un halife olmasına kadar bireysel bazda tartışma konusu olan ve Me'mun halife olduktan sonra toplumsal bazda ve siyasal düzeyde ele alınan halku'l-Kur'an meselesi halifenin izni ve yakınında bulunan Mevali kökenli Mu'tezilî danışmanlarının da tesiriyle ilim meclislerinde gündeme getirildi ve halifenin huzurunda tartışılmaya başlandı. Konu ile ilgili belli bir olgunlaşma dönemi geçtikten sonra da bu nazariye devletin resmi politikası haline geldi. Kur'an'ın mahluk olduğu inancı, ve Hz. Ali'nin diğer sahabeye göre daha faziletli ve üstün olduğu düşüncesi 212/827 tarihinde halife'nin resmen kabulüne mazhar oldu.⁶¹⁸ Daha sonra hilafetinin son senesi olan 218/833 tarihinde Halife Me'mun'un Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e yazmış olduğu ve toplum tarafından kabul gören dönemin kadılarının ve hadişçilerinin konu ile ilgili sorguya çekilmesi emrini içeren mektuplarıyla⁶¹⁹ da yeni bir dönem başlamış oldu.

Me'mun'u destekleyen kimseler çoğunlukla Mevali idi.⁶²⁰ Bundan dolayı "Me'mun, Mevali unsuruna yönetimde hak tanıdı. Danışmanlarını ve yakın mesai arkadaşlarını bunlardan seçti. Özellikle Mevali tabanına dayalı Mu'tezile'yi ilim meclislerine dahil ederek orada söz sahibi kıldı. Mu'tezile'nin yönetimde etkin olmaya başlaması, onların siyasetten beklentilerinin de ortaya çıkması neticesini doğurdu. Emeviler döneminde karşılaştıkları Arap ırkçılığı karşısında kendilerini savunan ve Araplara cevap mahiyeti taşıyan halku'l-Kur'an fikrini önce ilim meclislerine taşıdılar sonra da halifeyi de etkilemek suretiyle devlet politikası haline getirmeyi başardılar. Halku'l-Kur'an'ın devlet politikası haline getirilmesi iktidarın da işine gelmekteydi. Çünkü Me'mun'un Merv'de bulunduğu dönem içerisinde yönetim boşluğundan da

⁶¹⁷ Yücesoy, XXX, 27.

⁶¹⁸ Taberî, VIII, 619; İbnü'l-Esîr, VI, 408; İbn Kesîr, X, 266-267; Süyûtî, s. 352.

⁶¹⁹ Taberî, VIII, 631-641, 634-637, 640-644.

⁶²⁰ Taberî, VIII, 377.

istifade ederek hadisçilerin başını çektiği ve yönetimi tehdit eden sivil gruplar, bu anlayış sayesinde zayıflatılacaktı. Bununla birlikte antropomorfik yaklaşımların İslam düşüncesi içerisinde yer edinmesine neden olan ve onbinlerce kişiyi toplayabildiği için de yönetim açısından önemli bir potansiyel tehdit oluşturabilecek hadisçilerin önünün alınması açısından da halku'l-Kur'an fikri iktidar lehine önemli bir fırsat doğurmaktaydı. Çünkü halku'l-Kur'an görüşünün kabul ettirilebilmesi ile toplumda etkin konumda bulunan hadisçilerin toplumsal gücü kırılabileceği gibi, iktidarın Abbasoğulları lehine daha sağlam bir şekilde oturtulması sonucunu da beraberinde getirecekti. Bütün bu sosyo-politik gerekçeler Mihne uygulamalarının arkaplanını oluşturmuştur.”⁶²¹

Halife Me'mun, halku'l-Kur'an düşüncesinin devlet politikası haline getirildiği Mihne dönemini başlatmadan önce kendisine yakınlığıyla bilinen fakat Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen Başkadı Yahya b. Eksem'i görevinden uzaklaştırdı. Çünkü Yahya b. Eksem, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne katılmadığı gibi, “Kur'an Allah kelâmıdır, her kim Kur'an'ın mahluk olduğunu söylerse tevbe etmesi gerekir” görüşüne sahip biri idi.⁶²²

Halife Me'mun, 218/833 tarihinde Rum seferine çıktığı bir sırada Tarsus'a doğru yol alırken Rakka'dan Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e gönderdiği bir mektupla kadıların ve hadisçilerin halku'l-Kur'an konusunda sorgulanmasını isteyerek Mihne sürecini resmen başlatmış oldu.⁶²³

İshak b. İbrahim'e gönderilen ilk mektupta önce kadılardan emin olunmak istenmekte, onlardan Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyenlerin görevine son verilmesi, kabul edenlerin de görevde kalması belirtilmektedir.⁶²⁴

İshak b. İbrahim'e gönderilen ikinci mektupta Me'mun, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne yanaşmayan hadisçilerden yedi kişinin sorgulanmak üzere kendisine gönderilmesini istemiştir. Bu yedi kişi Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), Ebu Müslim (ö. 224/838), Yahya b. Ma'in (ö. 233/847), Zuheyr b. Harb Ebu Hayseme (ö. 234/849), İsmail b. Davud, İsmail b. Ebi Mes'ud ve Ahmed b. ed-Devraki (ö. 246/860)'dir.⁶²⁵ Halife Me'mun onların sorgusunu bizzat kendisi karargahta yapmıştır. Sonuçta halife

⁶²¹ Akoğlu, s. 129.

⁶²² Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 198.

⁶²³ Bkz. İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, s. 180-181; Taberî, VIII, 631; Ayrıca, İbnü'l-Esîr, VI, 423; İbnü'l-Cevzî, XI, 15 vd; Subkî, II, 38.

⁶²⁴ Bkz., Taberî, VII, 633.

⁶²⁵ İbn Tayfûr, s. 183; Taberî, VIII, 634; İbnü'l-Esîr, VI, 423; İbnü'l-Cevzî, XI, 18; Subkî, II, 39.

istediğini elde etmiştir. Çünkü imtihan edilen bu yedi kişi Me'mun'un konu ile ilgili sorularına istenilen cevapları vermişler ve Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmişlerdir.⁶²⁶

Fakat halife Me'mun kendi huzurunda onların bu cevabı vermesi ile yetinmemiş, onları Bağdat'a geri gönderdikten sonra orada da görüşlerine sadık olup olmadıklarının test edilmesini istemiştir. Nitekim Bağdat'a geri gönderilen bu insanlar yine halifenin emri ile İshak b. İbrahim'in evinde toplanmışlar ve orada bulunan diğer fıkıh ve hadis ulemâsının huzurunda Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü tekrar etmişler ve serbest bırakılmışlardır.⁶²⁷

Bu sorgulamanın ardından Me'mun, İshak b. İbrahim'e üçüncü mektubunu göndermiştir.⁶²⁸ Me'mun bu mektubunda da ağırlıklı olarak ilk mektubundaki yaklaşımını hemen hemen korumakta fakat daha kararlı bir tavır ortaya koymaktadır.

Me'mun'un bu mektubunu aldıktan sonra İshak b. İbrahim, halifenin isteklerini yerine getirmeye başladı. Hadis ve fıkıh konusunda ileri gelenleri topladı. Bu kimselerden Ebu Hasan ez-Ziyâdî, Bişr b. Velid el-Kindî, Ali b. Ebi Mukâtil, Fazl b. Ganim, Zeyyâl b. Heysem, Seccâde, Kavâirî, Ahmed b. Hanbel, Kuteybe, Sa'deviyye el-Vâsîfî, Ali b. Ca'd, İshak b. Ebî İsrail, İbnu'l-Hırş, İbnu Uleyye el-Ekber, Yahya b. Abdurrahman el-Umerî, Ebu Nasr et-Tammâr, Ebu Ma'mer el-Katî, Muhammed b. Hâtim b. Meymûn, Muhammed b. Nûh el-Mazrûb, İbnu'l-Ferruhân, Nazr b. Şumeyl, İbn Ali b. Asım, Ebu'l-Avvam el-Bezzâz, İbn Şucâa ve Abdurrahman b. İshak'tan⁶²⁹ oluşan bir topluluk sorgulananlar arasındaydı.⁶³⁰

Bu toplanan kişilerin sorgulanması esnasında, İshak b. İbrahim sorguya alınan kişileri ve Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı ile ilgili düşüncelerini kâtibine yazdırmak suretiyle her bir şahıs için sorgulama tutanağı oluşturdu. Bu tutanağı da sorgulama son bulduğunda hemen halifeye gönderdi. Bu tutanakta sorguya alınan kişilerden her birinin sorgulama esnasındaki yaklaşımlarını ihtiva eden bilgiler vardı. Sorgulama tutanakları Me'mun'a gönderildikten sonra bu kişiler serbest bırakılmadılar ve gözetim altında

⁶²⁶ Subkî, II, 39; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yayınları, Ankara 1989, s. 197.

⁶²⁷ İbn Tayfûr, s. 183; Taberî, VIII, 634; İbnü'l-Esîr, VI, 423.

⁶²⁸ Bu mektubun tam metni için bkz: Taberî, VIII, 634-637; İbn Tayfûr, s. 183-185.

⁶²⁹ Taberî, VIII, 637; İbnü'l-Esîr, VI, 424.

⁶³⁰ Me'mun'un emriyle İshak b. İbrahim'in Bağdat'ta gerçekleştirdiği sorgulama sürecindeki diyaloglar ve ayrıntılar için bkz. Taberî, VIII, 637-640; İbnü'l-Esîr, VI, 423-427; Subkî, II, 39-40; Süyûtî, s. 353-357.

tutulmaya devam edildiler. Nihayet bu sorgulama olayından dokuz gün sonra Me'mun, İshak b. İbrahim'e dördüncü mektubunu gönderdi. Kur'an'ın mahluk olduğu konusundaki tavrını daha da sertleştiren Me'mun, bu aşamada yapılacak işler hakkında İshak b. İbrahim'e talimatlarını bildirdi.⁶³¹

Halife Me'mun'dan İshak b. İbrahim'e ulaşan bu mektup sorgulanan kişilere okundu. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel, Seccâde, Kavâirîrî ve Muhammed b. Nûh'dan oluşan dört kişilik bir grubun haricinde bulunanlar Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul ettiklerini ifade ettiler. Bu dört kişi Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini kabul etmeyerek eski görüşlerinde ısrar ettiler. Bunun üzerine İshak b. İbrahim, Kur'an'ın mahluk olduğu inancına katılmayan bu dört kişinin zincire vurulmasını emretti. Zincire vurulmalarından bir gün sonra İshak b. İbrahim bu dört kişiyi yine zincire vurulu oldukları halde huzuruna çağırtmış ve onlara yine Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı konusundaki düşüncelerini tekrar sormuştu. Bu sorgulamada Ahmed b. Hanbel, Kavâirîrî ve Muhammed b. Nûh Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesine katılmadıklarını ifade etmelerine rağmen Seccâde kendisinden istenen halifenin görüşüne uygun olan cevabı vermiş, Kur'an'ın mahluk olduğunu ifade etmiş, bunun üzerine de zincirleri çözülerek serbest bırakılmıştı. Bu olaydan bir gün sonra İshak b. İbrahim Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen diğer üç kişiyi tekrar huzuruna çağırtmış onlara Kur'an hakkındaki düşüncelerini sormuştu. Bu sorgulama esnasında da bir gün önce Seccâde'nin yaptığını bu defa Kavâirîrî yapmış, o da Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul ettiğini ifade ederek, serbest bırakılmıştı. Geriye kalan iki kişiden Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh ise kendilerinden istenen cevabı bir türlü vermemişler, Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmemişler, bilakis kendi görüşlerinde ısrar etmişlerdi. Bunun üzerine de kendilerine yapılan baskı ve uygulanan şiddet arttırılarak, zincire bağlı oldukları halde halifenin bulunduğu yer olan Tarsus'a doğru yola çıkarılmışlar fakat Muhammed b. Nuh yolda iken vefat etmişti.⁶³²

Bu arada Bağdat'takilerden bazıları kendi durumlarını Ammar b. Yasir'in durumuna benzeterek tevil yaptılar ve 'Kur'an mahluktur' sözünü zorla söylediklerini iddia ettiler. İshak b. İbrahim bu tür kimselerin durumlarını halifeye bildirince Me'mun bu konuda tekrar harekete geçti. İshak b. İbrahim'in bu durumda olduğunu kendisine

⁶³¹ Bkz. Taberî, VIII, 640-644.

⁶³² Taberî, VIII, 644.

haber verdiği, Ebu Hasan, Bişr b. Velid, Fazl b. Ganim, Ali b. Ebî Mukatil, Zeyyal b. Heysem, Yahya b. Abdurrahman el-Umerî, Ali b. Ca'd, Ebu Avvam, Seccâde, Kavâirîf, İbn Hasan b. Ali b. Asım, İshak b. Ebi İsrail, Nadr b. Şumeyl, Ebu Nasr et-Temmâr, Sa'deviyye el-Vasîf, Muhammed b. Hâtim b. Memûn, Ebu Ma'mer, İbn Hırs, İbn Ferruhân, Ahmed b. Şucâa, Ebu Harun b. Bekka'dan oluşan bir grubun tekrar sorgulanmak üzere kendisine gönderilmelerini emretti. Fakat bu grup Rakka'ya geldiklerinde, halife Me'mun'un ölüm haberi(218/833) kendilerine ulaştı. Bunun üzerine Rakka valisi Anbese b. İshak onları bir elçi nezaretinde tekrar Bağdat'a geri gönderdi. Elçi onları İshak b. İbrahim'e teslim edince İshak, onların önce evlerinde kalmalarını emretti, daha sonra da çıkmalarına izin verdi.⁶³³

Cereyan eden bu sert uygulamalarla bütünlük arzedecek bir başka durum da Me'mun döneminde halku'l-Kur'an fikrini kabul etmeyen kadıların ve üst düzey devlet görevlilerinin vazifelerinden uzaklaştırılarak onların yerlerine Mu'tezilî düşünceye daha yakın kimselerin atanmış olmalarıdır.⁶³⁴ Böylelikle Mu'tezile ve onun tabanı olan Mevali, Me'mun döneminin sonlarına doğru fikri planda olduğu gibi, siyasi planda da iktidara ulaşmıştır.

Mu'tasım'ın Hilafeti Sırasında Mihne

Me'mun'un ölümünden sonra hilafete kardeşi Mu'tasım geçmiştir. Mu'tasım, eğitim düzeyi zayıf olmasına rağmen siyasi ve askeri alanda göstermiş olduğu başarıların etkisi ile Me'mun'un gözünü doldurmayı başarmış ve Me'mun onu kendisinden sonra halife olması için veliaht tayin etmişti. Veliaht tayin ettikten sonra da ona yapması gereken işlerle ilgili bir vasiyetname bırakmıştı. Bu vasiyetnamede Kur'an'ın mahluk olduğu, Mu'tasım'ın bu konuda ağabeyinin yolundan gitmesi gerektiği ve Ahmed b. Ebû Duâd'ı kendisine danışman yapması gerektiği belirtilmektedir.⁶³⁵

Mu'tasım(218-227/833-841), Me'mun'un kendisine bıraktığı vasiyetin de ötesine geçerek Ahmed b. Ebû Duâd'ı Kâdî'l-Kudât'lık makamına getirmiş, onu devlet işlerinde yetkili kılmış hatta yapmış olduğu bütün icraatlarında onun desteğini gözetmiştir.⁶³⁶

⁶³³ Taberî, VIII, 644-645.

⁶³⁴ Watt, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, s. 64; Mantran, s. 175

⁶³⁵ Taberî, VIII, 645-650.

⁶³⁶ Bkz. Taberî, IX, 120; Mes'ûdî, III, 359-360; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 141 vd; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 273-274.

Mu'tasım dönemi, Mu'tezile düşüncesinin Ahmed b. Ebû Duâd'ın şahsında iktidara tamamen yerleşmesi itibariyle daha önceki dönemin devlet politikası haline gelen halku'l-Kur'an konusundaki yaklaşımın şiddetle uygulandığı bir dönem olma özelliğine sahiptir. Bununla birlikte Mu'tasım halku'l-Kur'an konusundaki politikanın uygulanmasında olduğu gibi, Mu'tezile'nin diğer düşüncelerinin halka benimsetilmesi konusunda da Ahmed b. Ebû Duâd'ın etkisinde kalmıştır. Nitekim Mu'tezile tarafından savunulan Allah'ın âhirette görülemeyeceği düşüncesini halka kabul ettirebilmek için de deliller arama yoluna gitmiş, hatta bu konuda istediği delili bulabilmek için devletin hazinesinden yüklü bağışlar yapmayı göze alabilmiştir.⁶³⁷ Mu'tasım bir problem veya sorunla karşılaştığında hemen cevap vermiyor, onu Ahmed b. Ebû Duâd'a götürüyor, onun görüşünü aldıktan sonra ona göre hareket ediyordu. Ahmed b. Ebû Duâd'ın önde gelen Mu'tezili'lerden olması ve devlet yönetiminde bu derece etkin olması, Mu'tasım döneminde Mu'tezile mensuplarının oldukça rahat bir dönem yaşamalarına ve düşüncelerini siyasete hakim kılma çabalarını arttırmalarına neden olmuştur. Nitekim Mu'tasım'ın hilafeti, Mihne uygulamalarının oldukça katı bir şekilde gerçekleştirildiği bir dönem olma özelliğine sahiptir.⁶³⁸

Mu'tasım'ın Me'mun'dan kendine kalan vasiyete koşulsuz bağlılığı, Mu'tezilenin de siyaset ve yönetimde bu derece etkin hale gelmesi neticesinde Mihne uygulamalarına devam edilmiştir.⁶³⁹ Mu'tasım döneminde Mihne uygulamaları nedeniyle en fazla sıkıntıya maruz kalan ve bu özelliği ile ön plana çıkan kişi Ahmed b. Hanbel'dir. Ahmed b. Hanbel'in Mihne uygulamaları nedeniyle başına gelenler, Mu'tasım'ın halife olması ile birlikte artarak devam etmiştir. Nitekim Me'mun'un vefatı dolayısıyla Tarsus'dan geri gönderilen Ahmed b. Hanbel, arkadaşı Muhammed b. Nuh'un ölümü üzerine yalnız olarak Bağdat'a getirilmiş ve orada İshak b. İbrahim tarafından hapsedilmiştir.⁶⁴⁰ 219/834 senesi Ramazan ayının 17. gününe kadar burada yaklaşık 14 ay hapiste kalan Ahmed b. Hanbel, daha sonra İshak b. İbrahim'in evine nakledilmiştir. Birkaç gün sonra da Halife Mu'tasım'ın talimatıyla saraya götürülmüştür.⁶⁴¹

⁶³⁷ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 216.

⁶³⁸ İbn Hallikân, I, 83; Süyûtî, s. 381.

⁶³⁹ Süyûtî, s. 381 vd.; Hodgson, I, 459-460.

⁶⁴⁰ Subkî, II, 43-44.

⁶⁴¹ Ebû Nuaym, IX, 197; Subkî, II, 44-45.

Ahmed b. Hanbel halife Mu'tasım'ın huzurunda Kadı Abdurrahman b. İshak, Ahmed b. Ebû Duâd, Mu'tasım'ın askerleri ve daha başka kimselerin de hazır bulunduğu bir mecliste yeniden sorguya tabi tutulmuştur. Bütün bu insanların bulunduğu sorgu meclisine getirildiğinde de korkutmak amacıyla kendisinden önce iki kişinin boynu vurulmuş, daha sonra da onun sorgulanması işine geçilmiştir.⁶⁴²

Ahmed b. Hanbel'in sorgulanması üç gün devam etmiş, kendisini ikna etmek amacıyla başta halife Mu'tasım olmak üzere Ahmed b. Ebû Duâd, Abdurrahman b. İshak ve orada hazır bulunan başka kimselerce yöneltilen delillere cevaplar vermeye çalışmış ve kendi fikrindeki ısrarından vazgeçmemiştir. Orada bulunan kimseler, Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmesi için bazen tehdit ettiler bazen de ona hoş gelecek sözlerle onu ikna etmeye çalıştılar fakat onu ikna etmeyi ve Kur'an'ın mahluk olduğunu ona itiraf ettirmeyi başaramadılar.⁶⁴³

Halife Mu'tasım, Ahmed b. Hanbel'i öldürmeyi göze alamamıştır. Ahmed b. Hanbel'e uygulamış olduğu bu kısa süreli fakat şiddetli baskının sonunda onu serbest bırakmıştır. Olayın seyri de gözönünde bulundurulduğu takdirde halifenin onu serbest bırakma kararı alması kendiliğinden olmamış, Ahmed b. Hanbel'e sorgudayken sarayın dışında toplanan halkın tepkisinden çekinilmiş ve halife, önünü alamayacağı olayların meydana gelmesinden duyduğu endişe ile onu serbest bırakmayı tercih etmiştir.⁶⁴⁴

Mu'tasım döneminde Mihne uygulamalarından en fazla etkilenenlerden biri Ahmet b. Hanbel olmakla birlikte sorguya tabi tutulan tek kişi o değildir. Onun dışında da hadis ve fıkıh ulemâsından pek çok kişi sorgulanmıştır. Nuaym b. Hammad(228/842) da bunlardan biridir.⁶⁴⁵

Mu'tasım'ın Mihne uygulamalarına kendi fikir ve düşüncesinin ürünü olarak devam etmediğini sadece kendisine yapılan vasiyete bağlılığı nedeniyle bu tür uygulamalara devam ettiğini söylemek mümkündür. Ama ne olursa olsun sonuçta yönetimden kaynaklanan baskı ve sorgulama gerçekleşmiş, Ahmed b. Hanbel'e ve daha başkalarına Mihne uygulanmıştır. Mu'tasım'ın hilafetinin son zamanlarında halkın tepkisini gözönünde bulundurarak Mihne uygulamalarını hafiflettiğini görmekteyiz. Kayıtların bize bildirdiği kadarıyla meydana gelen uygulamalar toplumun tamamını

⁶⁴² Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, 180.

⁶⁴³ Subkî, II, 49.

⁶⁴⁴ Koçyiğit, *Münakaşalar*, 209.

⁶⁴⁵ Subkî, II, 52.

kapsamaktan ziyade ferdi olaylar olma özelliğindedir. Hatta halife Mu'tasım zamanla bu işi tamamen kaldırmayı düşünmüş ve valilerine gönderdiği talimatname ile bu işin yavaşlatılmasını istemiştir.

Vâsık'ın Hilafeti Sırasında Mihne

Mu'tasım, ölmeden önce oğlu Vâsık (227-232/841-846)'ı kendisinden sonra halife olması için veliaht tayin etmişti.⁶⁴⁶ Vâsık, amcası Me'mun'u takdir eden ve kendine onu örnek alan biri idi. Ayrıca o gençliğinden beri üstün zekası, işleri çekip çevirmede basiret ve yeteneği ile dikkatleri üzerinde toplayan biri idi. Hatta Vâsık hakkında "küçük Me'mun" benzetmesi yapıldığı da bilinmektedir. Vâsık'ın Me'mun'a benzeyen bir özelliği de onun tıpkı Me'mun gibi ilim ve fikir düzeyinin gelişmesine katkıda bulunmasıdır. Bu amaçla amcası Me'mun'un yolunu takip ederek sarayda ilmi tartışma platformları düzenlemiş, çeşitli ilmi konularda kitaplar yazılmasına ve tercüme faaliyetlerinin devamına destek sağlamıştır. Vâsık'ın bir diğer özelliği de şiire merakı ve şair halife olmasıdır.⁶⁴⁷ Bu kişisel özelliklere sahip olan Vâsık h. 227 yılı Rebiulevvel ayında hilafet makamına geçmiştir.⁶⁴⁸ Vâsık'ın hilafeti yaklaşık beş yıl sürmüş, onun dönemi amcası Me'mun ve babası Mu'tasım dönemlerinin devamı gibi olmuştur.

Me'mun ve Mu'tasım'ın hilafetleri dönemlerinde Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini kabul ve ikrar etmediği için büyük sıkıntılara maruz kalan Ahmed b. Hanbel, halife Vâsık döneminde imtihan edilenler arasında zikredilmemektedir. Fakat Ahmed b. Hanbel'e haber gönderip; kendisinin bulunduğu şehirde oturmamasını, Allah'ın arz'ında dilediği yere gitmesini emrettiği bilinmektedir. Bu nedenle olsa gerek ki, Ahmed b. Hanbel, Vâsık'ın hayatta bulunduğu süre zarfında gizlenmiş, ortalıkta pek gözükmemiş hatta namaza bile gidememiş, ilim tahsili ile meşgul olamamış ancak Halife Vâsık'ın ölümünden sonra evine dönmüştür.⁶⁴⁹

Vâsık, yönetimle ilgili konularda babasının yolundan ayrılmamış, Ahmed b. Ebû Duâd'ın makamını o da korumuş, hatta yönetimi onun tesiri altında icra etmiş ve onun görüşünü almadan herhangi bir karar almamıştır. Bu yüzden Mu'tezile mezhebi, tarihi gelişim süreci içerisinde Vâsık'la birlikte güç, kuvvet ve kudretinin en yüksek

⁶⁴⁶ Süyûtî, s. 386.

⁶⁴⁷ Süyûtî, s. 389; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 306.

⁶⁴⁸ Bkz. Taberî, IX, 23 vd; İbnü'l-Esîr, VI, 528.

⁶⁴⁹ İbn Hallikân, I, 63.

seviyesine ulaşmıştır. Bu dönemde de Vâsık, tıpkı kendisinden önceki iki halifenin döneminde olduğu gibi, Kâdı'l-Kudât olan Ahmed b. Ebû Duâd'ın tesir ve teşvikiyle Mu'tezile'nin savunuculuğunu yaptığı halku'l-Kur'an ve Ru'yetulah görüşlerini benimseme ve halka kabul ettirebilme politikasını uygulamaya devam etmiş, halifenin bizzat kendisi bu politika ile meşgul olmuştur.⁶⁵⁰

Vâsık, 231/845 senesinde Ahmed b. Ebû Duâd'ın etkisi ile ilim adamlarının halku'l-Kur'an konusunda yeniden imtihana çekilmeleri emrini bölge valiliklerine bildirerek Mihne uygulamaları ile ilgili işlemleri tekrar başlatmış, baskı ve şiddet uygulamalarından kaçınmamıştır. Valilere göndermiş olduğu emirnamede tevhide muhalif olanların serbest bırakılmamasını emretmiş, bu konuda pek çok insan ve ilim adamı baskı görerek hapsedilmiştir.⁶⁵¹ Halifenin bölge valilerine göndermiş olduğu emirnameler bölgelere göre farklı uygulamalarla sonuçlanmıştır. Bu konuda en sert uygulama Mısır'da olmuştur. Nitekim Mısır valisi Muhammed b. Ebi'l-Leys'e bu emirname ulaştığında vali bölgede bulunan muhaddis, fakih, müezzin ve ilim adamı olmak üzere halk arasında öne çıkan ne kadar insan varsa bunların hepsini imtihana tabi tutmuştur. Halkın bir kısmı bu uygulamalar nedeniyle bölgeyi terketmiş fakat buna rağmen hapishaneler Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyenlerle dolmuştur. Aynı dönemde yine Mısır valisi Muhammed b. Ebu'l-Leys cami ve mescidlere “Mahluk olan Kur'an'ın Rabbi olan Allah'dan başka ilah yoktur” ibaresinin yazılmasını emretmiştir.⁶⁵²

Vâsık ayrıca Bizans'a sınır olan bölgelerdeki kimselerin de imtihan edilmesini emretmiş, bunlar Kur'an'ın mahluk olduğu konusunu topluca ikrar etmelerine rağmen içlerinden dört kişi Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyip bunu itiraf etmedikleri için boyunları vurulmak suretiyle öldürülmüşlerdir.⁶⁵³

Kaynakların bildirdiklerine göre Vâsık döneminde dikkat çeken bir uygulama da Bizans'ın elinde bulunan esirlerden Kur'an'ın mahluk olduğunu ve Allah'ın âhirette görülmeyeceğini kabul edenlerin mübadele edilerek, Bizans'ın elinden alınmak suretiyle serbest bırakılmalarının sağlanması, bu görüşleri kabul etmeyenlerin ise mübadelelerinin gerçekleştirilmeyip, tekrar Bizans'ın eline bırakılmalarıdır.⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ İbn Kesîr, X, 303; Süyûtî, s. 387.

⁶⁵¹ Ya'kubî, II, 482.

⁶⁵² Koçyiğit, *Münakaşalar*, 211.

⁶⁵³ Taberî, IX, 141.

⁶⁵⁴ Taberî, IX, 142; İbnü'l-Esîr, VII, 24.

Mihne uygulamaları ile bizzat ilgilenen halifenin kimleri imtihana çektiği hususunda net bilgilere sahip değiliz. Kaynakların bildirdiklerine göre Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul ettiğini söyleyen, halk nazarında itibarı olan kimseler halifenin huzuruna getirilerek tekrar imtihana tabi tutuluyor, gerçek inançları öğrenilmeye çalışılıyordu. Bu uygulamaya tabi olanlardan özellikle üç kişinin isimleri ön plana çıkmaktadır. Bu üç kişi daha çok Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini kabule yanaşmayan ve halifenin arzusunun hilafına tavır sergileyen Nu'aym b. Hammad, Ebu Yakub el-Buveytî ve Ahmed b. Nasr el-Huzâî'dir. Bu üç kişinin dışında sorguya çekilenler de olmuştur.⁶⁵⁵

Vâsık döneminde sorgulanan üç kişiden biri; Nuaym b. Hammâd'dır. Nuaym b. Hammâd, hadisçiliği ile ön plana çıkan bir kişidir. Nuaym b. Hammâd, Vâsık'ın hilafetine rastlayan yıllarda Mısır'da yaşamaya başlamıştır. Mihne uygulamalarına Vâsık döneminde tekrar başlanınca Ebu Yâkub el-Buveytî ile birlikte Mısır'dan halifenin huzuruna getirilmiş, sorgulama esnasında Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini ikrar etmediği için Samarra'da hapsedilmiştir. 228/842 veya 229/843 yıllarında hapiste olduğu halde vefat etmiştir.⁶⁵⁶

Nuaym b. Hammad'la birlikte sorgulanmak üzere Mısır'dan getirilen ve sorgulanan ikinci kişi Ebu Yâkub el-Büveytî'dir. Buveytî, Şâfiî'nin talebesi ve ilmi yönden Mısır'da tanınmış bir sîmâ idi. Mısır valisi İbn Ebu'l-Leys ile aralarında bir rekabetin var olduğu rivayet edilir. Vâsık'ın Mihne ile ilgili emirleri Mısır'a geldiğinde İbn Ebi Leys, Şâfiî'nin talebelerinden sadece Büveytî'yi Mısır'dan çıkarmış ve imtihan edilmek üzere halifeye göndermiştir. Büveytî, Kur'an'ın mahluk olduğunu orada da ikrar etmemiş aksine Kur'an'ın kelâmullah ve gayr-i mahluk olduğu düşüncesini ifade etmiştir.⁶⁵⁷ Büveytî, Bağdat'ta Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini kabul etmediği için zincirlere vurularak hapsedilmiş, 231/845 yılındaki vefatına kadar da hapiste kalmıştır.⁶⁵⁸

Vâsık döneminde sorgulanan üçüncü kişi de Ahmed b. Nasr b. Mâlik el-Huzâî'dir. Ahmed b. Nasr da hadisçi kimliği ile ön plana çıkan ve bilinen bir kişidir. O, Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesine muhalefet etmiş, bu konuda kendi düşüncelerini

⁶⁵⁵ Taberî, IX, 135 vd.

⁶⁵⁶ Subkî, II,53; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 418-419; *A'lâmi'n-nübelâ*, X, 599-600.

⁶⁵⁷ İbn Hallikan, VII, 60-62.

⁶⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 174-175; İbn Hallikân, VII, 62; Süyûtî, s. 392.

yaymaya da gayret etmiştir. Mihne uygulayıcılarına karşı hakaret dolu sözler sarfettiği gibi, bir takım komplo çareleri de aramayı düşünmüştür.⁶⁵⁹ Nitekim kendi dönemi içerisinde Mihne uygulamalarının, halife Vâsık ve yardımcısı Ahmed b. Ebû Duâd'ın başları altından çıktığını düşünerek, yönetimin onların elinden alınması halinde durumun düzeleceğini düşünmüştür. Bu düşünce ile etrafına toplayabildiği bir takım kimselerin de desteğini alarak yönetime karşı başkaldırmanın hesaplarını yapmış ve Mihne uygulayıcılarına karşı gelişen tepkinin lideri konumuna gelmiştir. Kendisi yönetime karşı bu hesaplar içerisinde iken halife Vâsık, onun yaptıklarından haberdar olmuş, bunun neticesinde de yakalanmış ve Samarra'da Vâsık'ın huzuruna getirilmiştir. Ru'yetullah ve halku'l-Kur'an konularında sorgulamaya tabi tutulmuştur.⁶⁶⁰

Bu sorgulamadan sonra idam edilen Ahmed b. Nasr'ın bedeni Samarra'da Bâbek el-Hurremî'nin hazîresine asıldı, başı Bağdat'ın çeşitli bölgelerinde halka teşhir edildikten sonra Doğu yakasında hazırlanan bir hazîre'ye konularak başına nöbetçiler dikildi. Teşhir edilen başın bir kulağında Vâsık tarafından yazılmış şu ibareler de asılmıştır. “Bu baş, Allah'ın Emiru'l-Mü'minîn Vâsık eliyle öldürdüğü kâfir, müşrik ve sapık Ahmed b. Nasr'ın başıdır. Kur'an'ın mahluk olduğu ve teşbihin nefyi hususunda kendisine deliller getirilmek suretiyle tevbe etmesi ve hakka dönmesi istenmesine rağmen o, inadı yüzünden buna yanaşmamıştır. Onun cehenneme girmesini ve azab dolu akıbetini kolaylaştıran Allah'a hamdolsun. Emiru'l-Mü'minîn, bu mesele hakkında kendisine sorduğu halde, o, teşbihi nefyememiş, bunu ikrar etmiş ve küfür üzere konuşmuştur. Bu sebeple Emiru'l-Mü'minîn onun kanını akıtmış ve onu lânetlemiştir.” Bu olaydan sonra da Vâsık, Ahmed b. Nasr'a tabi olan ve onun yolunda bulunan kişileri toplatarak onları hapse attirmiştir.⁶⁶¹

Halife Vâsık, Ahmed b. Nasr'ın idamından bir süre sonra Mihne uygulamalarını askıya almıştır. Rivayet edildiğine göre, zincire vurulmuş olduğu halde huzuruna getirilen, saçları ağarmış, ismi kaynaklarca zikredilmeyen, Şam'lı, yaşlı bir kişinin halifenin huzurunda Ahmed b. Ebû Duâd'la yapmış olduğu münazara Vâsık'ın Mihne uygulamalarını durdurmasında etkili olmuştur. Bu münazarada yaşlı adam Ahmed b. Ebû Duâd'ı zor durumda bırakmıştır. Kendi huzurunda cereyan eden bu olaydan

⁶⁵⁹ Taberî, IX,135 vd; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, (Çev. E. Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli), Pınar Yayınları, İstanbul 1999, s. 125.

