

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI

ABBÂSÎ DEVLETİNDE SİYASET-ULEMÂ İLİŞKİSİ:
“İLK ASIR ÖRNEĞİ”

MAŞİDE KAMİT

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. M. BAHAÜDDİN VAROL

KONYA-2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bilimsel Etik Sayfası



1

Öğrencinin	Adı Soyadı	Maşide Kamit		
	Numarası	148110023002		
	Ana Bilim/Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları/İslam Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	x	
	Tezin Adı	Abbâsî Devletinde Siyaset-Ulemâ İlişkisi: “İlk Asır Örneği”		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Maşide KAMİT



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Maşide Kamit		
	Numarası	148110023002		
	Ana Bilim/Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları/İslam Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	x	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL		
	Tezin Adı	Abbâsî Devletinde Siyaset-Ulemâ İlişkisi: “İlk Asır Örneği”		

Bu araştırmada, Abbâsî Devleti’nin ilk asrında (132/750-232/847) siyaset-ulemâ ilişkisinin fiilî ve fikrî alanda nasıl tezahür ettiği ve bu ilişkinin Abbâsî yönetimi ve ulemâ açısından ortaya çıkan olumlu ve olumsuz sonuçları incelenmiştir.

Tarihi süreçte İslâm toplumlarında siyaset ve ulemâ arasındaki ilişki, toplum düzeninin korunması, adaletin sağlanması ve dinî ilke ve değerlerin siyasî kararlara yansıtılmasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu ilişki, toplumun dinî ve ahlaki normlarının korunmasının yanı sıra siyasî gücü elinde tutan yöneticilerin halk nazarındaki meşruiyetlerinin pekiştirilmesinde de kritik bir rol oynamıştır.

Abbâsîler, İslâm tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilen bir ihtilalle Emevîler’in yaklaşık bir asırlık hakimiyetine son vererek 132/750 yılında iktidara gelmiştir. Sosyal ve siyasî yapıda önemli değişikliklerin gerçekleştiği bu dönemde başta tedvin, tasnif ve çeviri faaliyetleri olmak üzere İslam düşünce ve medeniyetini şekillendiren gelişmeler yaşanmıştır. Bu nedenle Abbâsî Devleti’nin ilk asrı siyaset ve ulemâ arasındaki ilişkilerin seyri yönüyle ayrı bir önem taşımaktadır