⁶⁶⁰ Taberî, IX, 137; İbnü'l-Esîr, VII, 20 vd; Süyûtî, s. 387.

⁶⁶¹ Taberî, IX, 139; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 177; İbnü'l-Esîr, VII, 23; İbnü'l-Cevzî, XI, 165-168; Subkî, II, 51-52.

etkilenen Vâsık'ın Mihne uygulamaları çerçevesinde meydana gelen baskılara son verdiği belirtilmektedir.⁶⁶²

Me'mun'un dinî ve siyasî amaçlar uğruna başlattığı Mihne uygulamaları Vâsık dönemine gelindiğinde etkisini gösterdi. Me'mun döneminde etkin olan muhalif güçlerin toplumsal etkileri geçici bir süre için de olsa kırıldı. Bu güçler karşısında devlet, otoritesini ortaya koydu. Fakat bu uygulamalar halkta, devlete karşı güvensizlik duygularını arttırdı. Bu güvenin tekrar kazanılması işi de bir sonraki halifenin (yani Mütevekkil'in), oluşan yeni toplumsal şartları da gözönünde bulundurarak gerçekleştireceği siyasî manevralara kaldı. Bu durum, Abbâsî iktidarının siyasal bekası adına Me'mun tarafından Mu'tezile'ye tanınan siyasî rolün tamamlandığı ve Mu'tezile'nin siyasî gücünü artık kaybetmeye başlayacağı anlamına geliyordu.

3.3. MU'TEZİLE'DEN BAZI SÎMÂLAR

3.3.1. Bişr b. Mu'temir (210/825)

Mutezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu, tevellüd nazariyesinin mucidi ve Bişriyye'nin reisi, edip. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bağdat'ta doğduğu rivayet edilir. Aslen Kûfeli olup Bağdat'a sonradan gittiğini söyleyenler de vardır. Bağdat'ta köle ticaretiyle uğraşan ve cüzzamlı bir şair olan Bişr, gençliğinde Basra'ya gidip Vasıl b. Ata'nın arkadaşlarından Bişr b. Said, Ebu Osman ez-Zaferani ve Muammer b. Abbad es-Sülemi'den Mutezile mezhebinin esaslarını öğrendi. Daha sonra Bağdat'a değişik fikirlerle dönerek Mutezile'nin Bağdat ekolünü kurdu ve fikirlerini yaymaya başladı. Ebu Musa b. Sabih el-Murdar, Sümâme b. Eşres, Ahmed b. Ebû Duâd, Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir onun görüşlerini benimseyen meşhur simalardandır. Bişr, Abbasî veziri Fazl b. Yahya el-Bermekî ile iyi ilişkiler kurdu; Halife Me'mun'dan himaye gördü; Merv'de Ali er-Rıza'yı hilafetin varisi ilan eden vesikayı imzalayanlar arasında yer aldı. Muhtemelen Bermekî ailesinin iktidardan düşmesinden sonra, Hakem Olayı'nda Hz. Ali'nin haklı olduğunu savunduğu için Şîlikle suçlanarak Mu'tezile'ye karşı olan zamanın halifesi Harun er-Reşid tarafından hapsedildi. Hapisteyken görüşlerini müdafaa için pek çok şiir yazdı. Bu şiirlerin ilim meclislerinde rağbet görüp

⁶⁶² Bkz. Subkî, II, 55; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, 189-190.

okunması ve taraftarlarının çoğalması üzerine halife, Bişr'i serbest bıraktı. Ölüm tarihi ihtilafli olmakla birlikte kaynakların çoğu 210'da (825) vefat ettiğini kaydeder.⁶⁶³

İbnü'l-Murtaza'ya göre Bişr b. Mu'temir, muhtemelen Kûfe'de doğmuş olup, sonradan Bağdat'a göçmüştür. Bağdat Mu'tezilî ekolünün reisi olan Bişr b. Mu'temir, Harun er-Reşid zamanında Rafizî olduğu iddiasıyla hapsedilmiştir.⁶⁶⁴

Bişr b. Mu'temir'in Hz. Ali'yi efdal kabul ederek, mefdul olmasına rağmen diğer ilk üç halifenin de imametini caiz görmesi, onun önemli düşüncelerinden biridir. O, bu düşüncesiyle Me'mun'u da etkilemiş görünmektedir... O Hz. Ali'nin efdaliyeti ve Ali er-Rıza'nın veliaht tayin edilmesi hususlarında Me'mun'u etkileyerek bu dönemin fikrî ve siyâsî yapısının oluşumunda rol almış fikir adamlarındandır.⁶⁶⁵

Bişr bazı konularda Basra ekolünden farklı düşünmüştür. Mesela, tevellüd nazariyesini ilk defa ortaya atan odur. Birçok kelam problemiyle ilgilenmekle birlikte daha çok insanın sorumluluğu üzerinde durmuş ve tevellüd nazariyesiyle bu sorumluluğunun sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Ona göre insanın iradesiyle yapmış olduğu bir fiilden, başka birtakım fiiler doğar ki buna tevellüd denir. Mesela kapıyı açmak isteyen insanın anahtarı kilide sokması ve çevirmesi onun iradesiyle meydana gelen bir fiildir. Fakat anahtarın dili vasıtasıyla kapının açılması insanın iradesiyle doğrudan doğruya yaptığı fiilin dışında bir olaydır. İşte bu dolaylı olay tevellüddür.⁶⁶⁶

Bişr b. Mu'temir'e göre Allah'ın iradesi O'nun fiillerinden bir fiil olup, zâti ve fiilî olmak üzere iki türdür. Zâti iradeye göre Allah daima insanın günahlarını değil, taatini irade eder. Fiilî iradede irade fiili Allah'ta ise, bu yaratmadır. Kullarla ilgili ise, bu onlar için ahlâkî bir emirdir.⁶⁶⁷ Yine ona göre bir insan tövbe eder ve tekrar günah işlerse, ilk günahından dolayı tekrar cezalandırılacaktır.⁶⁶⁸

Bişr b. Mu'temir, hareketleri ve ahlâkî değerleri incelerken, yalnız bir sebep ve bir sonucu dikkate almaya değil, hareketi birinden diğerine intikal ettiren ve böylece her

⁶⁶³ Cihad Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *DİA*, VI, 223.

⁶⁶⁴ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 52.

⁶⁶⁵ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mun Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s.91-92.

⁶⁶⁶ Tunç, VI, 224.

⁶⁶⁷ Şehristanî, I, 95.

⁶⁶⁸ Bağdadî, *Mezhepler*, s.140; İsfereyînî, Ebu'l-Muzaffer Şahfur b. Tahir, *et-Tebzir fî'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkatî'n-Nâciye ani'l-Fırak*, A'lemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 46.

arada kalan sonucun daha sonraki bir neticenin sebebi haline geldiği bir serinin nazarı itibara alınması gerektiği görüşündedir ve buna “tevellüd” adını vermektedir.⁶⁶⁹

Ona göre istitâ’at, hem fiilden önce hem de onunla birlikte.⁶⁷⁰ Allah’ın insanların fiillerinde isimlendirmek ve hükmetmek şeklinde bir rolü vardır. Yani Allah, her fiilin doğru ya da yanlış olduğuna hükmeder.⁶⁷¹

Bağdat Mu’tezilesinin kurucusu olan Bişr b. Mu’temir, Hz. Ali’yi efdal kabul edişi, kelâmî konularda farklı görüşler ortaya atmasıyla İslâm düşüncesinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Bişr, halife Me’mun döneminde Mihne olayları başlamadan önce vefat etmiştir.

3.3.2. Sümâme b. Eşres (213/828)

Bağdat Mu’tezilesinin önemli şahsiyetlerindendir. Büyük ihtimalle Basra’da doğdu. Birçok kaynakta onun Basra’lı olduğuna ve Ben-i Nümeyr kabilesine mensup olduğuna işaret edilmekte, Abdulkahir el-Bağdâdî ise adı geçen kabilenin köleleri arasında yer aldığını belirtmektedir. Sümâme’nin Harun er-Reşid ve Me’mun dönemlerine yetiştiği, Bağdat’ta yaşadığı, Bişr b. Mu’temir ve Ebu’l-Hüzeyl Allaf’ın talebesi olduğu kabul edilmektedir. En başarılı olan öğrencilerinden sayılan Cahız’dan başka kendisinden kimlerin faydalandığı bilinmemektedir. Muhtemelen Bermekîlerle olan ilişkisi yüzünden 186 (802) yılında Harun er-Reşid tarafından hapsedilen Sümâme daha sonra halifenin meclislerine devam etti, Me’mun’un hocası ve danışmanı konumuna yükseldi. Halife onu vezirlik rütbesiyle taltif etmek istediye de yazdığı bir mektupla bu görevi kabul edemeyeceğini bildirdi ve Ahmed b. Ebû Halid ile Yahya b. Eksem gibi kişileri tavsiye etti... Sümâme çoğunluğun kabulüne göre 213 (828) yılında vefat etti.⁶⁷²

Mu’tezile’nin güçlü isimlerinden biri olan Sümâme b. Eşres’in künyesi Ebû Maan en-Numeyrî’dir. İbnü’l-Murtazâ onu, Mu’tezile’nin yedinci tabakasının ilk sırasında zikreder ve onun ilim ve edebiyatta zamanında benzerinin bulunmadığını ileri sürer.⁶⁷³

⁶⁶⁹ Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 139; İsfarayînî, 45; Şehristânî, I, 93; De Lacy O’leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, 85.

⁶⁷⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî, *Kitâbu’l-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihâl*, Dâru’l-Marife, 1986/1406, III, 22.

⁶⁷¹ İbn Hazm, III, 54.

⁶⁷² Muhammed Aruçi, “Sümâme b. Eşres”, *DİA*, XXXVIII, 130.

⁶⁷³ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakatü’l-Mu’tezile*, s. 62.

Doğum tarihi hakkında kaynaklarda bilgi verilmeyen Sümâme b. Eşres'in Bişr b. Mu'temir ile birlikte Harun er-Reşîd döneminde Bermekîlerin "aşk" üzerine düzenledikleri tartışma meclisine katıldığı bilinmektedir.⁶⁷⁴

Sümâme b. Eşres, Me'mun'un en güvendiği ve en çok itibar ettiği şahıslardan birisiydi. Öyle ki, Me'mun veziri Fazl b. Sehl'in ölümünden sonra, onu vezir tayin etmek istemiş, ancak o halîfenin bu isteğini geri çevirerek Ahmed b. Ebû Halid'i tavsiye etmişti.⁶⁷⁵ Ahmed b. Ebû Halid ölünce, Me'mun yine ona vezirlik teklif etmiş, ancak Sümâme b. Eşres bir bahane bularak yerine Yahya b. Eksem'i tavsiye etmişti. Sümâme b. Eşres, Me'mun'un Mu'tezilî olmasında etkili olan şahıslardan birisidir.⁶⁷⁶

Kendi döneminde münazaradaki üstünlüğü herkes tarafından kabul edilen Sümâme b. Eşres'i şair Ebu'l-Atâhiye (ö.211/826) yenmek isteğine kapıldı. Bir gün Me'mun'a: 'Ben Sümâme'yi yeneceğim.' dedi. Me'mun: 'Sen şiirinle meşgul ol, sen bu işin adamı değilsin.' dedi ise de dinlemedi. Bir gün Ebu'l-Atâhiye Sümâme'nin de bulunduğu bir toplantı esnasında elini hareket ettirerek, Sümâme'ye: 'Bunu kim hareket ettirdi?' diye sordu. Sümâme b. Eşres: 'Anası zaniye olan.' dedi. Ebu'l-Atâhiye neye uğradığını şaşırarak Me'mun'a: 'Ya Emire'l-Mü'minîn, bana küfretti.' diyerek şikayette bulundu. Sümâme b. Eşres: 'Ya Emire'l-Mü'minîn, o şimdi mezhebini terk etti.' deyince, Ebu'l-Atâhiye farkında olmadan münazarada yenilmiş olduğunu anladı. Sümâme'ye: 'Senin bu terbiyesiz delilden başka kurtuluşun yok muydu?' diye çıkışınca, Sümâme: 'Sözün hayırlısı hem delili olan, hem de düşmandan intikam almayı bir anda mümkün kılandır.' dedi.⁶⁷⁷

Abdülkahir Bağdadî onu sarhoşlukla, büyük günah işlemekle ve dinî görevlerini ciddiye almamakla suçlar.⁶⁷⁸ Ancak bunların iftira olduğu ve onu kötülemek için uydurulduğu anlaşılmaktadır.

Hiçbir eseri günümüze ulaşmayan Sümâme b. Eşres'in fikirlerini başka eserlerden öğreniyoruz. Sümâme'ye atfedilen ve üzerinde ihtilaf olmayan görüşler şunlardır: Mütevellid fiillerin faili yoktur; bunları bir faile izafe etmek mümkün değildir. Aksi halde bir ölüye dahi izafe etmek gerekir. Bunlar Allah'a da atfedilemez.

⁶⁷⁴ Mes'ûdî, III, 379-381.

⁶⁷⁵ İbn Tayfûr, 118.

⁶⁷⁶ Bağdadî, *Mezhepler*, s. 125; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, (Çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983, 100.

⁶⁷⁷ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 146-147; İbnü'l-Murtazâ, 63-64.

⁶⁷⁸ Bkz. Bağdadî, *Mezhepler*, s. 126.

Çünkü o takdirde kötü olan fiilleri Allah'a izafe etmek gerekir ki, bu da muhaldir. Her mütevellid fiil gibi düşünme ile meydana gelen bilginin de faili yoktur.⁶⁷⁹

İstıtaa, organların sağ ve salim olmasından ibaret olup, fiilden öncedir. Bütün bilgilerimiz düşünceyi zarurî kılar. Allah'ın varlığını zarurî olarak bilmeyen kimse mükellef değildir. O, Allah'ı tanımakla ve O'na inanmakla emrolunmamıştır. İnsanın iradeden başka fiili yoktur. Bunun dışındakiler muhdisi olmaksızın hadistirler.⁶⁸⁰

Sümâme'ye atfedildiği halde ona aidiyeti süpheli olan görüşlerine gelince Bağdadî ve Şehristanî'ye göre Sümâme b. Eşres "Bu dünyada Allah'ın varlığını zarurî bir mantıkla kabul etmeyen kimse, O'nun emirlerini yerine getirmek ve O'na inanmakla sorumlu değildir. Bu durumda o sorumluluğu olmayan diğer canlılar gibi sayılır. Ahiret bir ceza ve sevap görme yeri olduğundan, orada Allah'ın varlığını zaruri olarak bilmediğinden dolayı sorumlu olmayan çocuklar, kâfirler, müşrikler, mecusiler, yahudiler, hristiyanlar, zındıklar toprak olacaklardır" görüşündedir.⁶⁸¹ Fakat bu görüşün ona ait olması mümkün görünmemektedir. Nitekim Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, Sümâme'ye atfedilen bu fikrin uydurulmuş bir yalan olduğunu zikrediyor. Ona göre Sümâme, yahudiler, hristiyanlar ve bütün kâfirler 'şüphesiz içinde temelli kalacakları cehennem ateşindedir'⁶⁸² görüşündedir. Dolayısıyla Hayyât'a göre Sümâme ne bu sözü söylemiştir ve ne de onun mezhebinde böyle bir şey vardır.⁶⁸³

Sonuç olarak Sümâme b. Eşres, Mu'tezile'nin güçlü âlimlerinden olup kelâm ve mezheplerle ilgili konularda çeşitli fikirler ortaya koymuş, İslâm düşüncesinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. O, Me'mun'un güvenini kazanmış ve onun Mu'tezilî fikirleri benimsemesinde önemli rolü olmuştur. Sümâme de Bişr b. Mu'temir gibi halife Me'mun döneminde fakat Mihne olayları başlamadan önce vefat etmiştir.

3.3.3. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (235/849)

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın, 131/748 ile 135/753 arasındaki bir tarihte Basra'da doğduğu ve 225/840 ile 235/850 arasındaki bir tarihte de Basra'da öldüğü sanılmaktadır.⁶⁸⁴ "Basra ekolünün kurucusudur. Tercih edilen görüşe göre 135(752) yılı

⁶⁷⁹ Bağdadî, *Mezhepler*, s. 125; Şehristanî, I, 106.

⁶⁸⁰ Bağdadî, *Mezhepler*, s. 125; Şehristanî, I, 106.

⁶⁸¹ Bağdadî, *Mezhepler*, s. 125; Şehristanî, I, 105.

⁶⁸² Beyyine, 98/6.

⁶⁸³ Hayyât, s. 66.

⁶⁸⁴ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 275.

civarında Basra’da doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hayvan yemi satmakla uğraştığı veya bu işi yapanların bulunduğu mahallede oturduğu için ‘Allaf’ diye tanınır. Abdî künyesinin, İran’ın güney bölgesinde yaşadığı bilinen Abdulkays kabilesinin mevalisinden Fars asıllı biri olduğuna işaret ettiği kabul edilir. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Basra’da Vasıl b. Ata’nın öğrencisi Osman b. Halit et-Tavîl’den tahsil gördü... Uzun süre Bağdat’ta kalan Ebu’l-Hüzeyl, burada Harun er-Reşid’in ünlü veziri Yahya b. Halit el-Bermekî’nin, daha sonra da halife Me’mun’un huzurunda akdedilen ilim meclislerinde birçok alimle tanıştı. Bunlarla yaptığı tartışmalar sonunda Me’mun nezdinde itibar kazandı. Bu arada Beytü’l Hikme’nin reisi Sehl b. Harun ile dostluk kurdu. Daha sonra Samerra’ya gitti ve hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi... Kaynaklarda farklı tarihler verilmekle birlikte tercih edilen görüşe göre 235 (849) yılında Samerra’da vefat etti.⁶⁸⁵

Basra Mu'tezilesi'nin hocalarından olan Ebu'l-Huzeyl,⁶⁸⁶ Sümâme b. Eşres tarafından Me'mun'a takdim edilmiş⁶⁸⁷ ve Me'mun tarafından tertip edilen münazaralarda din ve mezhepler konusunda ona önderlik etmiştir.⁶⁸⁸

“Rivayetlerden anladığımız kadarıyla, Me'mun döneminin önde gelen ve halife indinde önemli bir konumda olan şahsiyetlerinin, Sümâme ve Bişr el-Merisi (218/833) olduğu görülmektedir. Bu iki şahıstan sonra en etkili üçüncü şahıs, Ebû'l-Hüzeyl olarak gösterilmektedir... Halife Me'mun'un, eğitimcilerinin etkisiyle itizali fikre yatkın olduğu ve ilim ve felsefeye karşı sevgisi bulunduğu, bu nedenle Sümâme b. Eşres, Ebu'l-Hüzeyl ve Ahmed b. Ebû Duâd gibi meşhur Mu'tezile bilginlerinin tesiri altında kaldığı iddia edilmektedir. Bu çerçevede Ebu'l-Hüzeyl'in, diğer Mu'tezile erbabıyla birlikte Me'mun'a tesir ederek, 212/827 yılında Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini resmen ilan ettirdiği ifade edilmektedir. Böyle bir iddianın yanlış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Ebû'l-Hüzeyl'in halku'l Kur'an fikrini, iktidarı kullanarak yayma isteğiyle ve böyle bir fikri Me'mun'a benimsetme çabasıyla ilgili herhangi bir rivayete rastlamadık.”⁶⁸⁹

⁶⁸⁵ Metin Yurdağur, “Ebu’l-Hüzeyl el-Allaf”, *DİA*, X, 330.

⁶⁸⁶ İbn Hallikân, IV, 265.

⁶⁸⁷ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 46.

⁶⁸⁸ Dineverî, 378.

⁶⁸⁹ Aydınlı, *Ebu'l Huzeyl*, s. 139-140.

“Bağdat’a geldikten sonra Me’mun huzurunda birçok tartışmalara katılan Ebu’l-Hüzeyl’in, halife tarafından meclis başkanlığına getirilişi 204/819’dan sonra olmalıdır. Onun halifeden senelik olarak 60 bin dirhem para aldığı -meclis başkanlığı görevinde olsa gerek- ve bunu kendi arkadaşları arasında dağıttığı rivayet edilmektedir. Kanaatimizce bu rivayet onun resmi bir görev yürüttüğünü ve maaş aldığını göstermektedir. Ebu’l-Hüzeyl’in, Mu’tasım (227/842) ve Vâsık (232/861)’la ilgisi hakkında bilgi sahibi değiliz. Muhtemelen Ebu’l-Hüzeyl, saray çevresinde herhangi bir etkide bulunmak için çok yaşlıdır. Ebu’l-Hüzeyl’in Samerra’ya geldiğinde mütevazi bir eve konuk olması, onun saray çevresinden uzaklaştığı izlenimini vermektedir. Hayatının Samerra ile ilgili bölümünde bu tür bir kaç rivayetten başka bir malumata rastlayamadık. Belki de o, görüşünü ifade etmede yetersiz kalmış ve çok geçmeden ona karşı fikirlerin delilini izleyebilecek zihni canlılıktan uzaklaşmıştır. Buna rağmen Vâsık’ın Ebu’l-Hüzeyl öldüğünde, taziye meclisine gelerek ölümünden duyulan üzüntüye ortak olduğunu anlatan rivayet, onun yaşlılığı sebebiyle pek faaliyet gösteremediği ve saray çevresinden uzaklaştığı halde, halife ve saray adamlarınca oldukça iyi tanındığını, saygınlığının devam ettiğini ve fikirlerinin halâ bilindiğini göstermektedir.”⁶⁹⁰

Kitaplarından hiçbirini günümüze ulaşmayan Ebu’l-Hüzeyl, Mecusîler ve Senevilerle fikrî mücadele vermiş ve onlarla yaptığı münazaralarda başarılı olmuştur.⁶⁹¹ Bu bakımdan onun fikirleri kelâm ve mezhepler konusunda yoğunluk kazanmaktadır.

Ona atfedilen bazı kelâmî görüşleri şöyle özetleyebiliriz: Allah’ın sıfatları O’nun Zâtıdır. O, Zâtı olan bir bilgi ile bilir ve yine Zâtı olan bir kudretle bir fiili işler.⁶⁹² Ebu’l-Hüzeyl’e atfedilen görüşe göre Allah’ın takdir ettiği şeyler son bulacak ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra O’nun herhangi bir şeye gücü yetmeyecektir. Bu görüşün bir gereği olarak O, cennet ehlinin nimetleriyle cehennem halkının cezasının son bulacağını, bu durumda onların hareketsiz kalacağını, o zaman da Allah’ın ölüleri diriltmeye, dirileri öldürmeye, hareketsiz olanı hareket ettirmeye vb. gücünün yetmeyeceğini savunur.⁶⁹³ Bu görüşün gerçekten ona ait olması şüphelidir. Ebu’l-Hüzeyl’e göre insan bilgisi iki çeşittir. Bunlardan biri zorunlu, diğeri ise kazanılmış

⁶⁹⁰ Aydınlı, *Ebu’l-Hüzeyl*, s. 140.

⁶⁹¹ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu’tezile*, s. 44-45.

⁶⁹² Şehristânî, I, 71.

⁶⁹³ Bağdadî, *Mezhepler*, s. 108; İsferyânî, s. 42.

bilgidir. Allah hakkındaki bilgi ve O'nun varlığının delilleri zorunlu bilgilerdir. Bunun dışında kalan duyular ve kıyas yoluyla edinilen bir olayın bilgisi gibi bilgiler, kazanılmış ve seçme bilgilerdir.⁶⁹⁴ Ebu'l-Huzeyl, ruhun baki olmayan bir araz olduğunu söyleyen ilk kişiydi.⁶⁹⁵

Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Mu'tezile'yi, İslâm düşünce tarihinde fikirleriyle etkili kılan önemli şahıslardan birisidir. O, İslâm dışı inançlarla mücadelesini sürdürmesinin yanısıra Allah'ın sıfatları, ruh gibi konularda da fikir beyan ederek, kelâmın gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. O, bu fikri gayretleri ile Me'mun dönemindeki ilim ve kültür faaliyetlerinin önemli sîmâlarından biri olmuştur.

3.3.4. Ahmed b. Ebû Duâd (240/854)

160/777 yılında Basra'da doğan Ahmed b. Ebû Duâd,⁶⁹⁶ Mu'tezile kadılarındandı ve Vasıl b. Ata (ö.131/748)'nın arkadaşıydı.⁶⁹⁷ “Arap asıllı olup İyad'a nisbet edilir. İbn Ebû Duâd küçük yaşta babasıyla birlikte Dımaşk'a giderek ilim tahsiline başladı. Özellikle kelim ve fıkıh ilimlerine ilgi duydu. Basra'ya gidip orada Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'ın öğrencisi oldu. Vasıl b. Ata'nın talebelerinden Heyyac b. Ala es-Sülemî ve Biş b. Mu'temir ile kelami konularda müzakerelerde bulundu ve i'tizâlî fikirleri öğrenirken onlardan da faydalandı. Fıkhî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tabi oldu. Halife Me'mun'un huzurunda düzenlenecek olan ilim meclislerine katılmaları için Basra'da bulunan alimler arasından beş kişiyi seçip göndermesi yolunda Yahya b. Eksem'e emirname yazması üzerine İbn Ebû Duâd da Bağdat'a gidecek heyete dahil edildi. 204(819) yılında Yahya b. Eksem'le birlikte Bağdat'a giden ve Me'mun'un huzuruna çıkılan İbn Ebû Duâd güzel konuşması, derin bilgisi ve üstün zekasıyla halifenin dikkatini çekti. Me'mun bundan sonra toplanacak meclislere katılmasını istedi ve böylece halifenin en yakın adamları arasına girdi. Halku'l-Kur'an meselesindeki görüşünü Me'mun'a kabul ettirdi ve buna muhalif fikir ileri sürenlerin sorguya çekilmesini sağladı. Me'mun'un, kendisinden sonra halife olan Mu'tasım-Billah'a yaptığı tavsiye üzerine İbn Ebû Duâd her konuda görüşüne başvurulacak önemli bir şahsiyet haline geldi ve Yahya b. Eksem azledilerek onun yerine başkadılığa tayin

⁶⁹⁴ Bağdadî, *Mezhepler*, s. 114.

⁶⁹⁵ İbn Hazm, IV, 215.

⁶⁹⁶ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 142.

⁶⁹⁷ İbn Hallikân, I, 81.

edildi... İbn Ebû Duâd, halku'l-Kur'an meselesinde Mu'tezile'ye muhalefet eden muhafazakar alimlere baskı yapması için halife Mu'tasım-Billah'ı teşvik etti ve bu arada Ahmed b. Hanbel'in hapse atılıp işkenceye tabi tutulmasına sebep oldu... Mu'tasım-Billah'ın vefatından sonra Vâsık-Billah döneminde de nüfuzunu korudu ve halifenin kendisine danıştığı en yakın adamı oldu.”⁶⁹⁸

Yahya b. Eksem tarafından halife Me'mun'a takdim edilen Ahmed b. Ebû Duâd,⁶⁹⁹ ilmi ve faziletleri sayesinde Me'mun'un teveccühünü kazanmıştır. Öyle ki, Me'mun'un Bağdat'a geldikten sonra teşkil ettiği ve 100 âlim arasından seçtiği ilmî danışma meclisinde Ahmed b. Ebû Duâd da vardı.⁷⁰⁰ Me'mun'un Mu'tezilî olmasında ve Halku'l-Kur'an fikrini benimsemesinde önemli rol oynamıştı.⁷⁰¹

Halife Me'mun ölmeden önce kardeşi Mu'tasım'a Ahmed b. Ebû Duâd'ı müşavirleri arasına almasını vasiyet etti. Me'mun, vasiyyetinde Mihne uygulamaları açısından oldukça önemli bir tavsiyede bulunmuştur ki, bu da kendisinin ölümünden sonra Ahmed b. Ebû Duâd'ın danışman olarak görevlendirilmesidir. Nitekim Me'mun vasiyyet mektubunun akışı içerisinde "Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Duâd yanından ayrılmasın, her işini onunla müşavere et, ona danış, çünkü o bu işe layık bir kimsedir"⁷⁰² diyerek Ahmed b. Ebû Duâd'ı övmüştür. Hatta vasiyyetinde daha da ileri boyutta cümlelere yer vererek Ahmed b. Ebû Duâd'a muhalefet edenleri de yönetime yaklaştırmaması hususunda uyarılarda bulunmuştur.⁷⁰³

Ahmed b. Ebû Duâd'ın hem Mihne hadiseleri açısından, hem de Me'mun tarafından vasiyyet edilmiş bir kişi olması açısından önemi büyüktür. Ahmed b. Ebû Duâd Mu'tezilî düşünceye mensup biridir. Fakat Mu'tezile'nin tabanının dayandığı gibi, Mevaliye mensup biri değildir. O, İyad kabilesine mensup bir Araptır.⁷⁰⁴ Me'mun'un Mu'tezileye mensup olup Mevaliden birini değil de Arap olan Ahmed b. Ebû Duâd'ı Mu'tasım'a önermesi dikkat çekicidir. Mu'tasım, Me'mun'un kendisine bıraktığı vasiyeti uygulamış hatta daha da fazlasını yaparak Ahmed b. Ebû Duâd'ı Kâdı'l-Kudât'lık makamına getirmiş, onu devlet işlerinde yetkili kılmış hatta yapmış olduğu bütün

⁶⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Ebû Duâd", *DİA*, XIX, 430.

⁶⁹⁹ İbn Hallikan, I, 84.

⁷⁰⁰ İbn Tayfûr, 36.

⁷⁰¹ Subkî, I, 206.

⁷⁰² Taberî, VIII, 649.

⁷⁰³ Taberî, VIII, 649.

⁷⁰⁴ İbn Hallikan, I, 81

icraatlarında onun desteğini gözetmiştir.⁷⁰⁵ Mu'tasım bir problem veya sorunla karşılaştığında hemen cevap vermiyor, onu Ahmed b. Ebû Duâd'a götürüyor, onun görüşünü aldıktan sonra ona göre hareket ediyordu. Ahmed b. Ebû Duâd'ın önde gelen Mu'tezili'lerden olması ve devlet yönetiminde bu derece etkin olması, Mu'tasım döneminde Mu'tezile mensuplarının oldukça rahat bir dönem yaşamalarına ve düşüncelerini siyasete hakim kılma çabalarını arttırmalarına neden olmuştur. Nitekim Mu'tasım'ın hilafeti, Mihne uygulamalarının oldukça katı bir şekilde gerçekleştirildiği bir dönem olma özelliğine sahiptir.⁷⁰⁶

Ahmed b. Ebû Duâd, yeni görevine geldikten sonra Mu'tezilî fikirleri iktidarda yerleştirmek için o kadar kararlı davrandı ki, kendisine karşı yapılan hiçbir muhalefeti hazmetmedi ve cezasız bırakmadı. Hatta Mu'tezile içinden kendisine karşı gelen muhalifleri bile cezasız bırakmadı. Mesela Mu'tezili düşünceye yakın kişilerden Said b. Hamîd el-Bağdadî, Ahmed b. Ebû Duâd'a muhalefet ettiği için Mutasım'a ihbar edilmiş ve bir müddet hapsedilmiştir.⁷⁰⁷ Bu durum artık Ahmed b. Ebû Duâd'ın kişisel ihtiraslarının, Mu'tezile'nin siyasi hakimiyet kurma çabasının da önüne geçtiği gibi bir his uyandırmaktadır.

Mu'tasım dönemi, Mu'tezile düşüncesinin Ahmed b. Ebû Duâd'ın şahsında iktidara tamamen yerleşmesi itibariyle daha önceki dönemin devlet politikası haline gelen halku'l-Kur'an konusundaki yaklaşımın şiddetle uygulandığı bir dönem olmuştur. Ayrıca Mu'tasım halku'l-Kur'an konusundaki politikanın uygulanmasında olduğu gibi, Mu'tezilenin diğer düşüncelerinin halka benimsetilmesi konusunda da Ahmed b. Ebû Duâd'ın etkisinde kalmıştır.

Kadı Ahmed b. Ebû Duâd bu dönemde bütün çabasını Mu'tezilî düşüncenin yaygınlaştırılmasına harcamış, bunu yaparken de bazen sertlik ve tehdit yöntemine başvurmuş bazen de insanlara hoş gelecek söz ve davranışlarda bulunmuştur. 236/851 yılına kadar kaldığı bu makamda Mihne'nin yönetiminden sorumlu olan Ahmed b. Ebû Duâd,⁷⁰⁸ 239/854 yılında vefat etmiştir.⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ Bkz. Taberî, IX, 120; Mes'ûdî, III, 359-360; Bağdadî, Hatib, *Târîhu Bağdâd*, IV, 141 vd; İbnü'l-Cevzî, XI, 273-274.

⁷⁰⁶ İbn Hallikan, I, 83; Süyûtî, 381.

⁷⁰⁷ İsfahanî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Eğâni*, Dâru's-Sakafe, Beyrut 1962/1381, XVIII, 90.

⁷⁰⁸ İbn Hallikan, I, 84.

⁷⁰⁹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 156.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EMEVLİ İKTİDARINI ARAR HALE GELENLER: EHL-İ HADİS

4.1. EHL-İ HADİS'İN KÖKENİ: HİCAZ EKOLÜ

Hız. Peygamber'in hicret ettiği Medine, kuşkusuz Hicaz ekolünün merkeziydi. Kur'an'ın ahkâma yönelik âyetleri orada inmiş, peygamberin sünneti de orada şekillenmişti; yani İslâmî teşrî Medine'de doğmuştu. Şehirde, Dört Halife döneminde bir ilim merkezi konumuna gelmişti. Bütün bunlar, sünnet ve fikhın sadece Medine'de bulunduğu anlamına gelmez. Zira sahabiler Medine dışındaki bölgelere de yayılmışlar ve sünnet ile fikhı az ya da çok oralara da götürmüşlerdi. Fakat sahabe ve tâbiûnun daha çok bulunduğu bir yer olması dolayısıyla Medine'nin ayrı bir özelliği vardı.

Medine sadece dinî ve ilmî açıdan değil sosyal yaşantı ve edebiyat açısından da önemliydi. Emevîler devrinde "lüksün en çok yaygınlık kazandığı ve nüfuz ettiği yer, Arap-İslam geleneklerinin merkezi, en büyük hadis medresesinin ve İslâmî ilimlerin bulunduğu ve öneminde Basra ve Kûfe'ye denk olan Medine'ydi. Bu durum tabiiydi, çünkü Medine İslam'dan önce ihtişamlı bir hayata alışan ve şimdi de bunun içinde yüzen Arap aristokrasisinin (Kureş ve Ensâr) merkeziydi. Medine aynı zamanda, Arapların en kültürlü zümresinin oluştuğu ve Resûl'ün öğretilerinin merkeziydi... Medine'de kaynaklarını bu ihtişamlı ortamdan alan ve Medineliler'in inceliği ve çekiciliğiyle uyuşan ince-şarkı ya da gazel tipinde duygusal yeni bir şiir geliştirdi. Şam ve Irak'ta ise siyasi hizipler arasındaki çatışmanın ve kabile asabiyetinin bir gereği olarak siyasi şiir ve hiciv parladı."⁷¹⁰

Medine'nin bir başka özgün tarafı da, dış etkilere fazla maruz kalmamış olmasıdır. Yani Medine'de yaşam kozmopolit, hareketli ve değişken değil, statikti; karışık ve içinden çıkılmaz bir durumda değildi. İslâmî örf toplumun bütününde yaygınlık kazanmıştı. Medineliler dışarıdan gelecek herhangi bir yabancı kültürden uzak idiler. Dolayısıyla onlar teknik anlamdaki kıyaslardan uzaklaşıyorlar; çoğunlukla maslahat ve örf'e başvuruyorlardı. Yine Medine, Irak bölgesindeki fikrî kavgalardan da uzaktı. Basra ve Kûfe'deki bu düşünsel çekişmelerden sonra oluşmuş olan ilim, Medine'de geçerli değildi; orada daha çok geçerli olup aranan; kitap, sünnet ve bu ikisi

⁷¹⁰ Durî, s. 32.

sayesinde yürütülen fıkıh istinbat metoduuydu. Medine hadis merkeziydi ve selefin nakilleri de orada oldukça yaygındı. Re'y yanlısı olarak bilinen Ömer b el-Hattâb, Zeyd b. Sabit gibi sahabenin ve onlardan ilim alanların görüşleri de orada biliniyordu. Dolayısıyla Medine'de hadis, sünnet ve kısmen de olsa re'y mevcuttu. Bunların yanısıra ayrıca, Arap kültürünün en eski yerleşim merkezi olan ve geleneğin de temsilcisi olarak kabul edilen Medine'de, Irak bölgesinde bulunan düşünsel özgürlük de tam olarak yoktu. Buna mukabil Irak ise, *ötekinin* temsilcisi konumundaydı. Fırkalaşmaların da daha çok Irak cephesini merkez edinmiş olması, bu hususu destekler niteliktedir.⁷¹¹

İslam'ın ilk dönemlerinde ilmin öncülüğünü üstlenmiş olan Medine, Hz. Peygamber ve hâlifeler döneminde devletin başkentiydi. Siyasal konumunu kaybedip hilâfet önce Irak'a sonra Şâm'a nakledilince, Medine'nin sâdece edebî yönü kaldı. Diğer bir açıdan Medine hicret yurduydı; hukuka ilişkin âyetlerin indiği, sünnetin şekillendiği ve râşid hâlifelerin de yaşadığı bir bölgeydi; bundan dolayı Medine, fukâhâ ve ulemâ yatağı; sünnetin beşiği, fıkıh yurdu ve hadis kaynağı olarak nitelenmiş ve şehrin bu durumu uzun bir müddet de sürmüştü. Sonraları bu yapı Abbasiler döneminde gelişip olgunlaştı. Medine ulemâsına göre Harameyn (Mekke ve Medine) âlimleri fıkhıta insânların en güvenilir olanlarıydı. Zira sahabe orada yaşamış ve sünnet de orada mevcuttu. Emevîler döneminde fitnelerin en az bulunduğu bir yer olduğu söylenen Hicaz ile, dış bağlantıları daha çok olan Kûfe arasında özellikle de örf hususunda bir takım farklılıklar vardır. Re'y ve hadis ekolleri arasındaki içtihat ayrılıklarında bu noktaların da rolü büyük olmuştur.⁷¹²

Sahabe döneminde gerek bölge ve kurucu kişi, gerekse prensip farklılıklarına bağlı olarak ekoller oluşmamıştı. Fakat bu sahabilerin öğrencileri durumunda olan tâbiûnun ilk neslinde, prensip farkından daha çok bölge ve kurucu kişi ya da üstad farkına dayanan iki ilmî grup, iki ilmî anlayış oluşmuştur: Birisi, Medine merkezli Hicaz Ekolü; diğeri de Kûfe merkezli Irak Ekolü'dür.

Emevîler döneminde belli başlı şehirlerde faaliyet gösteren sahabîler, tâbiîn neslinden çok sayıda müctehid yetiştirdiler. Hocalarının ilmî metot, bilgi ve şahsiyetleri kadar, içinde buldukları çevre ve kültürden de oldukça etkilenen tâbiîn fakihleri her bölgede ayrı bir ilmî gelenek ve muhit kurmuşlardır. Bunlar arasında "Hicaz ekolü" ve

⁷¹¹ Gürler, s. 85-86.

⁷¹² Gürler, s. 86.

“Irak ekolü” şeklinde adlandırılan iki grup, bu dönemi simgeleyen özellik gösterir. Merkezi Medine olan Hicaz fıkıh ekolü veya diğer adıyla Medine ekolü Hz. Ömer, Hz. Âişe, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Abbas gibi sahabîlerden intikal eden zengin bir fikhî mirasa sahip olup önderliğini Saîd b. Müseyyeb yapmaktaydı.⁷¹³

Hz. Peygamber'den beri süregelen doğal süreç içerisinde oluşan fikhî akımların, özellikle de Irak ve Hicaz ekollerinin zihinsel tavırlarını tespit etmek önemlidir. İslam fikhının tomurcuklanıp şekillendiği, sahabe neslindeki fıkıh otoritelerinin yerleştikleri, İslam prensiplerinin sosyal, kültürel ve siyasal anlamda kurumsallaştığı ve nihayet fikhın tabii seyir içerisinde şekillendiği iki merkez olması Irak ve Hicaz bölgelerini ayrıcalıklı kılmaktadır. Hicaz ekolü âlimleri Irak ekolü âlimlerine göre daha çok hadis rivayet etmişlerdir. Bu da Medine'nin hicret yurdu olması ve sahabenin yaşam sürdürdüğü bölge olmasından kaynaklanmaktaydı. Sahabilerin Irak'a gidenleri ise ömürlerinin büyük bir kısmını cihat ile geçirmişlerdir.⁷¹⁴

Irak ekolü ile Hicaz ekolü arasındaki en önemli fark, hukukî alanda re'yin kullanılması noktasındaydı. Hicaz ekolü hukukun asıllarından biri olduğunu itiraf etmekle birlikte re'yi az kullanmak, hatta mümkünse hiç kullanmamak gerektiği düşüncesindedir. Onlara göre kendi bölgeleri hadisle doludur; vahyin iniş yeri ve sahabe neslinin çoğunluğunun yaşadığı yerler de bu bölgelerdir. Bundan ötürü onlar, yerleşik bir hukuk anlayışının mevcut olduğu bir beldede yaşadıklarını ileri sürmekteydiler. Hicaz fıkıh ekolünün bazı mensupları re'yin muteber olduğunu kabul edip, kimi zamanlarda bunun kullanılabilceğini söylemekle birlikte Irak ekolü bu hususta bir çok noktada Hicaz ekolünden çok daha belirgin bir çizgi izlemiştir. Bunu sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

4.2. EHL-İ HADİS VE ZİHNİYETİ

Hâricilik, Mürcie, Şia, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin teşekkülü ile birlikte, genel dinî akım ya da merkezî zümre içerisinde bu gruplara ve fikirlerine karşı bir tepki oluşmaya başladı. Bu gruplar tarafından ileri sürülen görüşler, sonradan ortaya çıkmış re'y ya da bid'at kabul edilirken, görüşlerin sahipleri hep birlikte *ehlu bid'a, sâhibu bid'a, sâhibu re'y* olarak tanımlandı. Bunların herbirine fırka adı verildi... Hicrî I. asrın

⁷¹³ Yiğit, XI, 98.

⁷¹⁴ Emevîler devrinde fikhın durumu, Hicaz ve Irak ekolleri hakkında bkz. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 161-168.

son çeyreğinden itibaren bid'at fırkalarına ve onların fikirlerine karşı ilk mücadeleyi başlatan ve bu hareketin öncülüğünü yapan pek çok şahıs bulunmaktadır. *Hadis taraftarları* olarak bilinen grubun teşekkülünde en önemli rolü oynayanların bu kimseler olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹⁵

Hadis hareketi ilk asrın sonlarına doğru başlamış, ancak ikinci asır ortalarında büyük bir ivme kazanmıştı.⁷¹⁶ Halbuki bu yüzyıl genellikle re'y olarak bilinen aklî muhakeme yönünde çok kuvvetli bir hareketle başlamıştı. Ancak bu asır ortalarından itibaren hadislerin rolünü vurgulayan diğer rakip hareket yükselişe geçti. Bağımsız bir âlim olarak sahnede görülen Şâfiî'nin devrinden itibaren de ehl-i re'y hareketi gerilemeye başladı ve bu da hukukî doktrinlere giren nebevi hadislerin hacminde hızlı bir artışa sebep oldu.⁷¹⁷ Dolayısıyla kronolojik açıdan bakıldığı zaman da, hadis ekolünün re'y ekolünden sonra ortaya çıkmış olduğu görülmektedir. Fakihlerin hukuk ve Mu'tezile'nin de kelim alanında yol açtıkları dinamizm ya da fikrî aktivitenin, değişimin getirebileceği dejenerasyonu önlemek için bazı grupları kendilerini muhafaza etmek amacıyla yaratıcı düşüncüyü ya da entelektüel üretimi bastırma siyasetine sevketmesi,⁷¹⁸ bu siyaseti uygulamaya başlayanın da bizzat ehl-i hadis oluşu,⁷¹⁹ ehl-i hadis in ehl-i reyden sonra şekillendiğini gösterir.

Ehlu'l-istikâme fi'l-hadîs, ashâbu'l-esânîd, ehlu'r-rıhle, sâhibu'l-hulkân, ashâbu'l-hulkân ve'l-mehâbir, ehlu'l-eser, ehlu'n-nakl, nakalatu'l-hadîs, ehlu'l-eser ve'n-nakl, ashâbu's-sunen, ashâbu'l-âsâr ve's-sunen, ehlu's-sunne ve ashâbu'l-hadîs, ehlu's-sunne ve'l-cemâ'a ve'l-âsâr, ashâbu'l-hadîs ve'r-rivâyeye, ehlu's-sunne ve'l-hadîs, ehlu'l-hadîs ve's-sunen, ehlu'l-hadîs ve's-sunne, ehlu'l-hadîs ve ehlu's-sunne, ehlu's-sunne ve't-tenakkul, ehlu'l-ilm (ilim ehli), talebetu'l-ilm, ketebetu'l-ilm, talebetu'l-ahbâr, hameletu'l-ilm, ehlu'l-ilm bi'l-eser, ehlu'l-ilm bi'l-hadîs, ehlu'l-ilm bi'l-hadîs ve'l-ahbâr, erbâbu'r-rivâyât, ashâbu'r-rivâyât, erbâbu'l-hadîs, ehlu'r-rîbe(şüpheçiler), haşeviyye, haşevî vb. isimlerle de anılan hadis ekolünün, hadis in fıkhdan çok rivâyetiyle ya da

⁷¹⁵ Kutlu, s. 44-45.

⁷¹⁶ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 42.

⁷¹⁷ Hallaq, Wael B., "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", (Ed. M. Hayri Kırbaoğlu), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, s. 65.

⁷¹⁸ Kadiruddin Ahmed, *İslam Dinamizmi ve Entellektüel Atalet*, (Çev. Ertuğrul Aytekin), İlke Yayınları, İstanbul 1992, s. 12.

⁷¹⁹ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 1997. s. 57.

metninden çok senediyle meşgul olan âlimlerin oluşturduğu bir hareket olduğunu söyleyebiliriz. Ehl-i Hadis ekolünün ilk üç yüzyıldaki tarihsel sürecini izlerken, sözkonusu kavramın o dönemlerdeki anlam ve kapsamını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ancak hadis ekolüne verilen değişik adlandırmalardan da açık bir biçimde anlaşıldığı gibi, terimler henüz oturmamış ve kavramsallaşma süreci de tamamlanmamış olduğundan dolayı, diğer terim ve kavramları da hesaba katmalıyız. Ayrıca bu adlandırmalar ardarda sıralanmış bir kavramlar ağı olmayıp, birbirleriyle olan ilintileri de göz önünde bulundurulursa, vurguladıkları terimde kesişen bir anlam örgüsüne de sahip oldukları görülebilecektir.⁷²⁰

İslam düşüncesinde *ehlu's-sunne*, *sâhibu's-sunne*, *ehlu'l-hadîs* ya da *ashâbu'l-hadîs* gibi kavramlar, bu kavramları kullanan yazarın eğilimine ve yaşadıkları döneme göre farklılık arz etmektedir. Hatta aynı asırda yaşayan iki yazar, bu kavramları farklı anlamlarda kullanabildiği gibi, aynı yazar da bir kavramı birden fazla anlamda veya birini diğerinin yerine kullanabilmektedir. *Ashâbu'l-hadis* dışında *ehlu's-sunne* denebilecek oluşumların varlığı nedeniyle, hadisi ön plana çıkaran ve mecbur kalmadıkça re'ye başvurmeyen bir zihniyet için *ehlu's-sunne*, *sâhibu's-sunne*, *ehlu'l-hadîs* ve *ehlu'l-eser* gibi kavramlar yerine *ashâbu'l-hadîs* veya *ehlu'l-hadîs* kavramını kullanmak uygun olacaktır.⁷²¹

Bu noktada Schacht'ın *ehlu'l-hadis* ya da *ashâbu'l-hadis* kelimelerini yanlış çevirmesine yönelik Watt'ın eleştirilerine bakabiliriz: “Schacht'ın *ehlu'l-hadis* ya da *ashâbu'l-hadis* kelimesini hadisçiler olarak çevirmiş olması, bir talihsizlik olarak görülmektedir; çünkü bu kelime daha doğru olarak *muhaddisûn* kelimesine karşılıktır. *Muhaddisûn* kelimesi, hadislerin rivayetlerine katılan bütün âlimlere verilebilecek nötr bir isimdir ve muahhar müslüman yazarlara göre bu kelime, Ebû Hanife gibi fakihleri ve hatta bir mutezile kelâmcısı olan en-Nazzâmı bile içine almaktadır. Diğer taraftan *ehlu'l-hadis* yalnızca hadisleri rivayet eden değil, aynı zamanda hukukî meselelerde hadisin büyük önemine inananlardır. Bu tabir, Hadis Partisi şeklinde çevirilebilir; fakat bu çalışmada aynen muhafaza edilmesi daha tercihe şâyân görülmüştür. Bununla beraber şurası da kaydedilmelidir ki, belli mezhep isimleri gibi bu da mana bakımından yazardan yazara değişiklik göstermektedir.”⁷²²

⁷²⁰ Gürler, s. 103-105.

⁷²¹ Kutlu, s. 16.

⁷²² Watt, *Teşekkül Devri*, s. 78-79.

Ashâbu'l-hadis kavramı, Abbasi iktidarının ilk dönemlerinden itibaren müslümanları içinde buldukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek; birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün kitabın yanısıra Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe ve tâbiûnun sözlerinde olduğuna inanan, bunları bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden, genelde görüşlerini hadislere dayandırıp onlara bağlanmayı teşvik eden; kitap ve hadisten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin ortak adı olmuştur.⁷²³ Yapılan bu değerlendirme, hadis ekolünün re'y ekolünden sonra ortaya çıktığını göstermektedir. Bu nitelermelerden sonra hadis ekolünün, daha çok Peygamber'in hadislerinin rivayeti, tasnifi ve uygulamaya konulmasına olan düşkünlükleriyle tanındıklarını, kısaca nakle ağırlık veren kimseler olduklarını ifade edebiliriz. Her ne kadar ehl-i hadis ulemâsından tasnife önem verenler var ise de, bu mesele ehl-i hadis içinde tartışma konusu olmuştur. Hatta kimi zamanlarda tasnife bile karşı gelindiğini gösteren ifadeler vardır.⁷²⁴

‘Rivayete dayanan kaynakların tetkikiyle meşgul olanlar, lafza bağlı kalanların yolu, dar söylemciler, sofu, soyut aklın yeteneklerinden şüphe duyanlar’⁷²⁵ olarak da nitelenen hadis ekolü, Hz. Peygamber'in din ile ilgili olarak ümmetine öğrettiği hususların tamamı demek olan sünnete sarılan ve onu din edinen, kendinden öncekilerden devraldığı bu mirası muhafaza ve doğru bir şekilde daha sonraki nesillere naklinden başka hiç bir endişesi olmayanlar;⁷²⁶ hukuka ve inanca yönelik meseleleri hadisler üzerine bina etmek isteyenler, Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamaya sünnet gözüyle bakanlar; bilgi kaynaklarını rivayetlere yoğunlaştıranlar, anlama yöntemi olarak lafızların zahirine sarılanlar⁷²⁷ ve eski geleneksel Medine ekolünün devamı olanlar⁷²⁸ şeklinde de vasıflandırılmıştır. Yine hadis ekolü “akâid, fıkıh ve benzeri alanlarda kendilerine has görüşleri olan bir grubun, daha doğrusu ehlü's-sünnenin kurucularının adı” olarak da değerlendirilmiştir.⁷²⁹

⁷²³ Kutlu, s. 50.

⁷²⁴ Ebû Nuaym, VIII, 165.

⁷²⁵ Bkz. Goldziher, s. 3.

⁷²⁶ Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 112.

⁷²⁷ Schacht, s. 72.

⁷²⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 131.

⁷²⁹ M. Hayri Kırbaçoğlu, “Ehlü's-Sünne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar*, 1 (1), 1988, s. 73.

Gerek dar gerekse geniş anlamda olsun, yapılmış olan tüm tanımlamalardan sonra şu tanımın, uygun olacağını söyleyebiliriz: “Hadis taraftarları; İslam'ın genel olarak kitap, sünnet, sahabe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, bunların dışındaki şahsî rey ve aklî istidlallerin mecbur kalınmadıkça kullanılmayacağını, ilke olarak benimseyenlerin müşterek adıdır.”⁷³⁰

Hadis ekolü mensupları kendilerinin özel görevleri olduğu kanaatindedirler. Onlara göre Allah, dinin koruyucuları ve bid'atların da yıkıcıları olarak kendilerini seçmiştir. Yine kendilerini dinin ve ilmin emanet edildiği, peygamber ile ümmet arasında aracı kılınan kimseler olarak da görmektedirler.⁷³¹ Bu görüşü destekler mahiyette, ehl-i hadisin önde gelen isimlerinden olan Ahmed b. Hanbel'in dinin koruyucusu olduğu söylenmiş ve: “*O olmasaydı dinde bir takım bid'atlar türetilirdi.*”⁷³² denmiştir. Ehl-i hadis kurtuluşa erecek, üstün gelecek ve Allah'ın elçilerinin vekilleri olacak tek fırkanın kendilerinin olacağını da iddia etmiş; hatta onlardan Hammâd b. Zeyd (179/795), Sufyân b. Uyeyne (198/813), Yezid b. Hârûn (206/821), Abdurrezzâk (211/826) gibi kimileri daha da ileri giderek kendilerine Kur'ân'da da işaret edildiğini ileri sürmüşlerdir.⁷³³ Ali b. el-Medîni (234/848) de, Hz. Peygamber'in bir hadiste, daima var olacağını, hakkı destekleyeceğini ve muhaliflerinin zarar veremeyeceğini haber verdiği grubu, ehl-i hadis olarak yorumlamıştır.⁷³⁴

“Ehlü'l- hadis yönelişinde Şâfiî ismi de çok önemlidir. Genel kanaate göre o ehlü'l-hadis mezhebinden sayılmış ve ashabu'l-hadis hükümlerini baş tacı ettiği ifade edilmiştir. Ne var ki Şâfiî, rey ve aklilik taraftarları ile mücadelede yeni bir söylemin sahibidir. Bu yöntemle ehlü'l-hadis, ehlü'r-rey karşısında başarılı olma şansını yakalamıştır. Ahmed b. Hanbel'in ifadesiyle ashabu'l-hadis, ancak Şâfiî ile birlikte Ebu Hanife'nin 'tasallutundan' kurtulmuştur. Humeydi'ye göre de Şâfiî, ashabu'l-hadise akılcılar aleyhine reddiyede bulunmayı öğreten kişidir.”⁷³⁵

⁷³⁰ Kutlu, s. 5.

⁷³¹ Hatîb, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, DİB Yayınları, Ankara 1991, s. 8-9, 43; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, VIII, 298.

⁷³² Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XI, 195.

⁷³³ Hatîb, *Şeref*, s. 25, 59-60; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, VIII, 469.

⁷³⁴ Hatîb, *Şeref*, s. 10, 56.

⁷³⁵ M. Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 23.

Dinî referansları anlamada geleneğe önemli bir yer verip, problemlerin çözümünü ağırlıklı olarak geleneğin içinde arayan⁷³⁶ bu ekolün kullanmış oldukları metot hakkında da şu bilgilere yer verilmektedir:

a) Her hangi bir konuyla ilgili olarak Kur'ân'da bir nass varsa, bu nassı bırakıp da başka bir delil aramazlardı. İlgili konu hakkında açık bir nass değil de bir kaç ihtimali içeren bir bilgi varsa, o husustaki belirleyici rolü sünnet üstlenirdi.

b) Kur'ân'da ihtimalli de olsa bir hüküm bulunmazsa sünnete başvurulurdu. Konuyla ilgili olarak bir hadis bulunması durumunda, artık ne selevin bir eserine ne de müçtehidin bir içtihadına itibar edilirdi.

c) Hadislerin elde edilmesi hususunda çok çaba harcarlar, ancak bir mesele hakkında hadis bulamadıklarında o konuyla ilgili sahabe ve tâbiûnun görüşlerine başvururlardı. Böyle durumlarda halifelerin ve fakihlerin çoğunluğu bir şey üzerinde söz birliği etmişlerse, bunu ikna edici olarak görürler ve ona uyarlardı; ihtilaf etmeleri durumunda ise en üstün ilme, en ileri takvaya ve en güçlü zapta sahip olanların görüşlerine önem verilirdi.

d) Ama tüm bu uğraşılara karşın yine de problemin içinden çıkılmazsa, o zaman kitap ve sünnetin genel ifadeleri göz önünde bulundurularak, kalplerine doğan ve akıllarına da yatan bir sonuca varırlardı, yani ister istemez az da olsa re'ye başvurulardı.⁷³⁷

Tarihçiler re'y ve hadis ekollerinin belirlenmesinde bir takım sıkıntılar yaşamışlardır. Ekolleri değerlendirmede ihtilaf ettikleri gibi, onların sınıflandırılmasında da ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilaf; bir yandan sınıflandırmadaki bakış açılarının farklı oluşundan, diğer yandan da belli bir zaman dilimini göz önünde bulundurarak, o dönemin sonuçlarını, gelmiş ve gelecek bütün zamanlar için genelleştirmelerinden kaynaklanmıştır.⁷³⁸ İ. Hakkı Ünal'a göre ise, fikhî açıdan ashab-ı hadisin Hicaz'da, ashab-ı re'y'in de Irak'ta hâkim olduğunu söylemek âdet olmuştur. İki ekolün varlığı tarihsel bir olgu olmakla beraber, re'y ve hadis ihtilafı üzerine kurulan böyle bir ayrımın en azından ilk iki yüzyıl için doğruluğunu kabul etmek zordur. Zira Hicaz dışında ve

⁷³⁶ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1995, s. 11.

⁷³⁷ Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, I, 441-442.

⁷³⁸ Kutlu, s. 31.

hatta ehl-i re'yin hâkim olduğu Irak'ın Bağdat, Kûfe, Basra, Vâsıt gibi şehirlerinde pek çok hadisçinin yaşamış olduğu tarihen sabittir.⁷³⁹

Hicaz ve Irak ekolü biçiminde yapılan ayırmada, coğrafi bölgelerin her birinde hakim tonlarda zihniyet benzerliği vardı; ama başlangıçta yerinde bir ayırım niteliği taşıyan bu sınıflandırma, sonradan gelişen şartlar içinde ortaya çıkan durumu tam olarak yansıtmamıştır. Örneğin, re'y ve kıyas aleyhtarı bir takım sözleriyle öne çıkan eş-Şa'bî, Şu'be b. el-Haccâc, Veki' b. el-Cerrâh, Ahmed b. Hanbel gibi bir çok hadisçi Irak bölgesindedi. Buna karşılık örneğin Rebîa b. Ebî Abdurrahman ile Mâlik'in de Hicaz'da bulunmakla birlikte hadis ekolünün hoş karşılamadığı bazı ilkeleri kabul ettiği ileri sürülmüştür. İlk dönemde bazı şehirlerde var olan hâkim tonun, zamanla yer değiştirdiği söylenebilir.

Schacht da bu yönde bir saptama yapmaktadır: “Hadisçiler Medine’ye münhasır değildi. İslam ülkesinin bütün büyük merkezlerinde mevcut idiler. Onlar bu merkezlerde mahallî hukuk ekollerine karşı, fakat yine de onlarla temas halinde olan grupları teşkil ediyorlardı.”⁷⁴⁰ Hicaz ve Irak Ekolleri ayırımının mekanla/bölgeyle bağlantılı olarak yapılmış bir adlandırma ya da ayırım olduğu görülmektedir. Ancak coğrafi unsura dayalı böyle bir ayırım, istenileni tam olarak ifade etmekten uzaktır. Çünkü re'yin merkezi olarak gösterilen Irak'ta pek çok ehl-i hadis âlimi bulunduğu gibi, Hicaz'da da re'y ehli olarak tanımlanabilecek bazı âlimler mevcuttu. O halde bu adlandırmanın, coğrafi bir adlandırmanın ötesinde iki farklı zihniyet ve tutuma ilişkin bir ayırımı belirtmeye yönelik olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır.

İkinci yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı ileri sürülen bu adlandırmaların, İslam Hukuku'yla ilgilenen fakihlerin görüşleriyle alakalı olduğundan şüphe edilemez; yani hadis ekolü mensupları rivayete dayanan kaynakların tetkikiyle, re'y ekolü mensupları da hukukun amelî icraatıyla meşguldüler. Müteakiben bu iki ifade hukukî istidlal usulleri arasındaki zıddiyeti belirtmekte; bu zıddiyet de daha ikinci yüzyılda pek sık olarak görülmekteydi.⁷⁴¹ İki ekol arasında yöntemsel farklılıkların gündeme gelerek gittikçe artan dozda yoğunlaşması, fikhî kaynaklara bakışlarına göre bir sınıflandırmayı ortaya çıkardı. Buna karşın hem re'y taraftarları hem de öteki taraf, metotlarına ilişkin

⁷³⁹ Ünal, s. 39.

⁷⁴⁰ Schacht, s. 45.

⁷⁴¹ Goldziher, s. 3.

savundukları görüşler için Kur'ân'dan, peygamberin hadislerinden ve sahabilerin uygulamalarından deliller getirmeye de çalışıyorladı.

Sünnetle amel etme meselesi de iki ekol arasında belirleyici rol oynayan önemli bir faktördür. Buna göre sünnete tutunan, onun rivayetine hırs gösteren ve sünneti diğer delillere önceleyenler genellikle hadis ekolünden; sünnetin rivâyetiyle meşhur olmayanlar, kıyasa, illetlerden hüküm çıkarmaya önem verenler ve farazî fıkıhla ilgilenenler de re'y ekolünden sayılmaktadır. Re'y ve hadis ekolleri bu bağlamda, ilk yüzyıllarda rivayet metinleri çerçevesinde oluşan iki zihinsel yaklaşımı simgelemektedir. Bu iki zihniyetin oluşumundaki faktörün, rivayet metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki yöntem farklılığı olduğunun altı çizilmelidir. Rivayetlerin toptan kabul ya da reddi değil, nasıl anlaşılacağı sorunu bu iki zihnî akımı doğurmuştur. Dolayısıyla hadis ve re'y ekollerinin ayırımının temelinde, diğer bir deyişle her iki ekolün aralarındaki temel problemlerden birisinin de rivayet metinlerinin anlaşılması sorunu olduğunu çok rahatlıkla söyleyebiliriz.⁷⁴²

Re'y ve hadis ekolü ayırımının genelde coğrafi ayırım esas alınarak Irak ve Hicaz ekolü olarak sınıflandırılması yaygın olan bir görüştür. Bu sınıflandırmada Hicaz, hadis ekolünün; Irak da re'y ekolünün merkezi olarak gösterilmektedir. Coğrafi unsura dayalı böyle bir sınıflandırmayı bırakıp, tam aksine coğrafya faktöründen bağımsız olarak hadis ekolü ve re'y ekolü şeklinde iki ana damardan söz etmek, bize göre daha sağlıklıdır. Zira her bölgede hem re'yi kullanan hem de hadise ağırlık veren kişiler mevcuttur. Re'y ve hadisten her birisini sadece bir bölgeye hasretmek mümkün değildir.⁷⁴³

Önemli olan bir nokta da, bu iki ekolün temelde geçmişe uzanan kökleri olduğu hususudur. Ebû Zehra bu noktaya, “Ashabın fukahası arasında re'y fukahası diye şöhret bulanlar olduğu gibi, rivayet ve hadis ehli olanlar da vardı”⁷⁴⁴ diye değinirken, Kırbaçoğlu da şunları söylemektedir: “İslam düşünce tarihi boyunca, kökenleri sahabe dönemine kadar varan iki eğilim sözkonusudur. Bunlar birer akım halini alarak ehl-i hadis ve ehl-i re'y olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.”⁷⁴⁵ Kökenleri daha gerilere dayanmakla beraber, aralarındaki fikhî konulardaki farklılaşma açık bir biçimde ancak

⁷⁴² Gürler, s. 111-114.

⁷⁴³ Gürler, s.116.

⁷⁴⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*. s. 119.

⁷⁴⁵ Kırbaçoğlu, *Hadis Metodolojisi*, s. 30-31.

ikinci yüzyılda meydana çıkmıştır. Yine, âlimlerin hüküm çıkarma konusundaki usullerinin farklılığı nedeniyle temayüz etmeleri de bu dönemde olmuştur. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe döneminde baş gösteren ihtilaf nedenleri, daha sonraki dönemlerde genişleyerek devam etmiş ve önce re'y ve hadis ekolleri olmak üzere fıkıh ekollerinin, sonra da mezheplerin ortaya çıkışlarında önemli bir rol oynamıştır.

Akımlardan her biri kutsallaştırılmış ifadeleri ileri sürerek, diğer bir deyişle kutsanan tarihi verileri öne çıkararak kendi hukuksal yetkilerini kanıtlamaya ve aynı zamanda kendi meşruiyetlerini sağlamaya çaba göstermişlerdir. Bunlardan *biri*, kişisel ihtilafların ifade edilmesinin din için zararlı ve reddedilmesi gereken bir şey olarak bilinmesini istemiş; *diğeri* de fikir ve düşünce hürriyetinin İslam için tehlikeli olmadığını ve hatta bunun bir rahmet olduğunu dile getirmiştir.⁷⁴⁶ En geniş ifadesiyle, her iki ekol de hadis ve re'ye başvurmuştur; ancak birisi hadise öncelik verirken, diğeri re'ye daha büyük bir önem vermiştir.

“Şeriatın teşekkülündeki esaslı rolü yanında, sünnet malzemesinin kemiyet ve keyfiyet bakımından arzettiği durum, İslam fıkının tedvininde ilahiyatçıların farklı iki yol tutmalarına sebep olmuştur: Bunlardan birisi, kâfi derecede şer'î kuvveti hâiz hadislerin bulunmadığı sahalarda şer'î istidlal yollarıyla hükümler koyucu ve Irak fukahasının temsilcisi oldukları ashâbu'r-re'y; diğeri de, şer'î bütün meselelerde muhakkak bir hadise dayanılması gerektiğini ileri süren ve Medine'yi merkez edinen ashâbu' l-hadis cephesidir.”⁷⁴⁷

Ashab-ı hadisın siyasî zihniyetini genel olarak değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: “Baskıcı bir yönetime verilecek tepki, ona katlanmaktı. İmametın toplumun geneline nüfuz ettiği gözönünde bulundurulursa, önemli olan yöneticinin adil olmasını sağlamak değil, toplumu birlikte tutmaktı. Can, mal ve şeriatın ihlali açısından bakıldığında, iç kargaşa cebri bir yönetimden çok daha kötüydü ve zalim hükümdarlar dahi Allah'ın bir takdiri idi.”⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Goldziher, s. 82-83.

⁷⁴⁷ Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, s. 54-55.

⁷⁴⁸ Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, (Çev. Hakan Köni), Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 205.

“Ashab-ı hadisin standart görüşü, bir isyan çıkarsa tarafsız kalınması, savaştan uzak durulması ve kim galip gelmişse, Kureyşî veya en azından Müslüman olması kaydıyla, onun halife kabul edilmesi yönündeydi.”⁷⁴⁹

“Ashab-ı hadise göre, Peygamber vefat edince imamet toplumun geneline dağılmıştı, çünkü o bilgilerini ashaba, ashab da sonraki nesillere aktarmış ve bu iş böylece sürüp gitmişti. Onun mirası topluma bu şekilde nüfuz etmişse, müslümanlar bu mirası ancak bir arada kalarak muhafaza edebilirlerdi. Ashab-ı hadis, birçok müslümanın ilk zamanlardan beri, benimsemiş olduğu cemaate bağlılık doktrinini bu şekilde temellendirmekteydi.”⁷⁵⁰

“Hadis taraftarlarının, siyasi iktidarla ilişkilerinde ortak bir tavırları yoktu... onların Abbasi halifeleriyle ilişkileri oldukça sınırlı idi ve daima onlara ihtiyatla yaklaşıyorlardı. Onların, bazı kadılık görevlerini üstlendikleri bilinmekle beraber, bu göreve gelenler, Rey taraftarlarıyla kıyaslanacak olursa sayıları çok azdır. Abbasi halifeleri, itikadi ve siyasi konularda rey ve kişisel görüşlere daha fazla yer veren Mürcie, Mutezile ve Zeydiye mensuplarıyla yakın ilişkiler kurmuş ve onları önemli görevlere getirmişti. Muhtemelen Hadis taraftarları, hem bu mezheplerin, hem de onlarla arası iyi olan Abbasi yöneticilerinin görüşlerine hadis ya da sünnetleri rivayet etmekle karşı çıkmak istediler. Bu yüzden Abbasilerin ilk kuruluş yıllarından itibaren yoğun bir şekilde hadis rivayeti çoğaldı.”⁷⁵¹

“İmam artık inananların uhrevi inançlarını belirlemediği için, siyasi etkinlikten kaçınmak anlamlı gelebiliyordu... Halife ümmetin bir mensubu olmayı sürdürdüğü sürece, şeriat her sahada (ritüel, mali, ticari ve diğer bütün sahalarda) geçerliliğini korumaya devam ediyordu. Şeriate göre yaşayan bir müslüman, başındaki idarecinin günahlarından sorumlu değildi.”⁷⁵²

“Söylemek istedikleri imamlığın selefle mühürlenmiş olduğuydu. Peygamber ilahi vahyin son penceresi idi. Bu pencere kıyamete kadar kapanmıştı. Bundan sonra ne yeni bir kitap incek ne de yeni bir sünnet olacaktı. Emevi ve Haşimi taraftarlarının iddia ettiğinin tersine, hiçkimse Allah ile özel bağlantı içinde olmayacaktı: İmam da istisna değildi. Diğer herkesin söylediğinin aksine, ne kadar faziletli, takva sahibi,

⁷⁴⁹ Crone, s. 207.

⁷⁵⁰ Crone, s. 203.

⁷⁵¹ Kutlu, s. 60-61.

⁷⁵² Crone, s. 208.

dindar, alim ve zeki olursa olsun hiçbir varlık Peygamberin sünneti için tam bir referans olamazdı. Otorite olarak herkes Peygamberin ardında bıraktığı kitaba ve diğer kayıtlara müracaat etmeliydi.”⁷⁵³

“Abbasilerin sosyal, kültürel ve fikri genişleme, gelişme veya değişmeye uygun yeni bir düzen arayışlarının sonucu olarak akılcı Mutezile yönelişine meyletmeleri ve bu yeni düzen için gerekli olan dini ve fikri altyapı için Kur’an’ın mahluk olduğu tezini benimsemeleri, tabii birliğin çözülmesi endişesi ile bazı çevreleri galeyana getirmiştir. İşte bu dönemde bu çevrelerin lideri olarak ortaya çıkan Ahmed b. Hanbel de ashabu’l-hadis en gözde imamlarından biri olmuştur. Hatta bazen ashabu’l-hadis onunla özdeşleştirilmiştir.”⁷⁵⁴

Ashab-ı Hadis’in teorilerinden “dini otoritenin makam, ehl-i beyt mensubu olma, daha akıllı olma veya Allah ile özel bağlantı halinde olma iddiası gibi şeylere değil, tamamen Kur’an ve hadis ilmine dayandığı sonucu çıkıyordu. Sosyo-siyasi anlamda bunun çok radikal etkileri söz konusuydu. Hakikat inananlar arasında dağılmıştı; Kûfe’nin manavları sebze ve meyve satma yanında hadis de biliyorlarsa halifeden daha üstün otorite kaynağı olabiliyorlardı. Bir halifenin de dini bilgi edinmesi son derece mümkündü... Fakat halifenin bu konuda diğer insanlardan bir farklılığı yoktu. İsteyen herkes hadisleri okuyup öğrenebilirdi. Ashab-ı hadis bu doktrinle imamı sıradan insan statüsüne çekiyordu. İmam ilahi olarak mutlak güçle bezenmiş biri değildi. Sadece dünya işlerini düzenleme ile ilgili bir otoriteye sahipti. Peygamberin halifesi, müminlerin emiri ve şeriatın uygulayıcısı olarak din konusunda hala önemli ve merkezi bir statüye sahipti. Ancak kendisine bunu tanımlama yetkisi hiç verilmemişti... Gerekli ilme sahip diğer alimler gibi o da şeriatı yorumlayabilirdi, fakat halifelik makamı ona özel bir ayrıcalık vermiyordu. Bununla büyük ihtimalle, onun günlük kararlarında şeriat sınırları içinde kalmasına yetecek kadar fıkıh eğitimi görmüş olmasını istemişlerdi. Halife bunun sonucunda karşılaştığı günlük sorunlarda aynen bir kadı gibi kendince içtihat yapabilecekti, fakat içtihat yaparak verdiği kararlar genel nitelikli yasal bir zorunluluk teşkil etmeyecekti.”⁷⁵⁵

Ashab-ı Hadis’in Kur’an’ın yaratılmış olduğunu kabul etmemelerinin siyasî bir yönü de vardı. “Gerçekten ‘Kur’an, Allah’ın yarattığı bir kelâm mıdır?’ şeklindeki soru,

⁷⁵³ Crone, s. 193.

⁷⁵⁴ İşcan, s. 23.

⁷⁵⁵ Crone, s. 194-195.

siyasî bir sorudur. Çünkü, Kur'an'ın mahluk olduğunu reddetmek, muhalefetin siyasî bir tutumu olmuştur. Zira Kur'an'ın yaratılmış olduğunu benimsemek, mahluk olmadığı görüşünün aksine, yöneticinin elini kayıtsız bırakır... Öte yandan 'Kur'an mahluk mudur, değil midir?' şeklindeki soru, özellikle vezirlerin ve fukahanın her birinin hükümette oynadığı role etki eder. Çünkü fetva otoritesi, hilafetin saltanata dönüşmesinden sonra halifenin elinde olmamıştır. Fetva, dinî liderliği yürüten din adamları ve fukahanın otoritesi olmuştur. Halifeler yaptıklarını destekleyici fetvaları elde etmeye çalışmışlardır. 'Halku'l-Kur'an' inancının gölgesinde yönetici, din adamı karşısında özgürce hareket edebilir. Çünkü ümmetin başı -imam ve yönetici- olması dolayısıyla, şartlara uygun olarak doğru gördüğünü çıkarabilecektir."⁷⁵⁶

"Halifelerin ve alimlerin birbirine rakip haline gelmesi ashab-ı hadisle birlikte oldu."⁷⁵⁷ Me'mun döneminde başlayan mihne uygulamasını da bu bağlamda anlamak doğru olur. "Me'mun'un son derece tartışmalı akılcı bir doktrini benimsemesi, engizisyonun ashab-ı hadisi kısıtlama mahiyetinde olduğunu gösteriyordu. Sözkonusu engizisyon, insanların inançları üzerinde kurumsal bir kontrol kurma çabası değildi. Aslında sıradan insanlar hedef alınmamıştı, zira muhtemelen onların liderlerini takip edeceği bekleniyordu. Fakat otorite makamında olan herkese, divan üyelerinin desteklediği rasyonalist teolojiden türeyen bir ilkeyi ve inançla ilgili konularda halifenin nihai otorite olduğunu benimsetme çabası vardı... Mihne başarısız oldu. Ashab-ı hadisten bazıları baskılara boyun eğdi. İbn Hanbel gibi bazıları da inatla direndi. Fakat her iki durumda da ulemâ, halifenin kendi üzerlerinde kontrol sağlama girişimine karşıydı ve halkın kime sempati duyduğu belliydi. Mihne, Mütevekkil'in başa geçmesiyle yürürlükten kaldırıldı."⁷⁵⁸

"Ehlü'l-hadis, Ahmed b. Hanbel'le birlikte bazı kırılmalar içine girmiştir. Bu kırılmalarda ehlü'l-hadise mensup kişilerin mihne döneminde Abbasî iktidarına karşı tavrı da belirleyici olmuştur. İktidarın 'Kur'an mahluktur' söylemi karşısında 'susanlar' veya Kur'an'ın genel anlamda gayri mahluk olduğunu savunsalar bile lafzının, Arapça kelimelerinin mahluk olduğunu söylemek durumunda kalanlar, ehlü'l-hadis olsalar dahi Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınca dışlanmaya başlanmıştır... Çünkü onların bu tavrı

⁷⁵⁶ Nevin Abdulhâlık, s. 323-324.

⁷⁵⁷ Crone, s. 194.

⁷⁵⁸ Crone, s. 199.

iktidara ve iktidarın öncülük ettiği yeni düzene karşı örtülü bir destek olarak görülmüştür.”⁷⁵⁹

Ehl-i Hadise Yönelik Bazı Eleştiriler

Fikrî insanın temeli eleştiridir. Eleştiri, düşünceye dinamizm kazandırdığı gibi, İslam medeniyetinin oluşmasında sağlam bir zeminin teşekkülünde de etkili olmuştur. Öyleyse ortaya çıkan olayların ve dini tutumların arkaplanında yer alan faktörlerin neler olduğunu belirlemek için, fırkaların kendilerini açıklarken kullandıkları temaları ve dili iyi okumamız gerekmektedir.⁷⁶⁰ Dil, insanın varoluş nedenlerinden birisidir. İnsanın dış dünya ile kurduğu bağı açık bir biçimde gösteren dil, başarıların ve başarısızlıkların taşıyıcısıdır; dolayısıyla eleştirel tavrın ana organıdır. Eleştirel tavır ise, hakikate yaklaşımda gerekli bir yoldur. Hatta diyebiliriz ki, *eleştirel tartışma geleneği* bilgimizi genişletmenin de en pratik yoludur. Yeni bilgiler ve yeni yorumların varlığı, eleştirel tartışma geleneğinin varolması ile doğrudan ilişkilidir. Eğer eleştirel tartışma geleneği olmazsa, yeni bilgiler ve yeni yorumlar da olmaz. İşte o zaman mevcudu muhafaza etme sürecine girilir ki, bu ise düşüncenin standartlaşmasına ve donuklaşmasına sebep olur.⁷⁶¹

Bu bağlamda; nasların anlaşılmasına ilişkin rasyonaliteye yapılan vurgudan kaynaklanarak, re'y ve hadis ekolleri arasında zaman zaman birbirlerinin değerlerini ağır bir dille eleştirerek çatıştıkları bilinmektedir. Bundan dolayı her iki tarafın birbirlerine karşı takınmış oldukları tavırlar olmuştur. Kelamcıların özellikle Mu'tezile'ye yakın kesimlerin de hadis taraftarlarına yoğun eleştirileri olmuştur.

Hadisçiler, bir mesele hakkında nass bulunmadığı zaman re'ye başvurmanın gerekliliği hususunda son çare olarak da olsa re'y taraftarlarıyla görüş birliği içerisinde olmalarına karşın, iki ekol arasındaki karşılıklı ithamlar ve suçlamaların bir hayli şiddetli olduğu görülmektedir. Hatîb el-Bağdadî (463/1070)'nin de dikkat çektiği üzere, sadece hadis nakliyle uğraşıp onu anlama çabası içerisinde olmayanlar, re'y ekolüne mensup fakihlerin hadis ekolünü eleştirmelerine bir kapı açmışlardır. Ehl-i re'y, ehl-i hadisi cehaletle nitelemiş, onları sert ifadelerle eleştirmiş ve onların sadece kitap taşıyıcısı olduklarını belirtmiştir.⁷⁶²

⁷⁵⁹ İşcan, s. 24-25.

⁷⁶⁰ Macit, s. 18-19.

⁷⁶¹ Macit, s. 23-24.

⁷⁶² Hatîb, *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980, II, 71-72

Topladıkları materyali iyi kullanamayan, yazdıklarını ve rivayet ettiklerini anlayamayan, kendilerini fakihlerle bir arada bulunmaktan uzak tutan, kıyası kullananları kınayan, re'yi yeren, ondan yasaklama ve sakındırma hususunda ehl-i zahirin tutunduğu hadisleri rivayet eden, övülen re'y ile yerilen re'yin arasını ayıramayan, hatta re'yin tümünü sakıncalı gören hadis ekolü mensupları, bütün bu anlatılanlardan sonra karşılaştıkları sorunlar karşısında re'yi kullananları taklit etmişler, başkalarına haram kıldıkları re'yi kullanmışlar ve böylece kendi kendileriyle çelişkiye düşmüşlerdir. İşte bu durumda onlar re'yciler tarafından kötü sözlerle nitelenmişler ve eleştirilere uğramışlardır.⁷⁶³

Gerek fakihlerin gerekse kelamcılarının ehl-i hadise yönelttiği eleştirilerin çoğunluğu, hadisçilerin sadece birer râvi ve nakilci olmaktan öteye geçemedikleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Tartışmalara baktığımız zaman da hadis ekolünün daha çok suçlandığı şeyin, bütün çabalarını hadis toplamaya programlayıp hadislerin anlamları üzerinde düşünmedikleri hususu olduğu görülecektir. Zaten ehl-i hadise karşı, en büyük eleştiri de onların rivayet ettiklerini anlama dirayetine sahip olmadıkları noktasında yoğunlaşmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, tâbiûn döneminden sonra ehl-i re'y ve ehl-i hadis mücadelesinin, muhaddislerle fakihler arasındaki bir mücadeleye dönüştüğü görülmektedir. Bu tartışmalarda âdeta fıkıhla hadis karşıt bir duruma getirilmiştir.⁷⁶⁴

Kelamcılar hadisçileri, dini anlamayı salt rivayete ya da söze bağlamalarından dolayı eleştirmişler, yer yer onları kötileyen/zemmeden ifadelere yer vermişlerdir. Onları uydurma ve çelişik rivayetlerde bulunmakla, dolayısıyla ihtilafların meydana gelmesine, grupların çoğalmasına, müslümanlar arasındaki bağların kopmasına, müslümanların birbirlerine düşman olup birbirlerini küfürle itham etmelerine neden olmakla, bu uydurma ve çelişki dolu rivâyetleriyle, her grubun kendi mezhebi için bir takım hadislere bağlanabilmelerine imkan vermekle suçlamışlardır.⁷⁶⁵ Yine kelamcılar hadisçileri, teşbih ifade eden hadisleri rivayet etmekle de itham etmişlerdir. Kelamcılara göre, ehl-i hadis mensupları bir takım rivâyetleriyle İslam düşmanlarını İslam'ın üzerine kışkırtmış ve zındıkları sevindirmişler, İslam'a girmeye meyli olanları soğutmuş, şüphe içinde olanların da şüphelerini arttırmışlardır.⁷⁶⁶ Kelamcılarının bu tavrından, eleştirel bir

⁷⁶³ Hatîb, *Kitâbu'l-Fakîh*, II, 72-73.

⁷⁶⁴ Ünal, s. 36.

⁷⁶⁵ Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 59-61.

⁷⁶⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 68.

yaklaşımın yanısıra bir karalama faaliyetinin öne çıkarıldığı da anlaşılmaktadır; diğer bir deyişle farklı bir okuma ve ideolojik bir tutum sözkonusudur.

Ayrıca kelamcılar, hadis ekolüne mensup olanları taklitçiler olarak nitelendirmiş, onların nazar ve istidlal ehli olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Görüldüğü üzere en şiddetli ve en sert tartışmalar, muhaddislerle kelamcılar arasında yaşanmıştır. Bunun nedenini de, kelamcıların kıyasa, aklî ve felsefî istidlale; hadisçilerin de nakle daha çok ağırlık vermelerine bağlamak mürnkündür ki, bundan ötürü her biri ayrı saflarda yer almışlardır.

Talat Koçyiğit'e göre, hadisçilerle kelamcılar arasında ortaya çıkan tartışmalar, tarafların akaide taalluk eden meseleler üzerindeki görüş ayrılıklarının doğal bir sonucu olarak tezahür etmiştir.⁷⁶⁷ Yine ona göre Mutezile kelamcılar tarafından hadisçilere yöneltilen bu suçlamalar, bizzat hadis imamlarının, hadisin sahihini sahih olmayanından (sakîm) ya da gerçek hadisçi ile hadisi geçim ve şöhret aracı sayanları birbirinden ayırt etmek için gerekli gördükleri cerh ve ta'dil metodu içerisinde sık sık karşılaşılan sözlerden farklı değildir.⁷⁶⁸

4.3. EHL-İ HADİS'TEN BAZI SÎMÂLAR

4.3.1. Evzâî (157/774)

*Evzâî'nin Yaşadığı Dönemdeki Siyasî, Sosyal Ve İlmî Durum:*⁷⁶⁹

Bir dönemin siyasî gelişmeleri, toplumun sosyo-kültürel ve ilmî yapısında belirleyici olduğu gibi fikir adamlarının zihniyetlerinin oluşumunda da etkilidir. Dolayısıyla, şahısları değerlendirmede siyasî şartların ve konjonktürün de dikkate alınması gerekmektedir. Evzâî'nin yaşadığı h. I. asrın sonu ile II. asrın ilk yarısı, ilim ve kültür açısından olduğu kadar siyasî yönden de ehemmiyet arzeden bir devre olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem, Emevî-Haşimî mücadelesinin siyasî sahada ön plana çıktığı ve iktidarın el değiştirdiği bir süreç olması açısından farklı bir özellik taşımaktadır.

Emevîler döneminin siyasî yapısının özelliklerinden biri, din ile siyaset arasındaki ilişkilerin değişimidir. "Bu dönemde toplum, İslâmlığından bir şey kaybetmemiş olmasına rağmen devletin dinî ve siyasî fonksiyonlarında önemli çapta bir

⁷⁶⁷ Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 3.

⁷⁶⁸ Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 241.

⁷⁶⁹ Burada göreceğimiz siyasî, sosyal ve ilmî durum, Mâlik b. Enes için de geçerlidir.

ayrılma olmuştur. Emevî sultanları daha çok siyasî yetkileri kullanan dünyevî iktidarlar haline gelmiştir.”⁷⁷⁰ Emevîler dönemindeki bu siyasî yapı, sosyo-kültürel sahalarda da etkisini göstermiştir. Abbasîler döneminde ise halifeler, kendilerine dünyevî olduğu kadar dinî bir başkan vasfı vermeye çalışmışlardır.⁷⁷¹

Evezâî, iktidarın Emevîlerden Abbâsîlere geçiş süreciyle birlikte hareketlilik kazanan dönemin yoğun siyasî atmosferinde yaşamıştır. Evezâî'nin yaşadığı Emevîler devri, genel siyasî yapı itibarıyla Hişam b. Abdülmelik dönemi sona erinceye kadar istikrar tablosu çizmektedir. Özellikle bu süreçte, Ömer b. Abdülaziz'in, yaşantısı sebebiyle Emevî halifeleri arasında ayrı bir yer edindiği ve Emevî devleti tarihinde yeni bir sayfa açtığı belirtilmiştir.⁷⁷² Nitekim, Evezâî'nin düşünce yapısında, Ömer b. Abdülaziz ve temsil ettiği zihniyetin önemli bir yeri vardır. Evezâî, onun düşünce ve yaşantısında takip ettiği çizgiyi kendi anlayışına paralel gördüğü için bazı fikhî meselelerde onun uygulama ve görüşlerine dayanmış ve ondan nakillerde bulunmuştur.

Emevî iktidarı, Ömer b. Abdülaziz döneminden sonra siyasî ve sosyal kaynaklı bir takım iç isyanlar ve çekişmeler yaşamışsa da Hişam b. Abdülmelik zamanında (h. 106-126/724-744) yürütülen dengeli bir siyaset sonucu devletin iç düzenini etkileyen karışıklıklar hafiflemiştir.⁷⁷³ Bununla birlikte dinî, siyasî ve sosyal sebeplerden kaynaklanan bazı önemli isyanlar da çıkmıştır.⁷⁷⁴ İç siyasette belli ölçüde dengenin sağlandığı bu dönem, Gaylân ed-Dımeşkî'nin öldürülmesi örneğinde olduğu gibi Evezâî'nin ilmî faaliyet ve düşüncelerinin, devlet yönetimi tarafından dikkate alındığını ve bir anlamda resmîleştirildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Emevî devletine karşı oluşan muhalif cephe çeşitli unsurların bir araya gelmesiyle Abbasî ihtilâli adı altında h. 132/750 yılında başarıya ulaşmıştır. Abbasîler, iktidarı ele geçirdiklerinde Arap ırkçılığı üzerine değil de, dine dayalı bir devlet düşüncesiyle karşılandılar. Bu dönemde hilafet merkezi Suriye'den Irak'a taşınmış, siyasî otoritede Arapların ve özellikle de Suriyelilerin hâkimiyet devri sona ermiştir.⁷⁷⁵ Artık siyasî alanda İranlıların ya da mevâlinin etkin olmaya başladığı bir döneme girilmiştir. Evezâî'nin hayatının son yıllarını yaşadığı, Abbasî halifesi Ebû Ca'fer el-

⁷⁷⁰ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 4.

⁷⁷¹ Aydın, Mustafa, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, Pınar Yayınları, Ankara 2001, s. 156.

⁷⁷² Yiğit, s. 92.

⁷⁷³ Atçeken, s. 266.

⁷⁷⁴ Atçeken, s. 66-131.

⁷⁷⁵ Yıldız, I, 33-34.

Mansûr döneminde çeşitli sebeplere dayanan isyanlara rastlanılsa da genel olarak iç siyasette istikrar ve sükûnetin hâkim olduğu kabul edilmiştir. Evzâî, Abbâsîlerin hilafete geçişinin ilk yıllarında, siyasî iktidar mücadelesinin olumsuz etkilerinden ve halifelerin gözetiminden uzakta bulunmak için olsa gerek murâbit (sınır bekçisi) olarak Beyrut'a göçmüştür.⁷⁷⁶ Dolayısıyla Evzâî, her iki iktidar döneminin yoğun siyasî atmosferini ve geçiş sürecini yaşayan bir âlim olarak, ilmî şahsiyetler arasında önemli bir yer işgal eder.

Emevî döneminin sonları ile Evzâî'nin şahit olduğu Abbasi döneminin ilk yılları arasında sosyo-kültürel açıdan belirgin bir fark göze çarpmamaktadır. Her iki dönemde İslâm düşüncesi üzerindeki çevre kültür ve antik inançların tesiri, özellikle yeni fethedilen bölgelerde görülmeye başlandı. Bu etkileşimle birlikte, Emevîler devrinde başlayan tercüme hareketi, ilk Abbasî halifelerinin diğer kültürlerle ilgilenip bu faaliyetleri teşvik etmeleriyle devam etti.⁷⁷⁷

Evzâî'nin yaşadığı bölge olan Şam, "risâlet muhitinden uzak, ekseriyetle nasranîlerin ikamet ettiği bir belde idi. Bu da kelâmî bahislerin bura halkı arasında fazlasıyla cidal konusu yapılmasında rol oynayan mühim amillerden biri idi."⁷⁷⁸ Buna paralel olarak ortaya çıkan farklı yelpazedeki fikirler, bu bölgede fikrî münazaraların çıkmasına, birbirine zıt ve aykırı görüşlerin çatışmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bu gelişmeler karşısında Evzâî'nin, sessiz ve tarafsız kalmayıp Emevî iktidarının yanında yer alarak muhalif düşünürlerle mücadele ettiğini görmekteyiz.⁷⁷⁹ Evzâî'nin bu ortamdaki konumunu Watt şöyle ifade etmektedir: "...Hişam b. Abdülmelik'in hilafetinde (106-126/724-743) Kaderiyye'nin temsilcilerinden olan Gaylân'a karşı, resmi açıdan deliller Meymûn b. Mihran (ö. 117/735) ve Evzâî (ö. 157/774) tarafından ortaya konulmuştur. Bu durum, Emevîlerin son devrinde Şam'ın en meşhur fakihî olan Evzâî'nin fikirlerinin, aşağı yukarı resmen kabul edildiği anlamına gelir."⁷⁸⁰

Bu dönemde dış fetihlerle genişleyen İslam ülkesinin, farklı kültürlerle etkileşimi sonucu hukukî sahada çözüm bekleyen bir çok mesele ortaya çıkmıştır. Bunların fikhî hükümlerinin tespiti ihtiyacına bağlı olarak İslâm ülkesinin birçok

⁷⁷⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 178.

⁷⁷⁷ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 229.

⁷⁷⁸ Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 58.

⁷⁷⁹ Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik, İmam Evzâî'yi huzuruna getirterek Gaylân'ın fikirlerini ona söylemiş ve onun Gaylân ile münazara yapmasını istemişti. Bkz. Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 63.

⁷⁸⁰ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 85.

bölgesinde fikhın büyük bir dinamizm göstermesi, nassları anlama ve yorumlamada aralarında metot farklılığının olduğu muhtelif ekollerin teşekkülüne yol açmıştır. Bu süreçte, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Evzâî'nin önde gelen temsilcisi oldukları Irak, Hicaz ve Suriye ekolleri ön plana çıkmıştır.⁷⁸¹ Bunlar arasında başlangıçta Hicaz ve Irak ekolü şeklinde ortaya çıkan ve h. II. asrın yarısından itibaren ehl-i hadis ve ehl-i rey olarak adlandırılan iki eğilim, dönemi simgeleyen bir özellik göstermiştir. Evzâî'nin önemli temsilcisi olduğu Suriye ekolü, kendine has özellikleri ve yapısıyla diğerlerinden ayrılmakla birlikte, düşünce yapısı olarak ehl-i hadis çizgisinde yer almaktadır.

Bu ekollerden hadis taraftarlarının merkezi olduğu belirtilen Hicaz, Peygamber uygulamasının yerleşik olduğu ve sosyo-kültürel yapı gereği rivayet malzemesine güven duyulduğu bir bölge olmasından dolayı Dâru's-Sünne diye isimlendirilmiştir. Buna mukabil, girift sosyal yapıya sahip Irak'ın, uydurma hadis hareketinin başlayıp yayıldığı ve çeşitli itikadî ve siyasî cereyanların ortaya çıktığı bir bölge olması, mevcut rivayet malzemesine olan güveni sarsmıştır. Bu durumda bölge âlimleri, üst üste yığılan sorunların çözümünde rey ve aklî metotlara daha fazla başvurdukları ve gerek fikhî gerekse itikadî konularda bu metoda öncelik tanıdıkları için ehl-i re'y olarak tanımlandılar.⁷⁸² Şam ise, çeşitli medeniyetlerin kültür mirasının yatağı ve kültürel etkileşimin gerçekleştiği bölge olması nedeniyle, Kûfe kadar olmasa da itikadî sahalarda tartışmaların yaşandığı bir bölge olmuştur. Ancak bütün bu olumsuz atmosfere rağmen, "bir çok sahabenin yerleştiği veya çeşitli vesilelerle sık sık gelip gittiği Şam bölgesinde Resulullah'ın hadisleri kısa zamanda yayılmış ve bölge hadis ilmî açısından önemli merkezlerden biri haline gelmiştir."⁷⁸³ Dönemin bu ilmî yapısının, asrın diğer âlimlerini olduğu gibi Evzâî'yi de İslâmî ilimlere ve özellikle o esnada revaçta olan hadis ve fıkıh ilmiyle uğraşmaya sevk etmiş olması tabiidir.

H. I. asırda, bu ekoller arasında hoca, muhit ve dinî bilgi kaynakları açısından farklılık mevcut iken, h. II. asırdan itibaren hadis ve re'yle ilgili bazı metot ve anlayış farklılıkları da belirginleşmeye, buna bağlı olarak ilmî rekabet ve fikrî çekişme ortaya çıkmaya başlamıştır. Re'y ve metot farklılığı deyince, nassların anlaşılması ve yorumlanmasında ya da hadislerin sıhhatini kabul şartlarındaki görüş farklılıkları akla gelmektedir. "Belki de en önemli fark, hadisleri kabulde ehl-i re'y'in, ehl-i hadis'ten

⁷⁸¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 172.

⁷⁸² Kutlu, s. 42.

⁷⁸³ Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 94-96.

daha ihtiyatlı davranması, hakkında nass bulunmayan konularda hemen re'y'e başvurarak meselenin çözümüne yönelmesi, re'y ile hüküm vermeyi farazî meseleleri de kapsayacak şekilde geliştirip sistemleştirmesi olarak özetlenebilir.”⁷⁸⁴

Her ne kadar bu yönelişlere kapsamlı birer metodoloji gözüyle bakılmasa da daha sonra ortaya çıkacak olan usûl ve yöntemlere öncülük ettikleri bir gerçektir. Zaten, tâbiûn devrine gelince bu iki usûl arasındaki farklılığın genişlediği, her iki tarafın ilk zamanlara göre birbirinden daha da uzaklaştığı, bu dönemden sonra ehl-i rey ve ehl-i hadis arasındaki mücadelenin muhaddislerle fakîhler arasındaki mücadeleye dönüştüğü görülmektedir.⁷⁸⁵

Evvâî'nin yaşadığı dönem, siyasî, sosyo-kültürel ve ilmî sahada İslâm tarihinde özel bir konuma sahiptir. Hicrî I. asrın sonu ile II. asrın ilk yarısındaki zaman dilimini kapsayan bu dönem, siyasî tarih açısından iktidarın Emevîlerden Abbâsîlere geçişine sahne olduğu için önem arz etmektedir. İmam Evvâî, bu iktidar değişimine şahit olmuş ve her iki devletin siyasî otoritesi altında yaşamıştır. Ancak hayatının çoğunu, yaklaşık kırk senesini Emevî iktidarı zamanında geçiren Evvâî'nin, yetişmesi ve fikrî sahada olgunlaşmış belli bir seviyeye gelmesi büyük ölçüde bu devirde olmuştur. Nitekim, Evvâî'nin kendisi ve görüşleri bu devirde siyasî otorite tarafından kabullenilmiştir. Aynı zamanda mezhebi, bu bölgede hâkim olmuştur. Abbasîler dönemi ise onun, ilminin zirvesinde olduğu olgunluk çağıdır. Bu süreçte, döneminin tanınmış fıkıh ve hadis otoriteleri arasındaki yerini almış ve Şam halkının imamı sayılmıştır.

Evvâî'nin yaşadığı ve yetiştiği Şam bölgesi, Emevî devletinin merkezi olması sebebiyle özel bir bölge olup bu iktidar sürecinde önemini büyük ölçüde muhafaza etmiştir. İktidarın Abbâsîlere geçişiyle birlikte devletin merkezi de Şam'dan Irak'a taşınmış, artık bölge siyasî açıdan eski konumunu kaybetmiştir. Evvâî'nin yaşadığı dönem, siyasî açıdan bir çok önemli olaya sahne olduğu gibi sosyal karakterli hareketlerin ortaya çıkması, dinî ve fikrî cereyanların çekirdek dönemini oluşturması bakımından da İslâm tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu süreçte siyasî hareketlerin dışında ilmî ve fikrî sahada bir canlılık olmuş, İslâm ve çevre kültür kaynaklarının etkileşiminden yeni bir medeniyet şekillenmiştir. Dil ve edebiyatın gelişmesi, hadis ve tefsir gibi dinî ilimlerin tasnifi, fikhî ekollerin doğuşu ve gelişmesi,

⁷⁸⁴ M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X, 522.

⁷⁸⁵ Ünal, s. 36.

itikadî fırkaların belirginleşmesi, kelâm ilminin teşekkülü ve tercüme faaliyetleri bu döneme ait ilmî ve kültürel hareketlerdir. Özellikle hadis ilmi açısından bu dönem, tedvin ve tasnif faaliyetlerinin yerleşmesi, şifahî gelenekten yazılı kültüre geçişle birlikte ilk hadis eserlerinin verilmesi ve rivayet sisteminin oluşum sürecini teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir. Esas itibarıyla, Evzâî'nin yaşadığı Emevîlerin son dönemi ile Abbasîlerin kuruluş yılları arasında sosyo-kültürel durum ve dinî oluşumlar bakımından büyük bir fark yoktur. Bir anlamda Abbasi iktidarının ilk yılları, Emevîlerin son devrinin devamı niteliğinde sayılabilir. Her ne kadar devletlerin tutum ve siyasî rengi farklı olsa da tarihî süreç açısından esas kök yerinde kalmıştır.

Evzâî'nin Hayatı, İktidarla İlişkisi ve Vefatı:

H. II. asrın önde gelen ilmî şahsiyetlerinden biri olan İmam Evzâî hakkında tabakât ve tarih kitaplarında bir takım bilgiler bulunmakla birlikte, bunlar, onun hayatını ayrıntılı tarzda kuşatacak nitelikte değildir. Ayrıca mevcut rivayetlerin çoğu menkıbe niteliğinde olup sistemli bir şekilde işlenmiş değildir.

Tabakât ve tarih kitaplarında Evzâî'nin doğumuna ilişkin muhtelif rivayetler verilmektedir. Bazı kaynaklarda doğumu hakkında farklı tarihler verilse de ekseriyetle 88/707 tarihinde doğduğu nakledilir.⁷⁸⁶ Evzâî'nin doğduğu yer hakkında farklı bir görüş olsa da, kaynakların çoğunda Bâ'lebek'te doğduğu nakledilmiştir.⁷⁸⁷

Evzâî, babasını küçükken kaybetmiş ve yetim olarak büyümüştür. Dedesinin ismini zikreden kaynaklar ise onun "Yuhmid" mi yoksa "Muhammed" mi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak aralarında İbn Asâkir, İbn Hıbban, Zehebî, Nevevî, İbn Hacer ve İbn Hallikan gibi âlimlerin bulunduğu ekseriyet "Yuhmid" olduğunda birleşmişlerdir.⁷⁸⁸ Kaynaklara bakıldığında, Evzâî'nin ailesi hakkında fazla bir bilginin olmadığı görülür. Öyle ki, bazı kaynaklar, babası ve dedesinin isminden başka bir şey zikretmezken, bazıları da sadece babasının ismini vermekle yetinmişlerdir.⁷⁸⁹

⁷⁸⁶ İbn Sa'd, VII, 488; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-zamân*, III, 128; Nevevî, Muhyiddin b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lügât*, I, 299; İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 240; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VII, 107.

⁷⁸⁷ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 178; İbn Hallikan, III, 127; Nevevî, I, 300

⁷⁸⁸ Nevevî, I, 298; İbn Hacer, VI, 238; İbn Hallikan, III, 127.

⁷⁸⁹ İbn Sa'd, V, 488; Nevevî, I, 298; İbn Hacer, VI, 238; İbn Kesîr, X, 115.

İmam Evzâî'nin asıl adı, Abdurrahman b. Amr b. Yuhmid'tir.⁷⁹⁰ Ancak, Evzâî mevkiinde ikâmet ettiği için bu yere nispetle tanınmış ve "Evzâî" nisbesiyle meşhur olmuştur.

Hayatı hakkında bilgi veren kaynakların hemen hemen hepsinde Evzâî, "Ebû Amr" künyesiyle zikredilmiş olup bu hususta tarihçiler arasında bir ihtilafın olmadığı söylenebilir.⁷⁹¹ Evzâî'nin nisbesinin, "Evzâî"ya nispetle "Evzâî" olduğunda ihtilaf sözkonusu olmamakla birlikte "Evzâî" kelimesinin menşei, manası, bu isme nispet edilmesinin sebepleri ve aslen Arap olup olmadığı hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. "Evzâî"nın, Arap kabilelerinden birinin ismi olduğu belirtilmiş, ancak bu kabilenin hangi soya mensup olduğu hakkında farklı haberler nakledilmiştir. Bazıları, "Evzâî"nin İslâm'ın ilk dönemlerinde farklı kabilelerden oluşan toplulukların yaşadığı, Şam'ın giriş kapılarından olan Bâbu'l-Ferâdis cihetinde bulunan meşhur bir yerin adı olduğunu söylemişlerdir.⁷⁹² Bu görüşe göre, İmam'ın, Evzâî'dan olmadığı ancak bu köye göçüp yerleşmesinden dolayı oraya nispetle "Evzâî" nisbesini aldığı ortaya çıkmaktadır.

Evzâî'nin soyu hakkında aslen Hind esirlerinden olduğu,⁷⁹³ başka bir ifâdeyle Arap olmadığı da belirtilmiştir. Bu görüşün sahibi olarak Ebû Zur'a ed-Dımeşkî, onun aslen Hind esirlerinden olup Evzâî'ya göçmesinden dolayı bu nisbenin kendisine verildiğini zikreder.⁷⁹⁴ Evzâî'nin aslen Hind esirlerinden olduğu nakledilse de kaynakların çoğu, Evzâî'nin atalarının, Yemen Araplarının Beni Şeybân koluna mensubiyetini belirtirler. Bu bilgiler çerçevesinde konuyu değerlendirdiğimizde Evzâî'nin, aslen Kahtân soyundan gelen Yemen kabilelerinden biri olan Himyerîlerin Benî Şeybân koluna mensup olduğu anlaşılır. Ancak kavminin Dımeşk'in giriş kapılarından olan Bâbu'l-Ferâdis cihetinde Evzâî köyüne yerleşmesinden dolayı bu yere nispetle tanınmış olup "Evzâî" nisbesini aldığı görüşü ağırlık kazanmış olmaktadır.

Kaynaklarda Evzâî'nin hayatının ilk dönemlerine ilişkin ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Ancak, manevî ve ahlâkî kişiliğine ilişkin menakıb türü kitaplarda pek çok rivayetler mevcuttur. Küçük yaşta babasını kaybeden Evzâî, annesinin terbiyesi ve gözetimi altında öksüz olarak büyümüş, fakr-u zaruret içinde bir hayat geçirmiş⁷⁹⁵ ve

⁷⁹⁰ Mizzî, Cemâluddin Ebi'l Haccâc Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâi*, XVII, 308; Şîrâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s. 71; İbn Hallikân, III, 128.

⁷⁹¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, I, 178, Sem'ânî, I, 388.

⁷⁹² İbn Hacer, VI 239; Nevevî, I, 299.

⁷⁹³ İbn Hacer, VI, 239; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, I, 178; İbn Kesîr, X, 115.

⁷⁹⁴ İbn Kesîr, X, 115.

⁷⁹⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, I, 178.

el-Bikâ nahiyesinin Kerek köyünde yetişmiştir.⁷⁹⁶ Bir çok kaynakta çocukluk döneminde, annesinin belirli bir beldede iskan etmeyip onunla birlikte Bikâ bölgesinde bir beldeden diğerine intikal ettiği belirtilmiş, ancak bu göçün sebepleri açıklanmamıştır. Küçüklüğünde yetim kalan Evzâî'nin, sıkıntılarla dolu bir çocukluk dönemi geçirmesi, bu safhanın onun hayatında zor bir dönem olduğu intibamı vermektedir.

Evzâî'nin ilim tahsiline başlamasında küçüklüğünde terbiyesini ve bakımını üstlenmiş ve eğitimiyle yakından ilgilenmiş olan annesinin gayreti ve yönlendirmesinin olduğu düşünülebilir. Yukarıda belirttiğimiz çocukluk döneminin olumsuz hayat şartlarına rağmen Evzâî ilk önce, bulunduğu bölge olan Bâ'lebek'teki muhaddis ve fukahâdan ders almaya başlamıştır. Kaynaklarda babasının vefatından belli bir süre sonra babasının arkadaşı olan Arap şeyhinin himâyesi altında kaldığı belirtilmiştir. Evzâî, ergenlik çağına kadar yanında kaldığı bu kişi tarafından resmî dîvanda görevlendirilmiştir.⁷⁹⁷ Bu, ilmî hayatı için önemli bir süreç olup, âdetâ bir dönüm noktası gibidir.

Hayatının çoğunu Emevî iktidarının merkezi Şam'da geçiren Evzâî, bölgenin önde gelen fakih ve muhaddisi olarak siyasî otorite ve halifelerle iyi ilişkiler kurmuş ve Emevî destekçisi olmuştur. Evzâî, İslâmî ilimlerde özellikle de fıkıh ve hadiste önemli bir isim olduğu için hem Emevî hem de Abbasî iktidarında kadılık teklifleri almış ve kabul etmesi hususunda idarecilerin ısrarlarına maruz kalmıştır. Gerçekte, yapılan kadılık tekliflerinin arka planında âlimlerin halk üzerindeki nüfûzunun farkında olan siyasî otoritenin, devamlı olarak onları gözetim altında tutmak istemeleri yer almaktadır. Bir bakıma, siyasî otorite böylelikle âlimlerin nüfûzlarından yararlanmak istemiştir. Ancak Evzâî, yapılan kadılık tekliflerini kabul etmek istememiştir. Bununla birlikte Emevîler döneminde Yezid b. Velid (ö. 126/744) zamanında bu makamı kabul ettiği ancak kısa bir süre bu görevde kaldıktan sonra affını isteyerek bıraktığı da nakledilir.⁷⁹⁸ Bu kararında, o dönemin girift ve karmaşık siyasî yapısı ve bazı idarecilerin menfî tutumlarının etkisi olsa gerektir. Evzâî'nin halifelerin ve idarecilerin teklif ettiği bu makamı kabul etmemesine rağmen çağdaşı Ebû Hanîfe örneğinde olduğu

⁷⁹⁶ İbn Kesîr, X, 115.

⁷⁹⁷ İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Sikatüddin Ali b. Hasan, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibüddin Ebu Said Amrevî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995/1415, XXIII, 158.

⁷⁹⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VII 116; İbn Asâkir, XXIII, 205.

gibi herhangi bir dayatma ve şiddete maruz kalmaması ve bu konuda muhayyer bırakılması,⁷⁹⁹ devlet idarecileri nezdindeki konumunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Evezâî'nin siyasî otoriteyle ilişkilerinin sorunsuz olduğunu söyleyebiliriz. O, halifeler ve idareciler karşısında muhalif bir tip olmadığı gibi nefretlerini kazanacak şekilde sert ve asi bir yapısı da yoktu. Tabir yerinde ise, siyaset ilmini iyi bilen biri olarak, idarecilerle olan ilişkilerini karşı tarafı kırmadan orta yolu takip ederek sürdürmüştür. İdarecilerle olan münasebetini onlara nasihat etme, Allah'ın dinini ve ahkâmını hatırlatma çerçevesinde yürütmüştür. Emevî halifelerinin yanlış uygulamalarını ve icraatlarını zaman zaman eleştirebilmiştir. Çünkü Emevîler zaten onun kendilerini desteklediğini bilmektedir. Ayrıca, Emevîler döneminde görüşlerinin kabul görmesi ve toplumca benimsenmesi bu konumu sağlamlaştırmıştır. Evezâî, idarecilerin yanlış icraatlarını eleştirmekle birlikte hiçbir zaman siyasî otoriteye karşı yürütülen isyan ve ayaklanmalara destek vermemiştir. Abbasîler iktidara gelince onlarla da arasını bozmamıştır. Esasen, Evezâî'nin siyasî otoriteyle ilişkilerini olumlu kılan iktidara karşı yürütülen isyan ve ayaklanmaları asla tasvip etmemesi ve gelen her iktidarı meşru görmesidir. Evezâî'yi siyasî otoriteyle diyalogu açısından Ebû Hanîfe'den farklı kılan büyük ölçüde bu tavrıdır.

Ehl-i Hadis içinde önemli bir yere sahip olan ve Şam bölgesinin fıkıh otoritesi sayılan Evezâî, ileri bir yaşta murâbıtlık yapmak maksadıyla ailesiyle birlikte Dımeşk'ten Beyrut'a göçmüştür.⁸⁰⁰ Ne var ki, kaynaklarda Evezâî'nin Dımeşk'ten Beyrut'a murâbıt olarak gelişine dair belirli bir tarihe yer verilmemiştir. Muhtemelen, ileri bir yaşta yani, Abbâsîlerin iktidara gelişinin ilk yıllarında (h.132-136/750-753) Beyrut'a göçmüş ve ölünceye kadar murâbıt olarak yaşamıştır. Evezâî, orada evinin bir kısmını ibadet ve tedrisat için tahsis etmiş ve gelen ilim taliplerine ders vermiştir.

Evezâî'nin vefatı hakkında bazı kaynaklarda değişik tarihlere yer verilmiş olmakla birlikte onun ashabından nakledilen rivayetlerin ve bir çok kaynağın⁸⁰¹ hemen hemen üzerinde ittifak ettiği tarihe göre 157/774 senesi Safer ayının 28'inde Beyrut'ta vefat etmiştir.⁸⁰² Buna göre Evezâî, takriben yetmiş yaşlarında halife Mansur'un

⁷⁹⁹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ* VII, 117.

⁸⁰⁰ İbn Kesîr, X, 118; Nevevî, I, 298; İbn Hacer, VI, 238; İbn Hibban, *Meşâhir*, s. 180.

⁸⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *Safve*, I, 257; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 183; *A'lâmü'n-nübelâ*, VII, 128.

⁸⁰² İbn Sa'd, VII, 488.

hilafetinin son yıllarında vefat etmiştir. Kaynaklarda, hamamda öldüğü belirtilen Evzâ'nin ölüm nedeni ve keyfiyeti hakkında farklı rivayetler nakledilmiştir.⁸⁰³

4.3.2. Mâlik b. Enes (179/795)

İsmi, Ebu Abdillah Mâlik b. Enes b. Malik b. Ebî Âmir b. Amr b. el-Hâris el-Asbahî'dir. "Hicret Yurdunun imamı" diye tanınır. Himyer kabilesinin Asbah oymağına nisbet edilmiştir.⁸⁰⁴ Medine'de doğmuştur. Doğumuna dâir H. 90 ile 97 tarihleri arasında değişen farklı görüşler olmakla birlikte, H. 93 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Zehebî de bu görüşün daha doğru olduğunu söylemektedir.⁸⁰⁵

İmam Malik, hadis ilmiyle temayüz etmiş bir aile içinde yetişmiş, ilk tahsilini kendi ailesinde yapmıştır. Aile fertleri hakkında kaynakların verdiği bilgiler kısaca şöyledir: Babasının adı Enes b. Malik'tir. Tâbiûn devrinin hadis ravilerindedir. Oğlu Malik'in ondan rivayetleri vardır. İmam Malik'in hocası İbn Şihab da ondan rivayette bulunmuştur. Dedesinin adı Malik, künyesi Ebu Enes'tir. Tâbiûn'un büyüklerindedir. Ömer, Talha, Âişe, Ebu Hüreyre ve Hassan b. Sâbit'ten hadis rivayet etmiştir. Faziletli ve alim bir kimse olarak bilinmektedir. Büyükdedesi Ebu Âmir b. Amr'dır. Resulullah ahabından olup, Bedir dışındaki bütün savaşlara iştirak etmiştir. İmam Malik'in kardeşi Nadr b. Enes'tir. Fıkıh ve hadis ilmiyle tanınmış birisidir. Hatta önceleri İmam Malik, onun şöhreti dolayısıyla "Nadr'ın kardeşi" diye anılıyordu. Ancak daha sonraları İmam Mâlikimle meşhur olunca Nadr, "Malik'in kardeşi" olarak anılmaya başlandı.⁸⁰⁶

İmam Mâlik ilim tahsiline küçük yaşta başlamıştır. Özellikle annesi bu konuda çok etkili olmuştur. Eğitiminde, ailesinin yanı sıra Medine'de bulunmasının da çok olumlu etkisi vardır. O dönemde Medine'de tabiûn ulemâsından pek çok kişi vardı. İmam Malik'in öğrenim gördüğü yer, Peygamber'in mescidiydi O dönemde orada Rabîa b. Ebî Abdirrahman, İbn Hürmüz, Nâfi', İbn Şihab gibi şahıslar eğitim vermekteydiler.

İmam Malik'in yaşadığı dönem; sahabe dönemine pek de uzak sayılmazdı. Bundan dolayı fetvaların ve hadislerin aktarımı hâlâ canlıydı. Bu şekilde muhafaza

⁸⁰³ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VII, 127; Nevevî, I, 300; İbn Kesîr, X, 120; İbn Hallikân, III, 127.

⁸⁰⁴ İmam Malik'in biyografisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Hibban, *Meşâhîr-u Ulemâi'l-Emsar*, s. 140; a.mlf., *es-Sikat*, VII, 459-460; Ebû Nuaym, VI, 316-355; Şîrâzî, s. 53; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 287; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmud Fahuri, Dâru'l-Maârif, Beyrut 1979, II, 177-180; İbn Hallikan, IV, 135; Mizzî, XXVII, 91-93; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 48; İbn Hacer, X, 5-7.

⁸⁰⁵ Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, VIII, 49.

⁸⁰⁶ Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, VIII, 49.

edilen bilgiler, rivayet edilerek dilden dile naklediliyordu. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'ud ve Saîd b. el-Müseyyeb'in yazdığı meselelerin ve istinbatta buldukları fikhî hükümlerin yanı sıra; sahabenin birikimlerini tevarüs etmiş, kendilerinden önceki Tâbiûn fukahasının ahkâmını da devralmış olan Medine ehlinin ilim konusunda kendine güveni biraz fazladır. Bütün bu koşullar, İmam Malik'in ilim tahsilinde ve 'imam' konumuna yükselbilmesinde yardımcı etken rolünü üstlenmiştir.

İmam Malik'in hayatı incelendiğinde Hicaz dışına çıkmadığı görülmektedir. Nitekim İmam Mâlik hakkında bilgi veren ilk dönem kaynaklarının hiçbirisi, onun Hicaz dışına yaptığı herhangi bir yolculuğa dair bir rivayet zikretmemişlerdir.

İmam Malik'in döneminde, Medine'de yaşayanların büyük bir kısmını sahabe ve tâbiûn torunları teşkil etmekteydi. Dinî ve siyasî grupların etkileri diğer bölgelere nazaran Medine'de daha azdı. Bundan dolayı İmam Malik, Medine ehlinin amelini kendi görüşlerine delil ve dayanak saymakta bir sakınca görmemiştir. İmam Malik, Ashab-ı hadis'in diğer üyeleri gibi ilmi (burada kastedilen ilim tabii ki hadis ilmidir. Ashab-ı hadis zihniyetinde hadisler, ilmin tamamıdır) din olarak algılamış ve dinini öğrenmek isteyen birisinin, bunu muhakkak sika olan birinden öğrenmesi gerektiğini düşünmüştür. Nitekim İbn Ebi Üveys şöyle demiştir: "Dayım Mâlik b. Enes'in şöyle dediğini duydum: 'Bu ilim (hadis ilmi), dindir. Dininizi kimden öğrendiğinize iyi bakın. Resulullah'dan hadis rivayet eden 70 kişi gördüm fakat onların hiçbirinden hiçbir şey rivayet etmedim. Halbuki bu kişiler Beytülmal'ın muhafazası kendilerine emanet edilebilecek kadar güvenilir insanlardı ama şu kadarı var ki, ilim ehli değillerdi. İbn Şihab bize hadis okumaya geldiğindeyse kapısının önünde büyük bir kalabalık oluştururduk." Eşheb de Malik'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Medine'de 100'den fâzla hadis şeyhiyle görüştim Bunlardan kimisinin bütün hadislerini, kimisinin de bazı hadislerini rivayet ettim Bazısının da hiçbir hadisini rivayet etmedim Onlardan hadis rivayet etmememin sebebi, sika olmamaları ve anlamadıkları şeyi aktaran kimseler olmalarıdır."⁸⁰⁷

Mutarrıf, Enes b. Malik'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Medine'deki bir grup alimden hiç ilim almadım, hiçbir rivayette bulunmadım. Halbuki onlar kendilerinden ilim öğrenilen kimselerdi. Onların bazısı ilim konusunda olmasa da, yalan söyleyen

⁸⁰⁷ İbn Abdilber, *tl-Temhid*, I, 67.

kimselerdi. Bazısı da naklettiği şey konusunda cahildi -ki bana göre bu gibi kimselerden ilim alınmaz-, bazısı da din konusunda fâsid görüş sahibiydiler."⁸⁰⁸

İmam Malik'e göre rivayetin kabulünü engelleyen, sadece, ravinin âdil olmaması, doğru sözlü olmaması, ehil olmaması değildir. Bazan da şeyhin -aranan şartları taşıyor olmasına rağmen- hadis rivayeti sırasındaki durumu, ortamın hadis yazımına elverişli olmaması gibi sebepler de İmam Malik'in rivayeti kabul etmesine engel olmuştur. Bazen de İmam Malik'in bizzat kendisinin içinde bulunduğu durumdan dolayı muhaddisten hadis almadığı görülmektedir. İbn Vehb, İmam Malik'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Eyyub es-Sahtiyânî'yi iki kez hacda gördüm ama ondan hiçbir hadis yazmadım. Üçüncü kez gördüğümde zezemin avlusunda oturuyordu. Nebi zikredildikçe ağlıyordu. İçimde ona karşı bir merhamet oluştu. Bunu gördükten sonra ondan da hadis yazdım."⁸⁰⁹ Malik'in daha önce kendisinden hadis almadığı bir kişiden sırf ağlıyor diye hadis almaya başlaması tuhaf bir durumdur. Ya bu rivayet doğru değildir ya da Malik, kriterini değiştirmiştir.

İlmi sadece gerekli yetkinliğe sahip kişilerden ve ancak elverişli şartlar altında öğrenmeye özen gösteren ve bunu prensip edinmiş olan İmam Malik'in bu hassasiyeti, rical tenkidinde de ön plana çıkmıştır. İbnü'l-Medîni rical tenkidinden söz ederken şöyle demiştir: "Bu konuda Malik'in yerini doldurabilecek hiç kimse tanımıyorum."⁸¹⁰ Ebu Ömer, İmam Malik'in sadece sika ravilerden rivayet etmeye gösterdiği özenle ilgili olarak Bîşr b. Ömer'in şu sözünü, kendi isnadıyla nakletmiştir: "Mâlik b. Enes'e birisi hakkındaki görüşünü sordum. O da: 'Onu kitaplarımda gördün mü?' dedi Ben de 'Hayır' dedim. Bunun üzerine 'Eğer sika olsaydı onu benim kitaplarımda görürdün' dedi."⁸¹¹

Zehebî, İmam Malik'in bu sözü hakkında şu açıklamayı yapmıştır: "Bu sözünden şu anlaşılmalıdır: O sadece sika olduğunu düşündüğü kişilerden rivayette bulunmuştur. Ancak bu söz, bütün sika ravilerin hepsinden rivayette bulunduğu anlamına gelmeyeceği gibi, onun sika olduğunu düşündüğü ve rivayette bulunduğu ravilerin, diğer alimler nazarında da sika olduğunu da göstermez. Çünkü diğer alimlerin, ravi hakkında onun haberdâr olmadığı bir şeyi bilmeleri mümkündür... Neticede kesin

⁸⁰⁸ İbn Abdilber, I, 65.

⁸⁰⁹ Ebû Nuaym, III, 4.

⁸¹⁰ Zehebî, *A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 73.

⁸¹¹ İbn Abdilber, I, 68.

olan bir şey var ki, o da Malik'in rical tenkidinde çok dikkatli ve araştırmacı olduğudur."⁸¹²

İbn Abdilber: "Malik'in, şâz rivayetleri terk, ravileri tenkit etmede insanların en sert ve titizi, bu konuda onların en az zorlanana ve hafızası en güçlü olanı olduğu malumdur. Bundan dolayı da imam olmuştur." demiştir.⁸¹³ İmam Malik, azimli bir insan olmasının yanı sıra kuvvetli bir hafızaya da sahip idi. İçinde bulunduğu toplumun yüksek ezber kuvvetine rağmen, onlar arasında dahi farkedilecek kadar güçlü bir ezber kabiliyeti vardı. Nitekim İbn Kudame, Abdurrahman b. Mehdi'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Mâlik b. Enes, zamanının hafızası en kuvvetli kişisiydi."⁸¹⁴

Hüseyn b. Urve'den İmam Malik'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Yanımıza Zühri geldi. Birlikte oturduk. Rabîa da yanımızdaydı. Bize kırk küsur hadis okudu. Ertesi gün tekrar bir araya geldik. Zührî: 'Kitaba bakın, size hadis okuyacağım. Dün okuduğumuz hadislerden ne kadarını hatırlıyorsunuz?' diye sordu. Rabîa şöyle dedi: 'Burada dünkü hadisleri sana okuyabilecek birisi var.' Zührî: 'Kim o?' dedi. Rabîa: 'İbn Ebî Âmir' dedi. Zührî: 'Hadi oku' dedi. Okuduğu hadislerden kırk tanesini ona okudum. Zührî: 'Benden başka böyle hafızaya sahip kimsenin kaldığını zannetmiyordum.' dedi."⁸¹⁵

Zührî ile yakın ilişkisine dair şu olay da zikredilebilir: "Bir adam Malik'e gelip bir mesele sordu. Malik bir şey söylemeden İbn Kasım öne atılıp fetva verdi. Malik, kızgın bir şekilde ona döndü ve şöyle dedi: 'Ya Abdurrahman, sen fetva vermeye nasıl cesaret ettin?' -bunu birkaç kez tekrarladı- Ben, 'Ben fetva verebilmek için yetkin miyim' diye sormadan fetva vermedim.' Kızgınlığı geçince Malik'e 'Kime sordun?' denildi. O da: 'Zührî ve Rabîa'ya sordum.' dedi."⁸¹⁶

Bazı rivayetlere göre İmam Malik, 14 veya 17 yaşlarında ders ve fetva vermeye başlamıştır. Ancak bu, uzak bir ihtimaldir. Onun ders verme yaşının 20'den yukarı olduğunu kabul etmek, en uygun gözüktür. Zehebî şöyle demiştir: "21 yaşlarındayken ders okutmaya başlamış ve fetva vermeye ehil olmuştu."⁸¹⁷ İmam Malik, önceleri Mescid-i Nebevî'de ders vermiştir. Daha sonra derslerine evinde devam etmiştir. İlim

⁸¹² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 72.

⁸¹³ İbn Abdilber, I, 71.

⁸¹⁴ İbn Abdilber, I, 81.

⁸¹⁵ İbn Abdilber, I, 71; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 72.

⁸¹⁶ Ebû Nuaym, VI, 317.

⁸¹⁷ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 55.

öğrencileri, hadis dinlemek, onun ilminden ve fetvalarından istifâde etmek için ona rağbet göstermişler, çok çeşitli yerlerden gelen şahıslar, kapısına akın etmişlerdir.

İmam Malik'in siyasetle ilgili düşünceleri ve Abbasi iktidarıyla ilişkileri konusunda ise şunlar söylenebilir: "İmam Malik'in 'muhafeft'le ilgili tutumu, ayaklanmayı yasaklayan ve sabrı yeğleyen Ca'fer Sâdık'ın görüşlerinden etkilenmekle belirginleşmiştir... Bu aynen hicrî ikinci yüzyılın başlarında yaşayan ve Halife Mansur devrindeki Abbasî iktidarıyla çağdaş olan İmam Malik'in de görüşüdür."⁸¹⁸ Ancak bu Malik'in Abbasî iktidarıyla en azından başlangıçta sorun yaşamadığını göstermez: "Bu konuda nakledilen olaylar İmam Malik'in Hz. Peygamber'in 'zor altından kalanın talakı geçersizdir' hadisini rivayet etmesiyle ilgilidir, bu aynı zamanda zor altında kalanın yemininin geçersiz olduğu anlamına da gelir. Bu hadisi rivayeti Muhammed b. Abdullah'ın ayaklandığı zaman dilimiyle çakışmıştır. Ayaklanma yapanlar, baskı altında yaptıkları sürece Ebu Ca'fer el-Mansur'a bey'atlerinde başvuracakları meşru bir dayanak vermesi için bu hadisten yararlanmışlardır. İmam Malik'in tutumuna gelince, ayaklanmaya teşvik etmeyi amaçlamamıştır. Evine kapanmış ve 'fitne'ye girmemek için insanlarla ilişkisini kesmiştir."⁸¹⁹

"İkrah altında yapılan boşama geçerli değildir." hadisini rivayet ettiği için -ki, nikâh üzerine bey'at yemini alanların bu yeminini hükümsüz kılıyordu- cezalandırılan İmam Mâlik, nikâhtan önce verilen talâkın da geçersiz olacağını söylüyordu. Halkın bey'atini "eğer bey'atimden dönersem evleneceğim kadın benden boş olsun" şartı ile alan yöneticilerin işine gelmeyen bu ictihad, İmam Mâlik'e yapılan baskılar sonucunda görünüşte değişmişti."⁸²⁰

Nitekim İmam Malik, kendisine sorulan sorulara bazen 'bilmiyorum'diye cevap vermeyi tercih etmiştir. Mesela Heysem b. Cümeyl şöyle demiştir: "Malik'e kırk sekiz meselenin sorulduğuna şahit oldum. Bunlardan otuz ikisine, 'bilmiyorum' diye cevap verdi." Halid b. Haddaş da şöyle demiştir: "Irak'tan Malik'e gelip kırk mesele hakkında soru sordum. Onlardan yalnızca beş tanesini cevapladı."⁸²¹ Bazı meselelere 'bilmiyorum' demesinin ilmî tevazudan kaynaklandığı iddia edilse de bunun siyasî

⁸¹⁸ Nevin Abdulhâlık, s. 319.

⁸¹⁹ Nevin Abdulhâlık, s. 320

⁸²⁰ Yaman, s. 91.

⁸²¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 77.

sebeplerle ilgili olması da mümkündür. Cevabı siyaseten olumsuz sonuçlar doğurabilecek sorulara ‘bilmiyorum’ diye cevap vermiş olabilir.

“Hz. Ali’nin torunlarından en-Nefsü’z-zekiyye Muhammed b. Abdullah’ın (ö. 145/762) Medine’de Abbasilere isyan ettiği döneme denk gelen günlerde “İkrah altında yapılan boşama geçerli değildir.” hadisini, sırf hadis olduğu için ve ilmî cehd u gayretle rivayet eden İmam Mâlik, bu yüzden mihneye maruz kalmıştır. Söz konusu hadisin el-Muvatta’da yer almayışı da, muhtemelen aynı sebeple izah edilebilir. Hakikaten, otoriteye karşı halkı isyana teşvik ediyor ve en-Nefsü’z-zekiyye’ye meşruiyet kazandırıyor zehâbıyla Ebu Ca’fer el-Mansûr hükümeti, bu tür hadislerin rivayetine yasak koymuşlardı. Me'mûn ve Harun er-Reşîd’in hükümetleri sırasında da, senesinde râvî olarak Muâviye’nin bulunduğu hadisleri rivayet etmemesi için yine İmam Mâlik’e baskılarda bulunulmuştur.”⁸²²

“Malik H. 147 yılında cezalandırıldı ve kendisine kırbaç vuruldu. Bunun nedeni noktasında farklı görüşler vardır. Bir rivayete göre, Malik mükrehin(ağır tehdit altında eşini boşamak zorunda kalan) talakının geçersizliği hususunda fetva vermiştir. Oysa idareciler, kendilerine biat ederken halkı talak üzerinde yemin etmeye zorluyorlardı. Malik’in fetvasına göre, biatını bozan insanın nikahının bozulmayacağını gördüler ve bu yüzden onu kırbaçladılar. Bir başka rivayete göre, İbnu’l- Kasım, Malik’e asilere karşı savaş açmanın caiz olup olmadığını sordu. Malik de: ‘Ömer b. Abdilaziz gibi halifelere isyan etmişlerse, caizdir’ cevabını verdi. ‘Ya İbn Abdilaziz gibi olmayanlara isyan etmişlerse’ diye sorunca: ‘bırak, Allah zalimden zalim vasıtasıyla intikam alsın, sonra da her ikisini cezalandırır’ dedi. İşte onun bu fetvası, ceza çekmesine neden olmuş ve Halife Mansur’un Medine valisi ona yetmiş kırbaç vurdurmuştur. Mansur bu durumu haber alınca valiye kızmış ve onun görevine son vermiştir. Daha sonra ertesi yılın hac mevsiminde Mansur, Malik ile karşılaşmış ve kendisinden özür dilemiş, birçok dini meselelerden onun görüşünü almıştır. Ayrıca tespit ettiği hadisleri ve haberleri bir kitapta toplamasını ve bunun insanlar için bir kanun olmasını istemiştir. İmam Mâlik özür beyan ettiyse de Mansur özrünü kabul etmeyince o da Muvatta’yı yazmıştır. Daha sonra Halife Mehdî hac için Medine’ye geldiğinde Muvatta’yı Malik’ten dinlemiştir. İmam Mâlik her zaman halifenin teveccühüne ve saygısına, bilginlerin takdir ve hürmetine erişmiştir. Nitekim Harun Reşid ve oğulları hac mevsiminde Muvatta’yı

⁸²² Yaman, s. 32.

ondan dinlemişlerdir. Harun Reşid ile aralarında şu konuşma geçmiştir: Halife, ‘ben senin bu kitabının Kabe’ye asılmasını, ülkenin her yanına gönderilip halkın ona uymasını istiyorum’ deyince Malik: ‘bunu yapmayınız çünkü sahabiler değişik bölgelere dağılmışlar ve Hicazlıların hadisleri dışında başka hadisler rivayet etmişler, halkta bunları almıştır. Halkı kendi haline bırak bildiklerine göre amel etsinler.’ karşılığını vermiştir.”⁸²³

4.3.3. Süfyân b. Uyeyne (198/814)

Süfyân b. Uyeyne b. Ebi İmrân el-Hilâlî el-Kûfî el-Mekkî.⁸²⁴ Künyesi Ebu Muhammed, lakabı “el-A’ver”dir.⁸²⁵ Süfyân’ın “el-Kûfî” nisbesini almasının sebebi aslen Kûfeli olmasıdır. Ancak Emevîlerin kabilecilik anlayışlarının bir neticesi olarak Mekke’ye göç etmek zorunda kalmışlardır. Babasıyla beraber Mekke’ye göç eden ve burada ikamet eden Süfyân b. Uyeyne, bu sebeple de “el-Mekkî” nisbesini almıştır. Süfyân mevlası olduğu Benî Hilâl kabilesinden dolayı da “el-Hilâlî” nisbesini almıştır.⁸²⁶

Süfyân b. Uyeyne Irak’ın Kûfe şehrinde 107/725 tarihinde Şaban ayının ortalarında dünyaya gelmiştir.⁸²⁷ Abdurrahman b. Bişr (ö. 260/874): “Süfyân b. Uyeyne’yi h. 196 senesinin Şaban ayının 15. günü Cumartesi akşamı dinledim. ‘Bugün itibarıyla 89 yaşımı tamamladım’ diyen Süfyân, 91 senelik bir ömür yaşadı.” demektedir.⁸²⁸ Doğum tarihi ve doğduğu yer konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmayan Süfyân b. Uyeyne, Emevî halifesi Hişam b. Abdilmelik döneminde dünyaya gelmiştir.

Babasının ismi Uyeyne b. Ebi İmrân’dır. İbn Sa’d’ın bildirdiğine göre, Süfyân’ın babası Uyeyne, Emevîlerin Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî’nin idarecilerindendir. Halid, Irak valiliğinden azledilip yerine Yusuf b. Ömer es-Sakafî

⁸²³ Muhammed Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, (Çev. Selman Başaran-M.Ali Sönmez), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 311-12.

⁸²⁴ İbn Sa’d, V, 497; Buhârî, IV, 94; İbn Hibban, s. 235; Ebû Nuaym, VII, 270; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 174; Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, VIII/454; *Tezkiretü’l-Huffâz*, I, 262; Zehebî, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, Thk. Ebu Hacir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl, Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut, Tsz., I, 254; İbn Hacer, IV, 117; İbnü’n-Nedîm, s. 226.

⁸²⁵ Ziriklî, III, 159.

⁸²⁶ Hatîb, *Tarihü Bağdâd*, IX, 174; Zehebî, *el-İber*, I, 254.

⁸²⁷ İbn Sa’d, V, 497; İbn Hibban, *Meşahir*, s. 235; Ebû Nuaym, VII, 270; Hatîb, *Tarihü Bağdâd*, IX, 174; Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ* VIII, 454; Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, I, 262; Zehebî, *el-İber*, I, 254; İbn Hacer, IV, 117.

⁸²⁸ Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, VIII, 474.

atanınca, Halid'in diğer bütün görevlileri gibi Uyeyne de takibe uğramış ve kaçmak zorunda kalmıştır. Kûfe'den ayrılan Uyeyne, ailesiyle beraber Mekke'ye göç edip, oraya yerleşmiştir.⁸²⁹ Süfyân b. Uyeyne'nin dokuz kardeşi vardı. Ancak bunlardan sadece dört tanesi hadis rivayetinde bulunmuştur. Bunlar da: Muhammed, Adem, İmrân ve İbrahim'dir.⁸³⁰

Süfyân, babası Uyeyne ile onlarca kez haccetmiştir. Ebu Davud, İbn Uyeyne'den naklen şöyle der: "Babası kendisiyle 27 defa haccetmiştir. Bu haclar Süfyân'ın 6 yaşıyla 30 küsur yaşları arasında gerçekleşmiştir."⁸³¹

Süfyân b. Uyeyne'nin geçimini nasıl sağladığı konusunda kaynaklarda fazla bilgi yer almamaktadır. Ancak babasının Emevîler'in bir memuru olarak Kûfe'de yaşadığı dönemde maddi durumlarının iyi olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum yaklaşık olarak Süfyân'ın on üç yaşına kadar devam etmiştir. Bu, Emevîlerin atâ ve bağışlarının bol olduğu ve Süfyân'ın ailesinin de, babasının görevi nedeniyle, bunlardan istifade ettiği bir dönemdir. Fakat Emevîlerin devlet idaresinde takip ettikleri kabilecilik siyasi anlayışlarının sonucunda Halid b. Abdillâh el-Kasrî valilik makamından azledilip yerine vali olarak atanan Yusuf b. Ömer es-Sakafî tarafından katledilip adamları da takibe uğrayınca, Halid'in adamlarından olan babası Uyeyne de canını kurtarmak ve ailesini korumak amacıyla Kûfe'yi terk edip Mekke'ye göç etmek zorunda kalmıştı. Bu da Uyeyne ve ailesi için bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Bununla beraber Uyeyne'nin yaşadığı dönemde ailesinin geçimini bizzat kendisinin sağladığını ve çocuklarını ilim tahsiline yönlendirdiğini görmekteyiz. Uyeyne vefat ettiğinde Süfyân otuz küsur yaşındaydı.

Fazl b. Rebî'nin anlattığı şu olay da Süfyân'ın geçimini genel olarak atâ ve bağışlarla sağladığını ortaya koymaktadır. Fazl şöyle demektedir: "Halife Hârûn Reşid ile hacca gittim. Hac vazifesini yerine getirdikten sonra, Hârûn bana: "Burada Allah adamlarından (ricalullah) biri var mıdır? Gitsek de kendisini ziyaret etsek" dedi. "Evet, var, Abdurrezzak es-San'anî burada" dedim. "Beni ona götür" dedi. Yanına gittik, bir süre orada konuştuktan sonra, Hârûn, bu zatın borcu olup olmadığını sormamı bana işaret etti. Ben de sordum, "evet var" deyince, Hârûn emir verdi ve borcunu ödediler. Sonra oradan ayrıldık. Hârûn bana: "Ya Fazl! Gönlüm durmadan bundan daha büyük

⁸²⁹ İbn Sa'd, V, 497.

⁸³⁰ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 174.

⁸³¹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 176.

bir er aramaktadır” dedi. “Süfyân b. Uyeyne buradadır” dedim. “Haydi, öyle ise ona gidelim” dedi. Vardık, yanında bir müddet konuştuk, dönmeyi arzuladığımız sırada, Hârûn, bana yine borcunu sormamı işaret etti. Ben de sordum, o da “evet var” deyince, Hârûn emir verdi ve borcu hemen ödendi. Sonra oradan ayrıldık...”⁸³²

Süfyân b. Uyeyne çok erken yaşlarda ilim tahsiline başlamıştır. Bu durum hem yaşadığı bölgelerle, hem de yaşadığı dönemin ilmi ve kültürel durumuyla ilgilidir. Zira Süfyân’ın ilk gençlik yıllarını yaşadığı Kûfe, dönemin en önemli ilim merkezlerinden biridir. İlk gençlik yıllarında göç edip yerleşmek zorunda kaldığı Mekke ise dini ilimlerin ve İslâm kültürünün önemli mekanlarındandı. Diğer taraftan Süfyân’ın yaşadığı dönemin karakteristik özelliklerinden birisi de, ilim tahsiline çok erken yaşlarda başlanmasıdır. Zehebî, Süfyân’ın çok erken yaşlarda ilim tahsiline başladığını ifade eder.⁸³³

Süfyân’ın erken yaşlarda ilim tahsiline başlamasında babasının önemli bir rolü vardır. Zira Süfyân, on beş yaşına geldiğinde babasının ilim ehli olması yönünde kendisine nasihatte bulunduğunu ve kendisinin de babasının nasihatini doğrultusunda hareket ettiğini ifade etmektedir. İbn Sa’d, Abdurrahman b. Yunus’tan naklen Süfyân b. Uyeyne’nin şöyle dediğini nakletmektedir: “İnsanlardan ilim meclisine oturduğum ilk kişi Abdülkerim Ebu Ümeyye’dir. Ben on beş yaşında iken onun ilim meclisinde yer almaya başladım. O, h. 126 senesinde vefat etti.”⁸³⁴ Süfyân b. Uyeyne’nin, yaşadığı dönemde erken yaşlarda ilim tahsiline başlanmasının bir teamül olduğu düşünülecek olursa, o günün şartlarında da erken görülen bir yaşta hadis tahsili için ilim meclislerinde yer almaya başladığı söylenebilir.

“Humeydi, Müsned’inde hadislerin bir çoğunu Süfyân b. Uyeyne’den almıştır. Müsned’de bulunan 1300 hadisin 1240 tanesi de Süfyân’dan alınmıştır. Süfyân’ın hocası ise İbn Şihab ez-Zühri’dir. Bu tespit, hadis tasnifinde, hicri 3. yüzyıl öncesinin isimleri olan Süfyân ve Zühri’nin katkılarını göstermesi açısından önemlidir.”⁸³⁵ Gerçekten de Süfyân, İbn Şihab ez-Zühri’nin hadislerini rivayet edenlerin en başta

⁸³² Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s. 196.

⁸³³ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffaz*, I, 262.

⁸³⁴ İbn Sa’d, V, 497, Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, VIII, 464.

⁸³⁵ İşcan, s. 125.

gelenlerindedir. Süfyân es-Sevrî ile birlikte Süfyâneyn diye anılan Süfyân b. Uyeyne, 7000'den çok hadis rivayet etmiştir.⁸³⁶

Süfyân b. Uyeyne'nin babası Emevîlerin hizmetinde görev yapan bir şahıs olduğu gibi kendisi de hayatının her döneminde siyasi otoriteyle ilişkilerini itidal üzere bina etmeyi ilke edinmiştir. Ahmed b. Hanbel'in naklettiği şu olay, bir örnek olarak verilebilir: "Süfyân b. Uyeyne, Yemen'de olduğu bir sırada, Yemen valisi Ma'n b. Zaide'nin yanına girdi. Süfyân, siyasi otoritenin hiçbir işini lekelemeden, Ma'n'a nasihatlerde bulunuyor ve ona Müslümanların işlerini -yani müslümanlara karşı görev ve sorumluluklarını- hatırlatıyordu. Bunun üzerine Ma'n da: "Sen onların babası mısın? Kardeşleri mi?" diye söyleniyordu."⁸³⁷

Hârun er-Reşid'in Süfyân b. Uyeyne ile ilgili şu görüşü de bu bağlamda anılmaya değerdir: Ebu Rebi' en-Nehhas şöyle demektedir: "Ben Halife Hârun ile karşılaştığımda bana:

- İnsanların efendisi (seyyidu'n-nas) ne yapıyor? diye sordu. Ben de:
- Size göre insanların efendisi kimdir? Ey mü'minlerin emiri! dedim. O da:
- İnsanların efendisi, Süfyân b. Uyeyne'dir. diye cevap verdi."⁸³⁸

Cömertliği, ilme ve âlimlere verdiği değerle bilinen Hârun er-Reşid'in bir keresinde Süfyân b. Uyeyne'ye yüz bin dinar verdiği ifade edilmektedir.⁸³⁹

Süfyân b. Uyeyne'nin şahsiyetini ve hadiseler karşısındaki duruşunu anlatması bakımından şu olay da önemlidir: Veki', 185/801 senesi haccında Mekke'dedir. Bir vesileyle orada bulunan Abdullah b. Behiyy'den şöyle bir rivayette bulunur: "Hz. Peygamber, vefat ettiği için hemen defnedilmediği için karnı şişmiş, küçük parmağı bükülmüştü." Veki tarafından nakledilen bu rivayet, o günlerde Mekke valisi olan Hz. Osman torunlarından Muhammed b. Abdillah tarafından duyulmuş ve Veki'nin asılarak öldürülmesine karar verilmiştir. Daha sonra araları pek iyi olmamasına rağmen Süfyân b. Uyeyne'nin vali nezdindeki girişimleriyle Veki idamdan kurtarılır ve Mekke'nin dışına çıkması sağlanır.

Olay Halife tarafından duyulunca, Halife Hârun er-Reşid, Süfyân b. Uyeyne ve mürcîî âlim Abdulmecid b. Abdilaziz'i huzuruna çağırıp fikir danışır. Abdulmecid: "Bu

⁸³⁶ İbrahim Hatiboğlu, "Süfyân b. Uyeyne", *DİA*, XXXVIII, 29.

⁸³⁷ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 459.

⁸³⁸ Hatîb, *Tarihu Bağdâd*, IX, 175.

⁸³⁹ Süyûtî, s. 285.

adamın katli vaciptir. Zira böyle bir ifadeyi ancak kalbinde Peygamber'e kin besleyen rivayet edebilir" dediği halde, İbn Uyeyne: "Katledilmesi gerekmez. Bir zat bir hadis duymuş ve onu rivayet etmiş, o kadar. Kaldı ki bu rivayette bir gayri tabiiyet de yoktur. Zira Medine fevkalade sıcak bir yerdir. Peygamber Pazartesi günü vefat etmişti ve Salı'yı Çarşamba'ya bağlayan geceye kadar defnedilememişti. Çünkü herkes Muhammed ümmetinin idari istikrarını teminle meşguldü. Kureyş ile Ensar ihtilaf etmişlerdi. Dolayısıyla değişmenin sebebi budur."⁸⁴⁰

Bu olay da gösteriyor ki, İbn Uyeyne doğru bildiğini gerektiğinde savunabilen, arasının iyi olmadığı âlimlerin bile idareciler tarafından cezalandırılmasına rıza göstermeyen bir kişiliktir. Ayrıca Veki'in idamında ısrar edilmediğine göre, bu da Süfyân b. Uyeyne'nin Halife nezdindeki değeri ve sözünün güvenilirliğini ortaya koymaktadır.

Süfyân b. Uyeyne, Ehl-i Hadis'ten biri olarak itikadî konularda farklı düşünenlere karşı tutucudur. Mesela ahiret aleminde Allah'ın görülebileceğini reddeden kişilerin büyük bir yanılğı içerisinde olduğunu savunur. Süfyân'dan naklen verilen şu haber onun bu konudaki düşüncesini çok net bir şekilde ortaya koymaktadır: el-Humeydî dedi ki: "Süfyân b. Uyeyne'ye; "Bişr el-Merîsî, 'Allah kıyamet günü görülmeyecektir' diyor, denildi." Bunun üzerine Süfyân: "Allah o yaratığın belasını versin. Allah'ın şu sözünü işitmedi mi?: *"Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O'nu görmekten) mahrum kalmışlardır"*(Mutaffifîn Sûresi, 83/15) dedi ve şöyle devam etti: "Şayet Allah'ın veli kulları da Allah'ın düşmanları da mahrum kalacaksa, o zaman Allah'ın veli kullarının Allah düşmanlarına üstünlüğü ne olacak."⁸⁴¹

Halku'l-Kur'an tartışmalarının yoğunlaştığı ama henüz mihne döneminin başlamadığı zamana yetişen Süfyân b. Uyeyne, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü kesinlikle kabul etmez. Muhammed b. Mansur şöyle der: "Ben Süfyân b. Uyeyne'ye bir adamın şöyle bir soru sorduğuna şahit oldum: "Kur'an hakkında ne dersin?" O da: "O, Allah'ın kelimidir. O'ndan çıkmıştır ve yine O'na dönecektir"⁸⁴² diye cevap verdi.

Ebu Bekir Abdurrahman b. Affan'dan naklen şu bilgi verilmektedir: "Süfyân b. Uyeyne Mina'da Bişr b. el-Merîsî'yi gördüğü sene, oturduğu meclisinden sinirli bir

⁸⁴⁰ Hatîb,Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdadi, *el-Cami' li Ahlâki'r-Ravi ve Âdâbi's-Sâmi'*, Thk. Mahmud Tahhan, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1403/1983, II, 205-206.

⁸⁴¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 468.

⁸⁴² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 466.

şekilde ayağa kalktı ve şunları söyledi: “Mu’tezile ve Kaderiye Kur’an hakkında ileri geri konuşuyorlar. Biz bu topluluklardan uzak durmakla emrolunduk. Biz, Amr b. Dinar, İbnu’l-Munkedir, Eyüp b. Musa, ‘Ameş, Mansur ve Mis’ar gibi âlimlerimizi, Kur’an’ı ancak ve ancak “Allah’ın kelamı” olarak tanımlarken gördük. Biz de onu (Kur’an’ı) “Allah’ın kelamı” olarak bilmekteyiz. Kim ki bunun ötesinde bir şey söylerse, Allah’ın laneti iki kez onların üzerlerine olsun. Artık onlarla oturmayın.”⁸⁴³

Süfyân b. Uyeyne’den nakledilen bu iki örnek de gösteriyor ki, Süfyân, Abbasî halifelerinin henüz resmi ideoloji haline getirmediikleri halku’l-Kur’an meselesine karşı çıkmıştır. Mihne dönemine yetişseydi Ahmed b. Hanbel gibi sıkıntı yaşama halife Me’mun’la karşı karşıya gelme ihtimali yüksekti.

Kaynaklar Süfyân b. Uyeyne’nin vefatını işlerken, hep son haccıyla ilişkilendirerek aktarmaktadırlar. İbn Sa’d, Süfyân’ın kardeşinin oğlu olan Hasan b. İmran b. Uyeyne’den naklen şu bilgiyi vermektedir: “Ben, amcam Süfyân’la h. 197 senesindeki son haccında beraber haccettim. Toplandığımız bir sırada, amcam namazını kılıp yatağına uzandığında şöyle dedi: “Bu yerde bulunmamı 70 seneye tamamladım. Her sene şöyle derdim: “Allah’ım! Bunu, bu mekandaki son seferim yapma. Ancak artık bunu çok istemekten dolayı Allah’tan haya ediyorum.” Amcam döndü ve o senenin, h. 198 senesinin, Recep Ayı’nın ilk günlerinde, bir cumartesi günü vefat etti. “el-Hacûn” denilen yere defnedildi Vefat ettiğinde 91 yaşındaydı.”⁸⁴⁴

4.3.4. Şâfiî (204/820)

Şâfiî, 150/767 yılında Gazze’de doğmuştur. Her ne kadar Yemen’de veya Askalan’da doğduğuna dair Şâfiî’ye nisbet edilen rivayetler varsa da, onun Gazze’de doğduğu kesindir.⁸⁴⁵ Nitekim Ebu Zehra da diğer rivayetlerin şöyle yorumlandığını ifade eder; “Yemen’de doğmuştur demekten maksad, Yemenlilerin bir mahallesinde doğmuş demektir. O, Askalan ve Gazze’de yetişmiştir.”⁸⁴⁶

Şâfiî’nin soyu kaynaklarda şöyle belirtilmektedir: “Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b. Şâfi b. Saib b. Ubeyd b. Abdüyezid b. Haşim b. Muttalib b.

⁸⁴³ Ebû Nuaym, VII, 296; Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, VIII, 468.

⁸⁴⁴ İbn Sa’d, V, 497-498; Hatîb, *Tarihu Bağdâd*, IX, 184; Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, VIII, 465; İbn Hacer, IV, 120.

⁸⁴⁵ Mizzi, XXIV, 361-362; Ebû Nuaym, IX, 67; İbn Hacer, V, 20; Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, X, 6-10, *Tezkiretu’l-Huffâz*, I, 361.

⁸⁴⁶ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, 18.

Abdümenaf.”⁸⁴⁷ Nesebi itibariyle Kureyş ve Muttalibî olduğu, bu münasebetle Hz. Peygamber’in nesebi ile Abdümenaf’da birleştiği de malum olmaktadır.

Onu, gerçekte Kureyş'ten olmayıp kölelik yönünden Kureyş'e mensub olduğu iddiasıyla yerme veya Ebu Hanife'nin(150/767) vefat ettiği gece doğmuş olduğu,⁸⁴⁸ böylelikle yeryüzünün alimden müstağni kalmadığı şeklindeki rivayetler ve Kureyşli olması sebebiyle Kureyş'i ta'zim eden hadislerle tebci gayretleri⁸⁴⁹ ifrat ve tefritin bir göstergesi olarak algılanmaktadır. Zira Kureyş'i öven hadislerle Şâfiî'nin müjdelendiğine dair hüküm vermek tamamen yanlıştır. Bu gibi yorumlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Şâfiî'nin annesi ise Ekd kabilesindedir.⁸⁵⁰ Kureyş'ten olduğuna dair rivayetler iltifat görmemiştir. Annesinin adı konusunda ihtilaf vardır. Şifa bint Erkam b. Nadle veya Fatıma bint Abdullah'tır.⁸⁵¹

Babası İdris genç yaşta vefat etmiş ve Şâfiî öksüz olarak annesinin velayetinde büyümüştür.⁸⁵² Kendisinden nakledilen rivayetlerden de anlaşılan odur ki, daha iki yaşında iken annesi onu, soyunun zayi' olup gitmesinden korkarak Mekke'ye götürmüştür. Yoksulluk içinde yaşamıştır. Küçük yaşta ilme heves etmiş ve yazmak için deri, kürek kemiği veya Divan'a giderek oradan aldığı arkası yazılmamış kağıtları kullanmıştır. Bu konuda Şâfiî şöyle demiştir: “Mekke’de idik, Kur’an’ı hıfzedince mescide dahil oldum. Orada hadis ve diğer ilmi meseleleri ezberliyordum. Üzerine hadis ve diğer meseleleri yazdığım kemikler dolunca onları evimizde bulunan eski bir küpe atardım.”⁸⁵³

Şâfiî, Arapça’yı saf ve bozulmamış haliyle öğrenmek üzere Huzeyl kabilesi arasında kalarak Arapça ve şiirde emsallerini geride bırakmıştır.⁸⁵⁴ Asmaî'nin: "Huzeyl kabilesinin şiirlerini Şâfiî'den aldım", "Bedevilerin şiirlerini kendisine Muhammed b. İdris denilen Kureyş'li bir gençten tashih ettim"⁸⁵⁵ sözleri de bunu te'yid etmektedir. Şâfiî fıkha yönelmesini kendisi şöyle anlatır; "Ben şiirle meşgul olan birisiydim. Birgün

⁸⁴⁷ Mizzi, XXIV, 355-356; Ebû Nuaym IX, 67; İbn Hacer, V, 20; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 5.

⁸⁴⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ* X, 12.

⁸⁴⁹ İbn Hacer, V, 21; Ebû Nuaym, IX, 64-65.

⁸⁵⁰ Mizzi, XXIV, 360; Ebû Nuaym, IX, 68.

⁸⁵¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 9; Ebu Zehra, *Şâfiî*, 20.

⁸⁵² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 6.

⁸⁵³ Mizzi, XXIV, 361-362; Ebû Nuaym, IX, 67-73; İbn Hacer, V, 20; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 10.

⁸⁵⁴ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ* X, 6.

⁸⁵⁵ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ* X, 49; İbn Hacer, V, 23.

Lebid' in şiirlerini okurken bir adam enseme vurarak 'bu sana yakışıyor mu?' dedi ve fıkıh öğrenmemi tavsiye etti. Ben de Mekke'ye döndüm ve İbn Uyeyne'den yazdım."⁸⁵⁶ Tavsiye üzerine Müslim b. Halid ez-Zenci (179-180/795-796)' ye gitmiş ve hem ondan hem de zamanındaki diğer alimlerden ilim tahsil etmiştir.⁸⁵⁷

Şâfiî daha sonra Medine'ye giderek İmam Malik'e intisab etmiş ve onun "Muvatta'" adlı eserini ezberden okuyarak daha başlangıçta hocasının takdirini kazanmıştır. Şâfiî'nin Medine'ye kaç yaşında gittiği konusunda rivayetler ihtilaflıdır. Bu rivayetlerde yer alan rakamlar oniki ile yirmi arasında değişmektedir.⁸⁵⁸

Malik'in yanında kaldığı süre içerisinde çeşitli beldelere yolculuklar da yapan Şâfiî, hem bilgisini arttırmış hem de farklı kültürleri tanımak imkanı bulmuştur. Hocası Malik ve onun ilmine duyduğu saygıyı çeşitli şekillerde ifade etmiştir. Mesela; "Malik ve Süfyân olmasaydı Hicaz'ın ilmi yok olurdu.", "Allah'ın kitabından sonra Malik'in Muvatta'ından daha faydalı kitab yoktur."⁸⁵⁹ sözleri övgülerinden sadece ikisidir. Ancak onun hocasına olan saygısı farklı düşünme ve farklı icthadlarda bulunmasına mani olmayacaktır.⁸⁶⁰

İmam Mâlik'in 795'deki vefatından sonra Mekke'ye dönen Şâfiî bir müddet burada kalmıştır. Daha sonra bir vesile ile Hicaz'a gelen Abbâsîler'in Yemen valisi Mus'ab b. Abdillâh, Şâfiî'ye idari bir görev alması teklifinde bulunmuştur (bu teklifte bulunması Şâfiî'nin bazı akrabalarının ricası üzerinedir.)⁸⁶¹ Şâfiî kendisinin bu yolculuğa çıkacak kadar bir malvarlığının olmadığını ve annesinin evini rehin ederek onun yol masraflarını karşıladığını söyler.⁸⁶²

Şâfiî Yemen valisiyle gitmiş ve Necran bölgesinde idarî görev almıştır. Bu görevinde Mısır'ın İmamı sayılan Leys b. Sa'd'ın (ö.157) arkadaşı Yahya b. Hassân ve Şam bölgesinin imamı sayılan İmam Evzâî'nin (ö.157) arkadaşı olan Amr b. Selâme ile çalışmıştır. Bu âlimler vasıtasıyla Leys b. Sa'd ve İmam Evzâî'nin fıkıh görüşlerini de

⁸⁵⁶ Ebû Nuaym, IX, 70; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 85.

⁸⁵⁷ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 6.

⁸⁵⁸ Ebû Nuaym, IX, 69; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 6-7.

⁸⁵⁹ Ebû Nuaym, IX, 70; VI, 322.

⁸⁶⁰ Bkz. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 71.

⁸⁶¹ Beyhakî, *Menakibü's-Şâfiî*, I, 102.; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 219.

⁸⁶² Beyhakî, I, 102.

öğrenme imkanına kavuşmuştur.⁸⁶³ Ayrıca Mutarrıf b. Mâzin ve San'a kadısı Hişam b. Yûsuf gibi âlimlerden ders almıştır.⁸⁶⁴

Şâfiî artık bilgilerini uygulamaya sokacak bir göreve gelmiştir. Fakat bu dönemde özellikle Yemen bölgesinde bazı sıkıntılar sözkonusudur. Siyasî otorite Abbâsîlerin elinde olmasına rağmen Hz. Ali taraftarları ile Abbasoğulları arasında siyasî rekabet gizliden gizliye devam etmektedir. Dönemin halifesi Harun er-Reşid'dir ve herhangi bir ayaklanmaya karşı sürekli teyakkuz halindedir. Yemen, Alevî guruplarının bulunduğu ve iktidar aleyhinde faaliyetlerin olduğu bir bölgedir.

Şâfiî, Yemen valiliğine bağlı Necran bölgesinde görev yapmaya başlamıştır. Kendisi bu konuda şöyle der: "Ben Necran'da vazife yapmaya başladım. Orada Benî Hâris b. Abdü'l-Medân ve Sakif mevâlisi yaşamakta idi. Oraya bir vali gelince ona yaranmaya çalışırlarmış. Bana da bunu yapmak istediler, fakat benden aradıklarını bulamadılar."⁸⁶⁵ Şâfiî bu bölgede tarafsız davranmaya çalışıyor ve kendisine yaranmaya çalışanlara istediklerini vermiyordu. Tabi bu bazı insanların ona kin duymasına sebep olmuştur. Bu sırada Yemen valisi değişmiştir. Yeni gelen Yemen valisinin adil olmayan yönetimine Şâfiî karşı çıkmış, birçok kez valiyi tenkit ederek uyarmıştır. İşte hem halk arasında kendisine yaranmaya çalışanlara izin vermemesi düşmanlarının artmasına, hem de valiye karşı duruşu valinin kendisine kin duymasına sebep olmuş ve sonuçta Şâfiî ile ilgili iftiralar atılmış ve o şîlikle suçlanmıştır.⁸⁶⁶ Abbasî iktidarı ise şîî propagandası yapanlara karşı şiddet uygulamaktadır. İktidarlarını korumak için bunu gerekli görmekte ve en ufak bir şüphede bile gerekli gördükleri cezayı vermektedirler. Yemen valisi Abbasilerin bu yönünü kullanmış, o dönemde halife olan Harun er-Reşid'e, şîilerin iktidar aleyhine ayaklanacaklarından korktuğunu ve Şâfiî'nin sözüyle hareket ettiklerini, kendi buyruğunun dinlenmediği ile ilgili bir mektup yazmıştır.⁸⁶⁷ Hatta Şâfiî Hz. Ali soyundan gelen Zeydî İmam Yahya b. Abdillâh'a bey'at etmek ve onu desteklemekle itham edilmiştir.⁸⁶⁸

Şâfiî şîlikle suçlanınca Halife Harun er-Reşid'in isteği üzerine sorgulanmak üzere h. 184 yılında birkaç kişi ile birlikte Abbasî hilafetinin merkezi Bağdat'a

⁸⁶³ Dağcı, Şamil, *İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Yeri*, s. 76.

⁸⁶⁴ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 5; Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî*, İz Yayınları, İstanbul 2007, s. 29.

⁸⁶⁵ Beyhakî, I, 106.

⁸⁶⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 219.

⁸⁶⁷ Aybakan, s. 29.; Bu mektubu yazan kişi Hammad el-Berberî'dir, bu kişi Harun Reşit'in Yemen valisidir. Beyhakî, *Menakibü's-Şâfiî*, I, 111-112.

⁸⁶⁸ Dağcı, s. 76.

getirilmiştir ki bu Şâfiî'nin Bağdat'a ilk gelişidir.⁸⁶⁹ Şâfiî'nin Bağdat'a bu gelişini hayatındaki en büyük sıkıntılardan biridir. Elleri ve kolları zincirlerle bağlı bir şekilde Halife Harun er-Reşid'in huzuruna çıkarılmıştır.⁸⁷⁰ Şâfiî yanında yedi ya da dokuz kişiyle Rakka'da Halife Harun er-Reşid'in huzuruna çıkarılmış, Rivayetlere göre diğerleri öldürülmüştür.⁸⁷¹ Şâfiî halifenin huzuruna çıkarılınca kendisini savunmayı talep etmiş, ısrarı üzerine bu teklifi kabul edilmiş ve Şâfiî bu savunma sırasında hem kendisinin neslinin halifenin nesline daha yakın olduğunu örneklerle açıklamak suretiyle hem de ikna kabiliyeti ve yanında bulunan kâdil-kudat makamındaki Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin de şahadeti sayesinde ceza almamış ve serbest bırakılmıştır.⁸⁷² Şâfiî bu soruşturma sırasında Halife Harun er-Reşid ve onun yanında bulunan Şeybânî'nin sorularına verdiği cevaplarla başta halife olmak üzere diğer dinleyenleri şaşırtmıştır. Hatta Harun er-Reşid'in, Şâfiî'ye kadılık görevi teklif ettiği fakat onun bu görevi kabul etmediği de rivayet edilir.⁸⁷³ Şâfiî hayatındaki bu büyük mihne'den nesebi, bilgisi, ikna kabiliyeti, dili kullanmadaki yeteneği ve Şeybanî'nin aracılığı sayesinde kurtulmuştur.

Şâfiî'nin, daha önceleri Medine'de İmam Mâlik'in yanındayken İmam Muhammed'le karşılaşmış ve tanışmış olma ihtimali vardır. İşte bu koğuşturmadan sonra aralarında daha dostane ve sıcak ilişkiler başlamıştır. Hatta rivayet edildiğine göre İmam Şeybânî, Şâfiî'nin annesi ile evlenmiş ve sıhrî bir akrabalık bağı bile oluşmuştur.⁸⁷⁴ Şâfiî bu olaydan sonra İmam Şeybânî ile birkaç yıl beraber kalmıştır. Şâfiî, Seybânî'den re'y ehli'nin fikhını öğrenmiş⁸⁷⁵ daha sonra ehl-i hadis'in bir savunucusu olarak, Şeybânî ile birçok münazaralara girmiştir.⁸⁷⁶ Şâfiî bu dönemlerde kendisini İmam Malik'in bir talebesi ve Ehl-i Hadis'in bir savunucusu olarak görmektedir. Hatta bu durum en azından 195 yılına kadar yani Bağdat'a ikinci gelişine kadar böyledir.⁸⁷⁷

⁸⁶⁹ Aybakan, s. 31; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 220.

⁸⁷⁰ İbn Kesîr, X, 252.

⁸⁷¹ Beyhakî, I, 106.; Ebu Zehra, *İmam Şâfiî.*, s. 27.

⁸⁷² Beyhakî, I, 112; İbn Kesîr, X, 252.

⁸⁷³ Dağcı, s. 77.

⁸⁷⁴ Dağcı, s. 78.

⁸⁷⁵ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 220.

⁸⁷⁶ Beyhakî, I, 114 ve devamında bu münazaralardan bahsedilmektedir

⁸⁷⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 222.

Ebû Hanîfe'nin talebesi olan İmam Muhammed'den Irak fikhını öğrenen Şâfiî, artık hadis ehli ve rey ehli arasındaki farklılıkları da kavramıştır. Şâfiî'nin bu gelişinde Bağdat'ta ne kadar kaldığı tam olarak bilinmemektedir. Fakat İmam Muhammed'den ehl-i rey'in görüşlerini uzun uzun tetkik ve tahlil etmekle birlikte bu görüşleri tenkit ettiği düşünülürse, bunun birkaç yıl aldığını⁸⁷⁸, hatta Şeybânî'nin h.189'daki vefatına kadar yanında kaldığını düşünmek mümkündür.⁸⁷⁹ Şâfiî, Bağdat'ta İmam Şeybânî'nin dışında Vekî' b. el-Cerrah el-Kûfî (ö.197), Abdulvahhâb b. Abdu'l-Mecîd es-Sakafî (ö. 194), Ebu Usâme Hammad b. Usâme el-Kûfî (ö. 210), İsmâil b. Uleyye el-Basrî ve Hasan b. Ziyad gibi âlimlerden ders almıştır.⁸⁸⁰

Şâfiî Bağdat'taki sorgulamadan beraat edince birkaç yıl burada kalmış ardından Mekke'ye dönmüştür. Burada bir yandan yanında getirdiği kitapları incelerken diğer yandan Harem-i Şerif'te dersler vermeye başlamıştır.⁸⁸¹ Bu dersler sırasında başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere birçok tanıdık sima Şâfiî'nin ders halkasına katılmıştır.⁸⁸² Şâfiî artık ehl-i hadis ve ehl-i rey'in görüşlerini iyi bilen ve sadece İmam Malik'in görüşleriyle hareket eden biri değildir. Şâfiî bu iki görüşü de mezceden yeni bir fıkıh anlayışına sahiptir. Bu dönemde her ne kadar çoğunlukla ehl-i hadis'in ve İmam Mâlik'in görüşlerini savunsa da, görüşlerini derlemiş, belirli kaideler çerçevesinde görüşlerini ortaya koymuştur. Yeri geldiğinde hem ehl-i rey fikhını hem de ehl-i hadis fikhını eleştirmiştir.⁸⁸³ Şâfiî bu gelişinde Mekke'de h.195 yılına kadar kalmıştır.

Şâfiî Mekke'de uzun bir süre kalmış, h.195 yılında tekrar Bağdat'a gitmiş ve burada iki yıl kalmıştır.⁸⁸⁴ Halife Harun er-Reşid ölmüş yerine oğlu Emin geçmiştir. Bu gidişinde Şâfiî, meşhur Hanefî hukukçusu Muhammed b. Hasan ez-Ziyâdî'ye (ö.204) misafir olmuştur.⁸⁸⁵ Bu gidişinde kırk beş yaşlarındadır.⁸⁸⁶ Şâfiî bu dönemde artık İmam Şeybânî olmadığı için onun talebesi Bişr b. Ğıyas el-Merîsî (ö.218/883) ile münazaraya girmiştir.⁸⁸⁷ Bişr, Ehl-i Re'y'in önemli bir temsilcisidir ve ehl-i hadis münazaralarda kendisine yenilmektedir. Şâfiî'nin gelmesiyle ehl-i hadis münazaralarda üstün gelmeye

⁸⁷⁸ Aybakan, s. 35.

⁸⁷⁹ Dağcı, s. 78.

⁸⁸⁰ Aybakan, s. 35.

⁸⁸¹ Aybakan, s. 36.

⁸⁸² Beyhakî, I, 213; İbn Kesîr, X, 252.

⁸⁸³ Dağcı, s. 83.

⁸⁸⁴ Beyhakî, I, 220.

⁸⁸⁵ Beyhakî, I, 229.; Aybakan, s. 41.

⁸⁸⁶ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 32.

⁸⁸⁷ Beyhakî, I, 201; Aybakan, s. 38.

başlamıştır.⁸⁸⁸ Hatta Bağdat'taki Ehl-i Hadis kendisine 'nâsıru'l-hadîs' ünvanını takmıştır.⁸⁸⁹ Şâfiî ile Bîşr arasında geçen münazaralarda Bîşr'in bazen Şâfiî'nin delillerini kabul etmeyip çok ileri gittiğini gören Şâfiî onu terk etmiştir.⁸⁹⁰

İşte bu dönemde Ehl-i Hadis'in önemli isimlerinden Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö.198) isteği üzerine Şâfiî, usûl-i fıkıh ile ilgili elimizde mevcut en eski te'lif olma niteliğini koruyan *er-Risâle* adlı eserini yazmıştır. Rivayete göre Abdurrahmân b. Mehdî, Şâfiî'den Kur'ân, Sünnet, İcmâ ve Kıyasla istidlâlin şartlarını bildiren, nâsih ve mensûhu, umum ve hususun mertebelerini beyan eden bir kitap yazmasını istemiştir. Bunun üzerine Şâfiî, *Kitâbü'r-Risâle*'sini yazarak ona göndermiştir.⁸⁹¹ Öğrencisi Hâris b. Süreyc en-Nakkâl el-Hârezmî (ö. 236) tarafından, Abdurrahmân b. Mehdî'ye ulaştırıldığı için⁸⁹² bu kitabın *er-Risâle* ismini aldığı söylenir.⁸⁹³ İmam Şâfiî'nin bu *Risale*'si kadim dönemindeki fıkıh usulü bilgilerini içeren kitabıdır. Fakat günümüze kadar gelen *Risale*, onun Mısır'da gözden geçirdiği *Risale*'sidir. İlki günümüze ulaşmadığı için ikisi arasındaki fark belirlenememiş, dolayısıyla kadim ve cedid arasında usûl konularındaki fark tam anlamıyla gün yüzüne çıkamamıştır.⁸⁹⁴

Şâfiî furû-i fıkıhla ilgili olan *el-Hucce* veya *el-Mebsût* adlı eserini de yine bu dönemde yazmıştır. Mısır'daki öğrencilerinden Büveytî'nin (ö. 231) ifadesine göre, Şâfiî, Irak'ta iken ehl-i hadis, kendisinden İmam Ebû Hanife'nin görüşlerine karşı bir kitap yazmasını istemiş, kendisi de bu amaçla bu eseri yazmıştır. Bağdat'ta kaleme aldığı için bu esere *Kitâbü'l-Bağdadî* de denilmektedir.⁸⁹⁵ Bu kitap ehl-i rey'e reddiye olarak yazılmıştır. İşte Şâfiî'nin bu kitabını Irak'taki meşhur öğrencisi el-Hasen b. Muhammed ez-Za'ferânî (ö. 260) rivayet etmiştir.⁸⁹⁶

Şâfiî, Bağdat'ta iki yıl kalmış ve tekrar Mekke'ye dönmüştür.⁸⁹⁷ Bazı kaynaklarda Bağdat'tan çıktıktan sonra Fas illerini gezdiği sonra Anadolu'da Harran(Urfa)'a uğradığı ve h.198 yılında Mekke'ye geri döndüğü kaydedilir.⁸⁹⁸ Şâfiî,

⁸⁸⁸ Aybakan, s. 39.

⁸⁸⁹ Aybakan, s. 40; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 6.

⁸⁹⁰ Beyhakî, I, 205-206.

⁸⁹¹ Beyhakî, I, 230.

⁸⁹² Beyhakî, I, 231.

⁸⁹³ Dağcı, s. 85.

⁸⁹⁴ Aybakan, s. 41.

⁸⁹⁵ Aybakan, s. 32.; Dağcı, s. 85.

⁸⁹⁶ Dağcı, s. 85.

⁸⁹⁷ Beyhakî, I, 220.

⁸⁹⁸ Dağcı, s. 85-86.

198 veya 199 yılında üçüncü kez Bağdat'a gitmiş burada birkaç ay kalmış ve son ikametgahı olan Mısır'a geçmiştir.⁸⁹⁹

Şâfiî'nin Bağdat'ta birkaç ay kaldıktan sonra 199 yılında Mısır'a gittiği ve ömrünün geri kalan kısmını orada geçirip 204/820 yılında burada vefat ettiği bilinmektedir.⁹⁰⁰ Şâfiî'nin daha önce Mısır'a gidip gitmediği ile ilgili ihtilaf vardır. Beyhâkî'de geçen bir rivayette Rakka'da iken Şâfiî, İmam Şeybânî ile bir mesele hakkında münazarada bulunmuş ve Hz. Aişe ile İbn Abbas'tan delil getirmiştir. İmam Şeybânî “bana bir kadın ve bir çocuğun sözüyle mi geldin?” deyince Şâfiî kızmış ve eve dönerek Mısır'a gitmek için yolculuk hazırlığı yapmış ve Mısır'a gitmiştir.⁹⁰¹ Eğer rivayet doğru ise Şâfiî, 199 yılından önce de Mısır'a yolculuk yapmıştır. Çünkü Şeybânî 189 yılında vefat etmiştir. Buna göre ilk yolculuk 189 yılından önce olmalıdır.

Şâfiî'nin ömrünü seyahatlerle geçirmiş olması dolayısıyla, onun düşünce yapısındaki değişikliklerde bu seyahatlerin ve bu seyahatlerde karşılaştığı, görüş alışverişinde bulunduğu kişilerin, yaşadığı olayların rolü önemlidir. Medine'ye gidişi, Bağdat'taki hayatı ne kadar önemli ise, Mısır hayatı da o kadar önemlidir. Şâfiî'nin kavli-kadim ve kavli-cedid'i anlatılırken, Mısır'dan önceki görüşleri kavli-kadim, sonraki görüşleri kavli-cedid olarak anlatılır. Şâfiî'nin Mısır'a gidiş sebepleri olarak ise şunlar sayılabilir:

a) Halife el-Me'mun, Mu'tezile ile yakınlığı bilinen bir kişidir. Dönemin büyük sorunu olan “Halk'ul-Kur'ân” meselesinde Mu'tezile mezhebinin görüşlerini desteklemektedir. Diğer kelim konularında da bu durum aynıdır. Mu'tezile mezhebine karşı olan, hatta kelim konularında Mu'tezile gibi düşünenlere ceza gerektiğini söyleyen Şâfiî bu durumu kabullenmemiş ve Bağdat'ı terk etmiştir.⁹⁰²

b) Bağdat sıkıntılı bir dönem yaşıyordu. Siyasî ve sosyal çalkantılar mevcuttu. Fars kökenlilerin desteklediği Halife Me'mun, Araplara yakın olarak bilinen Emin'in ordularına karşı galip gelmiş ve idareyi ele geçirmiştir. Yönetimde Arapları dışlayarak, Farslara ağırlık vermiştir. Şâfiî, Abbâsîlerin 'Araplık'tan uzaklaşıp, 'Farisîliğe' dayanmalarını eleştirmiştir. Şâfiî gibi Kureyş soyundan gelen bir kişi bunu kabul

⁸⁹⁹ Beyhakî, I, 220.; Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 32; Dağcı, s. 86

⁹⁰⁰ Beyhakî, I, 237.

⁹⁰¹ Beyhakî, I, 192.

⁹⁰² Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s.32; Dağcı, s. 86.

etmeyerek Mısır'a göçmüştür.⁹⁰³ Çünkü bu dönemde Mısır valisi Haşimi-Kureyşlidir.⁹⁰⁴ Böyle bir valinin bulunduğu bölgede yaşamak Kureyşliliği önemseyen Şâfiî'ye daha uygun gelmiş olabilir. Ayrıca bu siyasî çalkantılar, Ehl-i Hadis açısından Bağdat'taki ilim ortamının da huzurunu bozmuştur. Şâfiî'nin beklediği huzurlu ilim ortamını bulamaması da Mısır'a gitmesinde etkili olmuş olabilir.⁹⁰⁵

c) Şâfiî hayatı boyunca İslam beldelerini gezen buradaki insanların durumlarını, içtimâî yaşantılarını, hadis birikimlerini vb. elde etmeye çalışan bir kişidir. Ömrünün son yolculuğunu da buraya aynı sebeplerden dolayı yapmış olabilir. Çünkü Şâfiî, Mısır hayatının ilk evrelerinde İmam Mâlik'in burada bulunan talebelerinin kitaplarını ödünç almakta ve kısa bir zamanda okuyup iade etmektedir. Ayrıca Malikî fihhının en önemli eserlerinden sayılan *Esediyye ve Müdevvene* burada bulunmaktadır. Bu eserler bir ölçüde Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y çizgilerini ortaklaşa kullanarak oluşmuş iki eserdir. Şâfiî kendi metoduna yakın olabileceğini düşündüğü bu eserleri de alıp inceleme isteği duymuş olabilir.⁹⁰⁶

d) Mısır'a gitmeden önce Şâfiî, 50 yıllık kısa ömrüne çok şey sığdırmıştır. Bu dönemde var olan gerek fikhî mezhepler, gerekse diğer fırkalarla ilgili bilgileri, bu mezheplerin ve fırkaların kurucusu veya en önde gelenlerinden almış ve bunları tahlil etmiş, tefekkür etmiş, kendince doğrularını almış ve yanlışlarını terk etmiştir. Uzun bir araştırma ve tefekkür döneminden sonra Şâfiî kendine yeni bir metot geliştirmiştir. Bu metot Ehl-i Hadis yanlısı bir metot olmakla birlikte Ehl-i Re'y'in de bazı yanlarını kapsamaktadır. Şâfiî artık bu yeni metodunu yayma düşüncesindedir. Görüşlerini paylaşmak ve insanlara yeni metodunu (kavl-i cedid) ulaştırmak ister. Bunu için uygun bir mekan gereklidir. Bu dönemde Hicaz bölgesi genel olarak İmam Mâlik'in görüşlerinin etkisindedir. Şâfiî burada önemsenmekte ve ders halkası çok büyümekle birlikte, yeni metodunda İmam Mâlik eleştirileri olacağından bunun bu bölgede hoş karşılanmayacağı açıktır. Bağdat'ta ise İmam Azam Ebû Hanife'nin mezhebi (Ehl-i Re'y taraftarları) hâkim konumdadır. Şâfiî burada da görüşlerini açıklamanın ve taraftar bulmanın kolay olmayacağını düşünür.⁹⁰⁷ Dolayısıyla en iyi seçeneklerden biri olarak Mısır gündeme

⁹⁰³ Ebû Zehrâ, *İmâm Şâfiî*, s.32.

⁹⁰⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", (Ed. M. Hayri Kırbaoğlu), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, s. 95.

⁹⁰⁵ Aybakan, s. 38.

⁹⁰⁶ Aybakan, s. 107.

⁹⁰⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II. 223.

gelmektedir. Yani Şâfiî Mısır'ı görüşlerini açıklayacak bir mekân olarak görmüş ve Mısır'a bu sebeple gitmiş olabilir. Ayrıca daha önce Rakka'daki sorgulamada idam edilmekten son anda kurtulan Şâfiî, yeni görüşlerini açıklarken böyle bir tehlikeyle karşılaşmaktan da endişe duymuş olabilir. Mısır bu endişelerini bertaraf edeceği bir yerdir. Çünkü hem valinin yakınlığı, ona siyasî bir destek sağlamış hem de akrabalarının (Ezd kabilesinden dayıları) burada bulunması ona güven vermiş olabilir.

e) Görünürdeki diğer bir sebepse Abbas b. Abdullah'ın, Şâfiî'ye beraber Mısır'a gitme teklifinde bulunması, Şâfiî'nin de bu teklifi reddetmeyip ona yolculuğunda arkadaşlık yapması sayılabilir. Halife el-Me'mun, hilafete geçince, Abdullah b. Abbas'ın soyundan Abbas b. Abdullah'ı Mısır'a vali tayin etmiştir. Şâfiî, Bağdat'tan hemen Mısır'a geçmemiştir. Şâfiî Mısır'a gitmeden önce hac mevsimi olduğu için tekrar Hicaz'a gitmiştir. Hicaz'da karşılaştığı Abbas b. Abdullah, Şâfiî'ye Mısır'a gelmesini teklif etmiş ve Şâfiî h.199 yılında onunla beraber Mısır'a gitmiştir.⁹⁰⁸ Bu yolculukta kendisine Rebi' b. Süleymân el-Murâdî, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Abdulmelik b. Hişam en-Nahvî refakat etmiştir. Burada dayıları Ezdlilere misafir olmuştur.⁹⁰⁹

Şâfiî, Mısır'a giderken geçimini sağlama ve düşüncelerini yayma konusunda tereddüt ediyordu. Fakat Mısır'da bilgisini arttırdı, Şerifler soyundan olması dolayısıyla Zevi'l-Kurbâ hissesinden tahsisat aldı. Böylece maddi refaha kavuşurken⁹¹⁰ fıkhnı ve yeni görüşlerini yayma sayesinde ilmî zafer de kazandı. Şâfiî bir yandan Mısır'da, Amr b. Âss Camii'nde dersler verirken⁹¹¹ diğer yandan hummalı bir şekilde çalışmıştır. Gündüz ders verirken, geceleri ise telif faaliyetlerini devam ettirmiştir.⁹¹²

Şâfiî, Mısır'a geldiğinde burada İmam Mâlik'in baskın etkisini görmüştür. Talebeleri onun görüşünden başka bir görüşe itibar etmemekte, ona muhalif olanlara şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Çok geçmeden Şâfiî, Mısır'da, yeni mezhebini anlatmaya başlamış, yeri gelmiş İmam Mâlik'i eleştirmiş, fetvalarına karşı çıkmış, hatta İmam Malik'i eleştiren bir kitap bile yazmıştır. Bunun üzerine Mâlik taraftarları onu, valiye şikayet etmişlerdir. Şâfiî burada da zorluklarla karşılaşmış ama hem valinin yakınlığı hem de akrabalarının koruması sayesinde çok büyük bir problem yaşamamıştır.⁹¹³

⁹⁰⁸ Ebû Zehrâ, *İmam Şâfiî*, s. 33.

⁹⁰⁹ Aybakan, s. 43.

⁹¹⁰ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II. 221.

⁹¹¹ Dağcı, s. 86.

⁹¹² Aybakan, s. 43.

⁹¹³ Aybakan, s. 45.

Mısır'da yeni örf ve adetleri, tabiînin eserlerini gören Şâfiî, ilminin ve tecrübesinin ışığı altında eski görüşlerini etüd etmiş ve yeni mezhebini oluşturan eserlerini burada yazmıştır. İmam h.199 senesinde geldiği Mısır'da; h. 204 yılının Receb ayının son gecesinde (20 Ocak 820), 54 yaşında vefat etmiştir.⁹¹⁴

Şâfiî'nin hocalarını; Mekke'li, Medine'li, Yemenli ve Bağdat'lı olmak üzere dört grupta mütalaa etmek mümkündür. Zikredilenler dışında Şâfiî'nin ilim aldığı daha pek çok alimin varlığını da hatırlatarak en çok istifade ettiği üstadlarını sadece isimleriyle hatırlatıyoruz.

Mekke'li Hocaları: Müslim b. Halid ez-Zenci, Süfyân b. Uyeyne, Said b. Salim el-Kaddah, Davud b. Abdirrahman el-Attar, Abdurrahman b. Ebi Bekr el-Müleyki, Fudayl b. İyaz.

Medine'li Hocaları: Mâlik b. Enes, İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya, Abdülaziz b. Muhammed ed-Dareverdi, İsmail b. Ca'fer.

Yemen'li Hocaları: Mutarrıf b. Mazin, Hişam b. Yusuf el-Kâdi.

Bağdat'lı Hocaları: Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, İsmail b. Uleyye, Abdulvahhab b. Abdülmecid es-Sakafî.

Şâfiî'nin talebelerini de Mekke'de, Bağdat'ta ve Mısır'da kendisinden ders alan talebeleri olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Elbette sayacağımız isimler dışında da ondan ilim alan daha pek çok kimse olduğu hatırdadır tutulmalıdır.

Mekke'deki talebeleri: Ebu İshak İbrahim b. Muhammed, Musa b. Ebi Carud el-Mekkî, Ebu bekir Muhammed b. İdris, Ebu bekir Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi.

Bağdat'taki Talebeleri: Hasan b. Muhammed ez-Za'ferani, Hüseyin b. Ali el-Kerabisî, Ebu Sevr İbrahim b. Halid el-Kelbî, Ahmed b. Hanbel.

Mısır'daki Talebeleri: İsmail b. Yahya el-Müzenî, Rebi b. Süleyman el-Muradî, Rebi b. Süleyman el-Cîzî, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem, Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Buveytî, Harmele b. Yahya.

Şâfiî'nin talebeleri, özellikle Za'ferânî, Harmele, Müzenî, Buveytî ve Rebi' b. Süleyman el-Muradî onun görüşlerini aktarma ve kitaplarını rivayet etme konusunda önemli hizmetler ifâ etmişlerdir.⁹¹⁵

⁹¹⁴ Mizzî, XXIV, 376; İbn Hacer, V, 22; Ebû Nuaym, IX, 67-68.

⁹¹⁵ Şâfiî'nin hocaları ve talebeleri hakkında daha geniş bilgi için Bkz. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 6-8; *Tezkiretü'l-Huffaz*, I, 361, İbn Hacer, V, 20.

4.3.5. Ahmed b. Hanbel (241/855)

Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl es-Şeybânî el-Mervezî (h.164-241/ m.780-855) hicri II. asrın ikinci yarısı ile III. Asrın ilk yarısı arasında yaşamış, Ehl-i Hadis'in sembol isimlerindedir.

Ahmed b. Hanbel; Şeybânî, Mervezî ve Bağdadî nisbetleri ile bilinir. Künyesi ise Ebû Abdullah'dır. Onun nesebiyle ilgili olarak; Abbas b. Muhammed ed-Dûrî şöyle demiştir: “Ahmed, Araplardan, Benî Zühl b. Şeybân'dandır” Ebû Bekr b. Ebû Dâvûd da: “Ahmed b. Hanbel, Benî Mâzin b. Zühl b. Şeybân b. Sa'lebe b. Ukâbe b. Sa'b b. Ali b. Bekr b. Vâil b. Kâsit b. Hinb b. Efsâ b. Du'mî b. Cedîle b. Esed b. Rabîa b. Nizâr'dandır. Rabîa'nın neslinde iki adam var ki, onların kendi devirlerinde bir benzerleri daha yoktur: Katâde'nin zamanında onun gibisi, Ahmed b. Hanbel'in zamanında da Ahmed gibisi” demiştir.⁹¹⁶ Ebû Zür'a da şöyle söylemektedir: “Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed Ebû Abdullah Şeybânî aslen Basralıdır, ancak Mervli olarak bilinir”⁹¹⁷

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Sâlih: “Babamdan, '164 senesinde Rebûlevvel ayında doğdum' dediğini işittim.” demiştir.⁹¹⁸ Bağdat'ta doğmuştur ancak ailesi Merv'den Bağdat'a göç ederken annesi ona hamile olduğu için Merv'de doğduğunu söyleyenler de vardır.⁹¹⁹ Genel kabul Bağdat'ta doğduğu yönündedir.

İclî, şunları nakletmektedir: “Ahmed b. Hanbel'in künyesi Ebû Abdullah'dır. Aslen Horasanlıdır. Bağdat'ta doğmuş ve orada büyümüştür”⁹²⁰ Müslim b. Haccâc da Ahmed b. Hanbel'in nesebi ve doğumuyla ilgili olarak: “Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, aslen Mervezî'dir ve Bağdat'ta doğmuştur” demektedir.⁹²¹

Babası otuz yaşlarında öldüğünde, kendisi de çok küçük olduğu için annesinin himayesinde büyüdü.⁹²² Onun annesi Şeybân oğullarından Safiyye bintü Meymûne binti Abdilmelik eş-Şeybânî'dir. Dedesi Hanbel b. Hilâl, Emevîler döneminde Serahs valiliği yapmıştır.⁹²³

⁹¹⁶ Mizzî, I, 442; İbn Asâkir, V, 254; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 413.

⁹¹⁷ İbn Asâkir, V, 262; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 415.

⁹¹⁸ Mizzî, I, 445; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 415.

⁹¹⁹ Kandemir, M. Yaşar, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 75.

⁹²⁰ Mizzî, , I, 453; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 415.

⁹²¹ İbn Asâkir, V, 261.

⁹²² Mizzî, I, 445; İbn Asâkir, V, 260.

⁹²³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 415.

Ahmed b. Hanbel hayatında iki evlilik yaptı. İlk evliliğinden oğlu Sâlih doğdu. Sâlih'in annesi vefat ettikten sonra ikinci defa evlendi. Bu hanımdan da *el-Müsned*'i rivayet edecek olan oğlu Abdullah dünyaya geldi. İkinci hanımının ölümünden sonra bir câriye aldı. Ondan da üç oğlu bir kızı oldu.⁹²⁴

Ahmed b. Hanbel kendisinin "ilim tahsil etmeye h. 179 senesinde 16 yaşındayken başladığını"⁹²⁵ ifade etmektedir. Onun ilim tahsiline ilk olarak annesi Safiye binti Meymûne'nin gözetiminde başladığını, hafızlığını ve ilköğrenimini onun himayesinde tamamladığını görmekteyiz.

İslâm tarihinde ilk devirlerden itibaren mescitlerin; İslâmî ilimlerin öğretilmesi hususunda, önemli bir yeri vardır. Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde de, önceki dönemlerde olduğu gibi, camiler hem bir ibadet yeri, hem de bir eğitim ve öğretim kurumu olarak kullanılmıştır. Bu dönemde, belli başlı şehirlerde birçok mescitte ilim meclisleri kurulur ve bu meclislerde ilmî konular müzakere edilirdi. İşte Ahmed b. Hanbel'in hayatı, bu ilim meclislerinde geçmiştir.

Yetim olarak ilim tahsiline başlayan Ahmed b. Hanbel, önce Ebû Yusuf'un ilim meclisine devam etmiş, sonradan(h.179) Bağdat muhaddislerinden Hüşeym b. Beşîr'in ders halkasına dâhil olmuştur.⁹²⁶ İbn Mübârek'ten hadis almak için gitmiş ancak onu görememiştir. Hicrî 187'de hacca gittiğinde Fudayl b. İyâz'a yetişememiş, Fudayl, o gelmeden önce ölmüştür. Mekke'de, İbn Vehb'i görmüş, fakat ondan hadis yazmamıştır.⁹²⁷ Ahmed b. Hanbel, oğlu Sâlih'in naklettiğine göre Yahya b. Maîn vasıtasıyla Abdurrezzâk es-San'ânî ile tanışma fırsatı bulmuş ve ikisi ondan hadis dinlemişlerdir.⁹²⁸

Ahmed b. Hanbel'in kendi dönemindeki ilmî hareketlilik içerisinde aktif bir role sahip olduğunu görmekteyiz. Dinî ilimlerin yeni teşekkül etmeye başladığı düşünülecek olursa bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Bununla birlikte, bu dönemde, devletin Mu'tezile akımını resmen kabullenmesinden ve desteklemesinden dolayı, Ahmed b. Hanbel'in ilmî çalışmalar açısından ciddî mahrumiyetler ve eziyetler içerisinde olduğunu ve bu dönemi büyük sıkıntılarla geçirdiğini görmekteyiz. Devletin bu dönemde güttüğü politikadan dolayı, Ahmed b. Hanbel, devletin her türlü imkânından

⁹²⁴ Kandemir, II, 76.

⁹²⁵ Mizzî, I, 445; İbn Asâkir, V, 258.

⁹²⁶ Mizzî, I, 446.

⁹²⁷ Mizzî, I, 446; İbn Asâkir, V, 266.

⁹²⁸ İbn Asâkir, V, 266-267.

mahrum bir hayat sürmüştür. O türlü mahrumiyetlere rağmen ilmî çalışmalarını devam ettirmiştir. Tahsil hayatı boyunca bazen maddi sıkıntılara düşmüş, fakat hiç kimseden yardım kabul etmemiştir.

Ahmed b. Hanbel, Hüşeym'in h.183'te öldüğü günlerde, on dokuz yaşlarında olduğu sırada, Kûfe'ye doğru yola çıkmış, h.186 yılının Recep ayında yirmi iki yaşlarında Basra'ya gitmiştir. Basra'ya ikinci defa h.190'da, üçüncü defa da h.194 yılında gitmiştir. Hicrî 195'de de bu şehirden ayrılmıştır. Yahya b. Saîd'in yanında altı ay kalmıştır. Basra'ya h. 200'de bir kez daha gitmiş, bundan sonra bir daha da gitmemiştir.⁹²⁹

Buradan Ahmed b. Hanbel'in üzerinde Basra'nın ciddî bir etkisi olduğunu çıkarabiliriz. Çünkü bu zaman zarfı içerisinde dört kez bu şehre gitmiş ve ilim tahsili gayesiyle uzun süre burada ikâmet etmiştir. Bunun dışında, Kûfe, Mekke, Medine, Yemen, Şam ve Cezîre'ye hadis talebi için yolculuk yapmıştır. Onun ilmî seyahatlerini maddi imkânsızlıklar içerisinde sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Yanında elli dirhemi bulunmadığı için Cerîr b. Abdülhamîd'den hadis okumak üzere diğer talebe arkadaşlarıyla birlikte Rey'e gidememiştir. Kûfe'ye gidişi sırasındaki yoksulluğunu ise şöyle belirtmiştir: “Başımın altında bir kerpicin olduğu bir evde iken Kûfe'ye doğru yola çıktım.”⁹³⁰ Bu seyahatlerin en uzununu ve en yorucusunu, Abdürrezzâk b. Hemmâm'dan istifade etmek üzere ve yeterli parası olmadığı için kervancılarının yanında deve bakıcılığı yapmak suretiyle h. 198 yılında gerçekleştirdiği Yemen yolculuğudur.⁹³¹

Ahmed b. Hanbel, beş kez hacca gitti. Hac yolculuklarındaki önemli hedeflerinden biri de Hicaz'daki muhaddislerle görüşüp onlardan olabildiğince istifade etmektir. Eğitim ve öğretim hayatında etkili olan hocaları arasında; Velid b. Müslim, Zeyd b. Yahya b. Ubeyd, Ebû Müsher el-Gassânî, Süfyân b. Uyeyne, Hüşeym b. Beşîr, İsmail b. Uleyye, Ebû Ubeyde Abdolvâhid b. Vâsıl el-Haddâd, Yahya b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Bişr b. Mufaddal, İbrahim b. Sa'd ez-Zühri, Vekî' b. Cerrâh, Abdullah b. Nümeyr, Ebû Muâviye b. ed-Darîr, Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Yusuf, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Ebu Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisi, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, Bişr b. es-Serî

⁹²⁹ Mizzî, I, 445-446; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 416.

⁹³⁰ Mizzî, I, 447; İbn Asâkir, V, 266.

⁹³¹ Kandemir, II, 76.

ve Yahya b. Âdem⁹³² gibi âlimler bulunmaktadır. Kaynaklardan anladığımıza göre İmam Mâlik'in talebelerine de öğrencilik yapmıştır. En çok hadis yazdığı hocası ise Vekî' b. Cerrâh'tır.

İbn Asâkir onu överek şöyle anlatır: “Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed, Ebû Abdullah, dine yardımcı olan muhaddislerin imamı, sünnette mücadeleci, mihnette sabreden bir kimsedir. Bağdat'ta büyüdü, ilim talebine başladı, hadisi şeyhlerinden dinledi, sonra Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Yemen, Şam ve Cezire'ye seyahat etti. Bu asrın âlimlerinden yazdı. İsmâil b. Uleyye, Hüseyim b. Beşîr, Hammâd b. Hâlid el-Hayyâd, Mansûr b. Seleme el-Huzâî, el-Muzaffer b. Müdrîk, Osman b. Amr b. Fâris, Ebû'n-Nasr Hâşim b. el-Kâsım, Ebû Saîd Mevlâ Benî Hâşim, Muhammed b. Yezid, Yezid b. Harun el-Vâstayeyn, Muhammed b. Ebû Adî, Muhammed b. Câfer Gunder, Yahya b. Said el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Bişr b. Mufaddal, Muhammed b. Bekr el-Bersânî, Ebû Davud et-Tayâlisî, Ravh b. Ubâde, Vekî' b. el-Cerrâh, Ebî Muâviye ed-Darîr, Abdullah b. Numeyr, Ebi Usâme, Süfyân b. Uyeyne, Yahya b. Müslim et-Tâifî, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, İbrahim b. Sa 'd ez-Zührî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Kura Mûsâ b. Târik, Velid b. Müslim, Ebû Müşir ed-Dımeşkî, Ebû'l-Yemân, Ali b. İyâs, Bişr b. Şuayb b. Hamza el-Hımsıyyeyn ve daha bir çoklarından hadis dinlemiştir”⁹³³.

Kendisinden hadis nakledenler arasında; iki oğlu Abdullah ve Sâlih, amcasının oğlu Hanbel b. İshâk b. Hanbel, Hasan b. es-Sabâh el-Bezzâr, Muhammed b. İshâk es-San'ânî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Abdullah el-Buhârî, Ebû'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc, Ebû Zür'a, Mûsa b. Hârun, Abdullah b. Muhammed el-Begavî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbrâhim el-Harabî, Yâkub b. Şeybe, Ebû Bekir el-Mervezî gibi bir topluluk bulunmaktadır.⁹³⁴

Yine ondan hadis alanlar arasında kendi hocaları da yer almaktadır: “*haddeseni's-Sika*” (güvenilir biri bana rivayet etti) lafzı ile İmam Şâfiî, *Musannef* sahibi Abdurrezzâk, Abdurrahman b. Mehdî ve Kuteybe b. Said bunlardan bazılarıdır.⁹³⁵

⁹³² İbn Asâkir, V, 252-253; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 412.

⁹³³ İbn Asâkir, V, 262-263.

⁹³⁴ İbn Asâkir, V, 253, 263; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 413.

⁹³⁵ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XI, 183.

Ahmed b. Hanbel, babasından kalan dokuma tezgâhının kirasından aldığı para geçimine yetmediği için, bazen ücretle kitap istinsah eder, bazen kemer dokur, bazen de hanımının eğirip dokuduğu kumaşı satardı. Ekinler biçildikten sonra tarlada kalan döküntüleri diğer ihtiyaç sahipleri ile birlikte topladığı olurdu. Yakınlarının söylediğine göre, evinde yiyip içecek bir şey bulunmadığı zaman ekmek kırintılarını ıslatarak üzerine tuz döküp yerd. Tahsil hayatı boyunca da aynı sıkıntılara katlanmış, fakat hiç kimseden yardım kabul etmemişti.⁹³⁶

Ahmed b. Hanbel, ilk eğitimini o dönem bir ilim ve kültür merkezi olan ve aynı zamanda Abbâsîlere başkent olan Bağdat'ta aldıktan sonra diğer ilimlere yönelmiş ama hayat onu hadis ilmiyle meşgul olmaya götürmüştür. Daha çocukken Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemiş, Arapça'yı ve dil bilgisini geliştirdikten sonra bütün mesaisini hadislere ayırmıştır. Hadis toplamak, ezberlemek ve yazmak için yukarıda da ifade ettiğimiz üzere birçok ilim merkezine yolculuklar düzenlemiştir. Buralarda bulunan âlimlerle ve muhaddislerle görüşmüş, onlardan hadis almıştır.

Ahmed b. Hanbel, özellikle hadis alanında, haklı bir şöhrete sahiptir ancak fıkhıta da önemli bir konumu vardır. Her fakihin ilminde ağır basan bir yönünün olduğu bilinmektedir. Ebu Hanîfe'nin fihkı nasıl re'y ağırlıklı ise; Ahmed b. Hanbel'in fihkı da hadis ağırlıklıdır. Çünkü fikhî konularda, özellikle hadislerle amel etmeye çalışmış hayatını hadislere göre ayarlamış ve fetvalarını da hadislere dayanarak vermiştir. Ancak o, insanların hadisten yüz çevirip fıkha yönelecekleri, bir fakihin çeşitli zamanlarda aynı konuda değişik icthadlarda bulunabileceği ve bunları bir arada görenlerin zihinlerinin karışacağı, re'ye dayalı fikhın Kitap ve Sünnet yerine geçeceği düşünce ve korkusundan hareket ederek hem kendisinden fikh ve fetva nakledilmesine, hem de bunların yazılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Kaynaklar bu konuda onun en yakın öğrencileriyle tartıştığını, onları fikh ve re'y yerine bunların aslı olan Kitap ve Sünnet'e yönelttiğini kaydetmektedir.⁹³⁷

Oğlu Abdullah'ın naklettiğine göre, onun, Hz. Peygamber'in bir tel saçını zaman zaman öpüp gözlerinin üzerine koyması, bununla kendisine, ailesine hayır ve bereket dilemesi onun Peygamber algısını gösteren dikkat çekici bir örnektir.⁹³⁸

⁹³⁶ Mizzî, I, 459.

⁹³⁷ Hayrettin Karaman, "Ahmed b. Hanbel (Fıkıh İlmindeki Yeri)", *DİA*, II, 80-81.

⁹³⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XI, 212.

Maalesef Ehl-i Hadis zihniyeti Hz. Peygamber'e ait olduğu iddia edilen bir şeyden bereket umacak derecede tuhaf bir durumu sindirebilmektedir.

Ahmed b. Hanbel, Abbâsîlerin ilk döneminde yaşamıştır. O'nun yaşadığı yıllar Abbâsî Devletinin yönetime hâkim olup, istikrar kazandığı, Abbâsîlerin en parlak dönemini yaşadığı yıllardır. Bağdat, kurulmasından itibaren, Abbâsî hanedanı boyunca hemen her devirde sosyal, kültürel ve siyasal alanda ağırlığını hissettirmiştir. Bu çağda İslâm şehirleri İranlı, Rum, Hintli, Nebat gibi muhtelif unsurlarla dolup taşmaktadır. Bağdat hükümet merkezidir. Bağdat; çeşitli ırklara mensup, gayeleri muhtelif, değişik durumlar arz eden topluluklarla kaynaşmış, bir kültürler mozayiği haline dönüşmüştür.⁹³⁹ İslâm toplumundaki bu farklı toplulukların elde ettikleri dinî özgürlük, onlara bu alanda hissettikleri duygu ve düşüncelerini açığa vurma imkânı doğurmuştu. Değişik inançlara sahip bu topluluklar arasında dinî ve ilmî münazaralar gerçekleşmeye başlamış ve diğer dinlere mensup pek çok kişi İslâm dinini benimsemişti. Bu gelişmeler üzerine özellikle Yahûdîlerin ve Hristiyanların ileri gelenlerinin dinlerini savunmak için çabaladıklarını görmekteyiz. Zira onlar ilâhî dinlerin kutsal metinlerini iyi bilmekteydiler. Elbette Müslüman âlimler de kendi inançlarını müdafaa etmeye çalışmışlar, bu alanda değişik eserler kaleme almışlardır.

İşte Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı asır, İslâm kültür ve medeniyetine damgasını vuran çok önemli bir çağdır. İslâm dünyasında ilimlerin tam olarak şekillendiği, çeşitli müesseselerin kurulduğu, fikhın tedvin edildiği ve mezheplerin teşekkül ettiği bir dönemdir. Hicaz ve Irak başta olmak üzere İslâm coğrafyasının birçok bölgesinde fikhın büyük bir gelişme göstermesi, bu ilim dalının bir bütün olarak ortaya çıkmasına ve tedvin edilmesini, muhtelif mezheplerin oluşmasını sağlamıştır.

Onun yaşadığı devir; diğer İslâmî ilimler gibi kelâmın da sistemleştiği, bazı itikâdî mezheplerin kurulup geliştiği, bazılarının da sönüp gittiği bir dönemdir. Bağdat Mu'tezilesi, halifeler nezdinde itibar kazanmaya çalışarak kendi görüşlerini devletin resmî mezhebi haline getirmişlerdir. Bilhassa "Halku'l-Kur'ân" meselesinde İbn Ebû Duâd gibi bazı Mu'tezilî kimseler, Halife Me'mûn'u ve onun vefatından sonra halife olan Mu'tasım'ı ikna etmişler ve Ahmed b. Hanbel ile birlikte birçok kişinin baskı ve sıkıntıya uğradığı "Mihne" devrinin ortaya çıkmasına yol açmışlardır.⁹⁴⁰

⁹³⁹ Ebû Zehra, *İmâm Safî*, s. 54.

⁹⁴⁰ İbnü'l-Esîr, VI, 3-6.

Mihne uygulamaları, Abbasî halîfesi Me'mûn tarafından saltanatının sonlarına doğru ihdas edilmiştir. Halife Me'mûn, mutezilî idi ve bilhassa Mu'tezile'nin ortaya attığı, Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine inanıyordu.⁹⁴¹ Me'mûn, 218/833 yılı baharında Bağdat valisi İshâk b. İbrahim'e yazdığı ilk mektubunda kadıları ve Abdurrahman b. Yûnus, Yahyâ b. Maîn, Züheyr b. Harb gibi önde gelen hadis âlimlerini, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda sorguya çekmesini, beyan ettikleri görüşleri bildirmesini, ayrıca Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini istemiştir.⁹⁴² Bu ilk mektuptan sonra vali, halifenin isteğini yerine getirmiş, kadıları ve ehl-i hadis zümresine dâhil olan şahısları sorguya çekmiştir.

Me'mun, İshâk b. İbrahim'e ikinci bir mektup yazarak başka isimlerin dâhil olduğu âlimler grubunu sorgulamasını emretmiştir. Bunlar arasında Affân b. Müslim, Ali b. Medînî, Ubeydullah b. Muhammed, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Sa'd, Kuteybe b. Saîd, Yezid b. Hârûn, Züheyr b. Harb, İsmâil b. Dâvûd, Kavârirî, Hasan b. Hammâd es-Seccâde, Ebû Hassan ez-Zeyyâdî, Bişr b. Velid el-Kindî, İbn Uleyye, İbnü'l-Bekkâ, Muhammed b. Nûh, Velid b. Sücâ', Âsım b. Ali, Zeyyâl b. Heysem gibi devrin ünlü âlimleri yer alıyordu.⁹⁴³ Vâkidî, Muhammed b. Sa'd'ın da aralarında bulunduğu âlimlerin büyük bir kısmı tazyiklere boyun eğmişler, ancak bazı âlimler de boyun eğmemek suretiyle inançlarından taviz vermemişlerdir. Ahmed b. Hanbel de karşı çıkanlardan biriydi.⁹⁴⁴

Âlimler bir defa daha imtihana tâbi tutulunca, yönetimin isteği doğrultusunda onları tatmin eden cevaplar vermeyen Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh, Halifenin bulunduğu Tarsus'a doğru yola çıkarılmışlar ancak halife Me'mûn'un ölmesi üzerine Tarsus'a gidememişlerdir. Bağdat'a geri getirilirken İbn Nûh yolda ölmüş, Bağdat'a dönen Ahmed b. Hanbel ise hapsedilmiştir. Me'mun'dan sonra halife olan Mu'tasım-Billâh devrinde söz konusu sıkıntılar devam etmiş, ancak halktan gelen tepkiler üzerine Ahmed b. Hanbel hapisten çıkarılmıştır.⁹⁴⁵

Ahmed b. Hanbel hapis ve işkence hayatından sonra serbest bırakılmış ve vücudundaki yaralar iyileştikten sonra tekrar hadis okutmaya başlamıştı. Halku'l-

⁹⁴¹ İbnü'l-Cevzî, X, 248.

⁹⁴² Yücesoy, XXX, 26.

⁹⁴³ Yücesoy, XXX, 27.

⁹⁴⁴ Wensinck, VIII, 293.

⁹⁴⁵ Yücesoy, XXX, 27.

Kur'an meselesinden dolayı sıkıntılar artınca, isyan etmeyi düşünen halk Ahmed b. Hanbel'e başvurdu. Halka isyanın doğru olmadığını ve sabretmek gerektiğini söylemesine rağmen halkla görüşmesi ve halifenin bulunduğu yerde ikamet etmesi dahi yasaklandı. Halife Vâsık'ın vefatına kadar göz hapsinde tutuldu. Cuma namazlarına bile gidemedi. Beş yıl boyunca oğulları dışında kimseye hadis rivayet edemedi.⁹⁴⁶

Ahmed b. Hanbel'in mihne döneminde sergilemiş olduğu tavır, kendi devrinde yaşamış olan âlimler tarafından da takdirle karşılanmıştır. Ahmed b. Hanbel'in Mihne olayından sonra Ehl-i Hadis tarafından nasıl bayraklaştırıldığı konusunda fikir sahibi olabilmek için bazı âlimlerin Mihne'ye direnmesinden dolayı adeta bir kahramana dönüşen Ahmed b. Hanbel ile ilgili abartılı görüşlerinden bir kaçını vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz:

Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel hakkında şöyle demiştir: "İnsanlar bizden Ahmed b. Hanbel gibi olmamızı bekliyorlar. Ahmed b. Hanbel'in katlandığına bizim de katlanmamız ve onun gibi olmamız mümkün değildir"⁹⁴⁷

Bişr b. Hâris Mihne döneminden sonra Ahmed b. Hanbel'in çekmiş olduğu sıkıntılarla ilgili olarak kendisine sorulan soruya şu karşılığı vermiştir: "Ahmed b. Hanbel ocağa sokulmuş ve saf kırmızı altın olarak çıkmıştır."⁹⁴⁸

Ali b. Medînî ise Ahmed b. Hanbel ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır: "Allah bu dini, riddet günlerinde Hz. Ebû Bekir ile ve mihnet günlerinde Ahmed b. Hanbel ile güçlendirmiştir ki onların bir üçüncüsü de yoktur."⁹⁴⁹

Mizzî, Buhârî'den de şöyle bir rivayet nakletmektedir: "Ahmed b. Hanbel'in işkence çektiği günlerde biz Basra'daydık. Ebû Velid'in söyle dediğini işittim: "Eğer şu Ahmed b. Hanbel'in başına gelenler Benî İsrâîl'in başına gelmiş olsaydı etrafta anlatıp durdukları bir destan haline getirirlerdi."⁹⁵⁰

Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemle ilgili olarak yukarıda anlattıklarımızdan sonra özetle şunları söyleyebiliriz: Ahmed b. Hanbel, Bağdat'ta yetişmiş, Abbâsîler'in her alanda güçlü olduğu bir devirde yaşamış ve toplam sekiz halifeyi idrak etmiştir. Bu dönemde özellikle siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel alanlarda gelişen Müslümanlar, Bağdat başta olmak üzere pek çok şehri ilim merkezi haline getirmişlerdir. İbn

⁹⁴⁶ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XI, 264-265.

⁹⁴⁷ Mizzî, I, 453.

⁹⁴⁸ Mizzî, I, 454-455.

⁹⁴⁹ İbn Asâkir, X, 278.

⁹⁵⁰ Mizzî, I, 462.

Hanbel'in, Abbâsî halifeleri ile başı dertten kurtulamamış, h. 218-234 yılları arasını kapsayan mihne döneminde, halifeler Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık zamanında pek çok âlim gibi o da baskı ve eziyetlere maruz kalmış fakat düşüncelerinde diretmış Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmemiştir.

Ahmed b. Hanbel, 12 Rebûlevvel 241 yılında 77 yaşlarında iken Bağdat'ta vefat etmiştir. Cenazesine katılan insanların sayısı bile taraftarları tarafından oldukça abartılmıştır. En az verilen rakam 60 bindir. Hatta bazı raviler tarafından bu sayı milyona kadar vardırılmıştır: Ebû Muhammed Abdullah b. İshâk b. İbrahim el-Begavî'nin rivayetine göre, Bunân b. Ahmed b. Ebû Hâlid el-Kasabânî şunu söylemiştir: "Ben 241 senesinde Cuma Günü Ahmed b. Hanbel'in cenaze namazına geldim. Onun namazını kıldıran imam, Muhammed b. Abdullah b. Tâhir idi. Ahmed b. Hanbel'in cenazesi çıkarıldı. Ebû Kîrât sahrasına kondu. Onun arkasında bulunan insanlar er-Rakîk çarşısının binalarına kadardı. Namaz bitince Muhammed b. Abdullah b. Tâhir: Bakınız (acaba) kaç kişi üzerinde namaz kıldı dedi. Baktılar, sekiz yüz bin erkek, altmış bin kadın idi"⁹⁵¹.

Ahmed b. Hanbel'in cenaze namazını kıldıran Muhammed b. Abdullah b. Tâhir ise şöyle söylemiştir: "Halîfe, Ahmed b. Hanbel'in cenaze namazına kaç kişinin katıldığını tahmin etmeleri için yirmi kişi gönderdi. Onlar, bir milyon seksen bin tahmin ettiler"⁹⁵². Tabii ki bu rakamlar gerçeği yansıtmamaktadır. O dönemde Bağdat'ta yüzbinlerce insanın toplanması mümkün değildir. Ahmed b. Hanbel'in cenazesine katılanların sayısının bu derece abartılması bile onun Mihne dönemindeki sabit duruşunun hadis taraftarları ve halk üzerindeki derin tesirini göstermektedir.

⁹⁵¹ Mizzî, I, 466.

⁹⁵² Mizzî, I, 467.

SONUÇ

Abbâsîlerin ilk dönemindeki (750-847) iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkileri tespit etmeye gayret ettiğimiz bu çalışmada, konuyu bir giriş ve dört bölüm halinde ele aldık. Giriş bölümünü iki başlık altında işledik. Birinci başlık olan iktidar olgusunda önce iktidar ve siyasal iktidar kavramlarını açıklayarak bazı düşünürlerin iktidar anlayışlarını kısaca özetledik. Sonra iktidarın meşruluğu kavramını ele alarak meşruluğun temellerini belirtmeye çalıştık. Giriş kısmının Emeviler devri iktidar-ulemâ ilişkine genel bakış adlı ikinci başlığında ise Emevî iktidarı ile alimler arasındaki ilişkileri genel hatlarıyla anlattık.

Birinci bölümde, Abbâsîlerin ilk dönemini ele aldık. Önce Abbâsî ihtilalinin oluşumundan bahsederek ilk dönem halifeleri hakkında kısa bilgiler verdik. Daha sonra Abbâsîlerin iktidar zihniyetini açıklamaya çalıştık ve Abbâsîlerin ilk dönemindeki iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkilerin genel çerçevesini çizdik.

Bundan sonraki her bir bölümde önemli gördüğümüz üç ekolü ayrı ayrı ele aldık. İkinci bölümde, “İktidarla Gelgit Bir İlişki” başlığı altında Ehl-i Re’y ekolünü değerlendirdik. Ehl-i Hadis konusunda yaptığımız gibi önce Ehl-i Re’y’in oluşumunu ve zihniyetini gördük Daha sonra da Ehl-i Re’y’in dört önemli temsilcisi özelinde iktidarla ilişkileri belirlemeye çalıştık. Bu bölüme “İktidarla Gelgit Bir İlişki” başlığını koymamızın sebebi ise bu ekole mensup kişilerin Abbâsî iktidarıyla genelde yakın ilişkiler kurup resmî görevler almasına rağmen zaman zaman bazı sıkıntıların da yaşanmış olmasıdır. Özellikle ekolün en önemli temsilcisi olan Ebû Hanîfe’nin iktidarla ilişkilerinin oldukça kötü olması ve nihayetinde halife Ebû Ca’fer el-Mansur tarafından hapishanede öldürtülmesi, bu ekolün Abbâsîlerle ilişkilerindeki gerilimli duruma bir örnektir.

Üçüncü bölümde, Mu’tezile ekolünü ele alarak önce oluşumlarından sonra Abbâsîler döneminde belirgin bir akım haline gelmesinden bahsettik. Bu bölüme “İlmin İktidarla Dansı” başlığını koymamızın sebebi başlangıçta iktidarla çok sıkı ilişkileri olmamalarına rağmen sonraları İbn Ebû Duâd gibi bazı mensuplarının önemli mevkilere gelip halifeleri etki altına alacak kadar iktidarla özdeşleşmeleridir. Nihayet Mu’tezile’nin iktidarla bu dansı ileride onlara pahalıya patlamıştır. Bu bölümün ikinci kısmında Abbâsî halifesi Me’mun’un Mu’tezile’nin bazı fikirlerini kabul ederek

Mihneyi uygulamaya başlamasını ve Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Mihne politikalarının devamını inceledik. Son olarak da Abbâsîlerin ilk döneminde yaşamış Mu'tezile mensuplarından dört isim hakkında bilgiler verdik.

Dördüncü ve son bölümde ise “Emevî İktidarını Arar Hale Gelenler” başlığı altında Ehl-i Hadis ekolünü ele aldık. Burada özellikle belirtelim ki Ehl-i Hadis ekolünün Abbâsîler devrinde Emevî iktidarını arar hale gelmesi sadece Abbâsîlerin yanlış uygulamaları, haksızlıkları ve Mihne dolayısıyla değildir. Belki de daha önemlisi Abbâsî iktidarının yeni siyaset modeli ve dünya görüşünün özellikle de Arapçılıktan uzaklaşmanın Ehl-i Hadis mensupları tarafından hazmedilememesidir. Bu bölümde önce Ehl-i Hadis'in oluşumundan bahsettik ve Ehl-i Hadis'in zihniyetini ele aldık. Sonra Ehl-i Hadis'ten önemli gördüğümüz beş sima özelinde konuyu işleyerek çalışmamızı sonlandırdık.

Çalışmamızın sonunda gördük ki Abbâsîlerin ilk dönemindeki iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkiler çok önemlidir ve belki de Emevîler devrindeki duruma göre daha fazla önemsenmelidir. Çünkü ele aldığımız bu dönem, İslam'ın anlaşılmasında, yorumlanmasında ve İslam siyaset düşüncesinde sonraki asırlarda yazılacak ve tartışılacak olan konuların temellerinin ve sınırlarının belirlendiği bir dönüm noktasıdır. Ayrıca bu dönem, sonradan “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat” olarak adlandırılacak olan ana akımın iyice belirginleştiği ve mezhepleşmeye döndüğü bir süreçtir.

Bu çalışma sonunda anladığımız şeylerden biri de Ehl-i Hadis'in özellikle Mihne döneminde ve Ahmed b. Hanbel'in direnci sonrasında gücünü Abbâsî halifelerine kabul ettirerek “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat” denilen ana akımın teorisinin belirleyicileri olmaları ve bu akımın omurgasını oluşturmalarıdır. Yine bu çalışmayla gördüğümüz şeylerden biri Abbâsî iktidarında görev almaya yatkın olan Ehl-i Re'y mensuplarının, oluşmakta olan “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat” ana akımının dinamiklerinin belirlenmesindeki rollerinin azalması ve bu ana akımın kenarında kalmış olmalarıdır. Çünkü Mihne sürecinden sonra kahraman olarak görülen Ehl-i Hadis mensupları, Ehl-i Re'y ekolünü gölgede bırakarak, oluşmakta olan “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat”ın bayraktarlığını üstlenmişlerdir. Halbuki “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat”, Ehl-i Re'y ekolünün prensipleri doğrultusunda belirlenmiş olsaydı bugün Ehl-i Sünnet'in İslam anlayışı ve dünya görüşü daha farklı olabilirdi.

Son olarak Mu'tezile'ye değinecek olursak bu ekolün bazı mensuplarının politize olması ve diğer mensuplarının da doğrudan sebep olmadıkları Mihne sürecindeki baskılara seyirci kalmaları, ele aldığımız dönemden sonra bu ekolün nüfûzunun azalmasına yol açmıştır. Sağlıklı bir İslam anlayışının oluşmasında önemli etkileri ve rolleri olabilecek olan bu ekol, maalesef giderek gözden düşmüş ve birkaç asır sonra tamamen sönmüştür. Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'in oluşumunda ve özellikle kelamda tabii ki etkileri olmuştur fakat bu ekol, erken bir tarihte sona ermemiş ve günümüze kadar temsilcileri gelmiş olsaydı İslam'ın anlaşılması ve algılanmasında önemli ve faydalı roller oynayabilirdi. Ama Mu'tezile'nin bazı mensuplarının önyak olduğu Mihne sürecindeki olaylar, maalesef bu akıma zarar verdiği gibi rakipleri olan Ehl-i Hadis'in iyice güçlenmesine ve yükselmesine sebep olmuştur. Sonuçta daha önce de belirttiğimiz gibi "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" adlı ana akımın paradigmasının Ehl-i Hadis mensupları tarafından belirlenmesi gibi bir durum ortaya çıkmıştır.

Abbâsîlerin ilk dönemindeki iktidar ile ulemâ ilişkilerini tespit etmeye gayret ettiğimiz bu çalışmanın, konuya son noktayı koymak bir yana hem bizim için hem de başka araştırmacılar için bir başlangıç olduğunu düşünmekteyiz. Bu konu farklı kişilerce değişik bakış açılarıyla yeniden alınabilir ve alınmalıdır da. Hatta bu şekilde farklı yaklaşımlar daha ilginç sonuçların da ortaya çıkmasını sağlar. Biz bu çalışmayla oldukça zor ve kapsamlı böyle bir konu hakkında bizden sonrakilere bir pencere açabildiysek bahtiyar oluruz. Gerek bizim ele aldığımız dönemdeki gerekse İslam Tarihi'nin diğer dönemlerindeki iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkiler konusu hala bakirdir ve zihni açık cevval araştırmacıları beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ağaoğulları, M. Ali-Köker, Levent, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara 2000.
- Ağırakça, Ahmed, *İslami Toplumun Yeniden İnşası-Ömer İbn Abdülaziz*, Fide Yayınları, İstanbul 2006.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
- _____, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Akal, Cemal Bali, *Yasa ve Kılıç*, Engin Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Akgündüz, Ahmet, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, Timaş Yayınları, İstanbul 1989.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Aksu, Ali, *Mervan b. Muhammed ve Emevi Devleti'nin Yıkılışı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.
- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık), İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, (Çev. İbrahim Akbaba), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998.
- Arslan, Zühtü, *Anayasa Teorisi*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2005.
- Aruçi, Muhammed, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, XXXVIII, 130-131.
- Atay, Ender Ethem, "Hukukta Meşruiyet Kavramı", *GÜHFD*, (Prof. Dr. Naci Kınacıoğlu'na Armağan), 1 (2), 1997, 121-166.
- Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Aybakan, Bilal, *İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayınları, İstanbul 2007.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- _____, "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabilesinin Rolü", *AÜİFD*, XXXVI, 1997, 119-141.

- Aycan, İrfan-Söylemez, M. Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Aydın, Mustafa, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, Pınar Yayınları, Ankara 2001.
- Aydınlı, Osman, "Dırar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *AÜİFD*, XXXIX, 1999, 661-689.
- _____, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci (Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l Huzeyl Allaf)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Aykaç, Mehmet, *Abbâsi Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar*, TTK Yayınları, Ankara 1997.
- Azimli, Mehmet, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2004.
- _____, *X. Yy'a Kadar Şîi Karakterli Hareketler*, Öykü Kitabevi, Konya 2006.
- Bağdadî, Abdülkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), TDV Yayınları, Ankara 2001.
- Barry, Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara 2003.
- Belâzurî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli, Beyrut 1996.
- Berle, Adolf A., *İktidar*, (Çev. Nejat Muallimoğlu), Tur Yayınları, İstanbul 1980.
- Bertrand de Jouvenel, *İktidarın Temelleri*, (Çev. Nejat Muallimoğlu), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Menâkıbü's-Şâfîi*, thk. Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Dârü't-Türas, Kahire 1971.
- Bezzâzî, Hâfîzüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1981/1401.
- Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi-Peygamberden Bugüne*, (Çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010.
- Bottomore, Tom, "Marxizm ve Sosyoloji", (Çev. Mete Tunçay), (Ed. Tom Bottomore-Robert Nisbet), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (I, 183-223), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2006.
- Bozkurt, Nahide, "Me'mûn", *DİA*, XXIX, 101-104.
- _____, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

- _____, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (Çev. Neşet Çağatay), TTK Yayınları, Ankara 2002.
- Brown, Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, (Çev. Sabri Kızılkaya-Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Tarihu'l-Kebir*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut tsz.
- Bumin, Kürşat, *Batıda Devlet ve Çocuk*, Alan Yayınları, İstanbul 1983.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), İz Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Arap-İslâm Siyasal Aklı* (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Cezerî, Şemseddin Ebi'l Hayr, *Gâyetü'n-nihâye fî Tabakati'l Kurra*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1932.
- Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, (Çev. Ayşe Meral), Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Cin, Halil-Akyılmaz, Gül, *Türk Hukuk Tarihi*, Sayram Yayınları, Konya 2003.
- Cirit, Hasan, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları-Vaaz ve Kıssacılık*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, (Çev. Hakan Köni), Kapı Yayınları, İstanbul 2007.
- Çam, Esat, *Siyaset Bilimi*, Der Yayınları, İstanbul 1984.
- Çetin, Halis, "İktidar ve Meşruiyet", (Ed. Mümtaz'er Türköne), *Siyaset*, (35-69), Lotus Yayınevi, Ankara 2003.
- _____, "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", *AÜSBFD*, 58 (3), 2003, 61-88.
- Dağcı, Şamil, *İmam Şâfî-Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, DİB Yayınları, Ankara 2004.
- Della Vida, G. Levi, "Emevîler", *İ.A.*, IV, 240-248.
- Demirayak, Kenan, *Abbâsi Edebiyatı Tarihi*, Şafak Yayınları, Erzurum 1998.

- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâli İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Deveci, Cem, “Foucault’un İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı”, *Doğu-Batı Dergisi*, 3 (9), (Kasım 1999), 23-39.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul 1994.
- Durî, A. Aziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (Çev. Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.
- Durmuş, İsmail, “İbnü'l-Mukaffa”, *DİA*, XXI, 130-134.
- Duverger, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, Varlık Yayınları, İstanbul 1995.
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahanî, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1967/1387.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, *İhtilâfu Ebi Hanife ve ibni Ebû Leylâ*, Matbaatü'l Vefa, Kahire 1938.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife*, (Çev. Osman Keskiöğlü), DİB Yayınları, Ankara 2005.
- _____, *İmam Şâfiî*, (Çev. Osman Keskiöğlü), DİB Yayınları, Ankara 1996.
- _____, *İslamda Siyasi İtikadi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Hisar Yayınları, İstanbul tsz.
- Ebû Zehv, Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler*, (Çev. Selman Başaran-M.Ali Sönmez), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Elster, Jon, *Marx'ı Anlamak*, (Çev. Semih Lim), Liberte Yayınları, Ankara 2004.
- Erdoğan, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2003.
- Erkoçoğlu, Fatih, *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik Bin Mervân*, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Fazlur Rahman, *İslâm* (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- _____, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

- Fesevî, Ebû Yusuf Yakup, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-tarih*, thk. Ekrem Ziya Ömeri, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1410.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, "Hasan", *DİA*, XVI, 282-285.
- _____, *Çaġımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1986.
- Fidan, M. Akif, *Yezid b. Abdülmelik ve Dönemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî, Beyrut 1993.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), Birey Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Büyük Kapatılma*, (Çev. Işık Ergüden- Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *İktidarın Gözü*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Özne ve İktidar*, (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Giddens, Anthony, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Ele'tirisi*, (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Goldziher, Ignaz, *Zahirîler: Sistem ve Tarihleri*, (Çev. Cihat Tunç), AÜİF Yayınları, Ankara 1982.
- Gordon, Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü) , Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara 1999.
- Gramsci, Antonio, *Hapishane Defterleri-Seçmeler*, (Çev. Kenan Somer), Onur Yayınları, İstanbul 1986.
- Gürbüz, Ahmet, *Hukuk ve Meşruluk (Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme)*, Beta Basım Yayım, İstanbul 2004.

- Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı (İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği)*, Emin Yayınları, Bursa 2007.
- Hall, Stuart, vd., *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*, (Çev. Sadun Emrealp), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985.
- Hallaq, Wael B., “Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarını mıydı?”, (Ed. M. Hayri Kırbasoğlu), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, (49-72), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Cami' li Ahlâki'r-Ravi ve Âdâbi's-Sâmi'*, Thk. Mahmud Tahhan, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1403/1983.
- _____, *el-Kifâye fi ma'rifeti usuli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshak Dimiyati, Dâru'l-Hüda, 1423/2003.
- _____, *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
- _____, *Takyîdu'l-İlm*, thk. Yusuf el-Işş, Dâru İhyai's-Sünne, Dımaşk 1974.
- _____, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- _____, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, DİB Yayınları, Ankara 1991.
- Hatiboğlu, İbrahim, “Süfyân b. Uyeyne”, *DİA*, XXXVIII, 28-29.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 1962.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed, *Kitabü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg, Lecnetü't-Telif, Kahire 1925/1344.
- Heffening, W., “Şeybânî”, *İ.A.*, XI, 450.
- Heytemî, Ebü'l-Abbas Şihabuddin Ahmed İbn Hacer, *el-Hayratü'l-hisan fi menakibi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanife*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Hodgson, Marshal G.S., *İslâm'ın Serüveni*, (Çev. Heyet), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1996.
- Işık, Kemal, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânid*, thk. Mustafa b. Ahmed, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1985/1406.

- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Sikatüddin Ali b. Hasan, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibüddin Ebu Said Amrevi, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995/1415.
- İbn Ebû Hâtım, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek-Adil Murşid, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1995.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâ'iz-Zaman*, Mektebetü'n-Nahda, Kahire 1948/1367.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî, *Kitâbu'l-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Marife, 1986/1406.
- İbn Hibban, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibban, *Kitâbü's-sikat*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1973.
- _____, *Meşahiru Ulemâi'l-Emsar ve 'Alami Fukahâi'l-Akdar*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1987 /1408.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut 1966.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut, tsz.
- _____, *el-Maârif*, nşr. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvi, Beyrut 1970.
- _____, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire, 1966.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1968/1388.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.
- İbn Tayfûr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir, *Kitâbu Bağdâd*, Mektebu Neşri's-Sekafeti'l-İslamiyye, Kahire 1949/1368.
- İbn Tıktaka, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fî'l-Adabi's-Sultaniyyeti ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut tsz.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Süheyl Zekkar, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995/1415.
- _____, *Sıfatu's-Safve*, thk. Mahmud Fahuri, Dâru'l-Maârif, Beyrut 1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Tarih*, Dâru Sadır, Beyrut, 1965.

- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübrâ, Beyrut, tsz.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1961.
- _____, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Cevad Meşkur, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979/1399.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978/1398.
- İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah, *Târihü's-sikat*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- İsfehanî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Egâni*, Dâru's-Sakafe, Beyrut 1962/1381.
- İsferayinî, Ebu'l-Muzaffer Şahfur b. Tahir, *et-Tebzir fî'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkatî'n-Nâciye ani'l-Fırak*, A'lemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İşcan, M. Zeki, *Selefilik-İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1974/1393.
- _____, *el-Münye ve'l-emel*, th. İsamuddin Muhammed Ali, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1985.
- _____, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Müessesetü's-Sakafe, Mısır 1965/1384.
- Kadiruddin, Ahmed, *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, Çev. Ertuğrul Aytekin, İstanbul, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 75-80.
- Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2002.
- Karaman, Hayrettin, "Ahmed b. Hanbel (Fıkıh İlmindeki Yeri)", *DİA*, II, 80-82.
- _____, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul tsz.
- _____, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1986.
- Keskin, Ferda, "İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi", *Varlık Dergisi*, 1111, (Nisan 2000), 22-29.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Bulûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1355.

- _____, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadisuhum*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslami, Beyrut 1970.
- _____, *Te'nibü'l-Hatib ala ma sakahu fî Tercemeti Ebî Hanife*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1981/1401.
- Kılıç, Ünal, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2001.
- Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 520-524.
- _____, *İslam Fıkhında Re'y Taraftarları*, DİB Yayınları, Ankara 1994.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "Ehlu's-Sunne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar", *İslâmî Araştırmalar*, 1 (1), 1986, 71-79.
- _____, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- _____, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yayınları, Ankara 1989.
- Koyuncu, Mevlüt, *Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik ve Dönemi*, Sakarya 2004.
- Köse, Saffet, "İbn Ebû Leylâ", *DİA*, XIX, 436-437.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002.
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, (Çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli), Pınar Yayınları, İstanbul 1999.
- Lombardi, Franco, *Antonio Gramsci'nin Marksist Pedagojisi*, (Çev. Sibel Özbudun-Başak Ekmen), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2000.
- Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1995.
- Malâtî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1968/1388.
- Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (Çev. İsmet Kayaoğlu), AÜİF Yayınları, Ankara, 1981.
- Marx, Karl-Engels Friedrich, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Sol Yayınları, Ankara 1999.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1981/1401.

- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005/1426.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, "Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf", (Ed. M. M. Şerif), *İslam Düşüncesi Tarihi*, (II, 301-331), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Mizzî, Ebu'l Haccâc Cemâluddin Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1983/1403.
- Muhammed Hamîdullah, *İmam Âzam ve Eseri*, (Çev. Kemal Kuşçu), Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1963.
- _____, *İslam Hukuku Etütleri*, (Çev. Kemal Kuşçu), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.
- Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devleti'nde Siyâseten Katl*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.
- Mûsa, M. Yusuf, *Fıkıh-ı İslâm Tarihi*, (Çev. Ahmed Meylânî), Arslan Yayınları, İstanbul 1973.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", (Ed. M. Hayri Kırbasoğlu), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, (89-148), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.
- Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbas Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-İmâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fî'l-Makâlât*, thk. Joseph van Ess, Beyrut 1971.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lügât, İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîre*, Kahire tsz.
- Nevin Abdulhâlık Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Muhalefet*, (Çev. Vecdi Akyüz), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Pınar Yayınları, İstanbul 2003
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîhliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993.
- Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 260-265.
- Öktem, Niyazi, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yayınları, İstanbul 1995.
- Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 542-543.
- Özafşar, M.Emin, *İdeolojik Hadisciliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.

- Özbek, Sinan, *İdeoloji Kuramları*, Bulut Yayınları, İstanbul 2000.
- Özkan, Mustafa, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Öztekin, Ali, *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2001.
- Pamukçu, Ekrem, *Bağdat'ta İlk Türkler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları, İstanbul 1984.
- Russell, Bertrand, *İktidar* (Çev. Göksel Zeybek), İlya Yayınevi, İzmir 2004.
- Safedî, Ebu's-Safa Selâhuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1962/1381.
- Sarıbay A. Yaşar, *Siyasal Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul 1998.
- Sarıbay, A.Yaşar-Ögün, S. Seyfî, *Politikbilim*, Alfa Basım Yayım, İstanbul 1999.
- Sarup, Madan, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. Abdülbaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashabih*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Haydarabad 1974.
- Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, (Çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener) AÜİF Yayınları, Ankara 1986.
- Selçuk, Sami, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1998.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, Dârü'l Cinan, Beyrut 1988/1408.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saâde, Kahire tsz.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- _____, *Güç ve İktidar-Kûfe'de İktidar Mücadelesi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Subkî, Tacuddin Ebu Nasr, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Kahire, 1964/1383.
- Süyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1952.
- Şâfiû, Ebu Abdillah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Daru'l Fikr, Beyrut 1983.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Fehmi Muhammed, Beyrut 1992.

- Şibay, Halim Sabit, “Ebû Hanîfe”, *İ.A.*, IV, 20-28.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemâleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1970.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru's-Suveydân, Beyrut tsz.
- Temimî, Takıyyüddin b. Abdülkadir, *Tabakâtu's-seniyye fî teracimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Dârü'r-Rifai, Riyad 1989.
- Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, Beta Basım Yayım, İstanbul 2003.
- Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı*, (Çev. Mehmet Dağ), AÜİF Yayınları, Ankara 1983.
- Tunç, Cihad, “Bişr b. Mu'temir”, *DİA*, VI, 223-224.
- _____, “Gaylân ed-Dımaşkî”, *DİA*, XIII, 414-415.
- Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara 1998.
- Udeh, Abdülkadir, *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*, (Çev. Ali Şafak-Ruhi Özcan), Rehber Yayınları, Ankara 1990.
- Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Uzunpostalıcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 131-138.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 1994.
- Üşür, Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İmge Kitabevi, İmge Kitabevi, Ankara 1997.
- Vekî', Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbi, *Ahbârü'l-kudat*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut tsz.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981.
- _____, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, (Çev. Süleyman Ateş), Pınar Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, (Çev. Ulvi Murat Kılavuz), Birey Yayınları, İstanbul 2001.
- Wensinck, A. J., “Mihne”, *İ.A.*, VIII, 292-294.

- Ya'kubî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.
- Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*, Yediveren Kitap, Konya 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Ebû Duâd", *DİA*, XIX, 430-431.
- Yıldız, Hakkı Dursun, (Haz.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, "Abbâsîler", *DİA*, I, 31-48.
- Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, XI, 87-104.
- Yurdagür, Metin, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 330-332.
- Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, XXX, 26-28.
- Zebîdî, Muhammed Mustafa, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*, thk. Ali eş-Şiri, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, Thk. Ebu Hacir Muhammed es-Saîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut tsz.
- _____, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivaye fi'l-kütübi's-sitte*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1983.
- _____, *Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibar ale't-tabakat ve'l-a'sar*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- _____, *Menâkibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el- Hasan* (Thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Ebu'l-vefâ el-Efgânî), Beyrut 1408.
- _____, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.
- _____, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1956.
- Ziriklî, Hayrettin, *el-'Alâm Kâmusu't-Terâcim*, Matbaatü'l Arabiyye, Kahire 1927.
- Zorlu, Cem, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- _____, *Âlim ve Muhalif (İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Siyasî Otorite Karşısındaki Tutumu)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Zubaida, Sami, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, (Çev. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Hacak), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Serkan YAŞAR
Doğum Yeri ve Tarihi	Yalova 18.05.1978
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce-Arapça
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	MEB (Öğretmen) A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Arş. Gör.)
İletişim	
E-Posta Adresi	smiyasar1@ hotmail.com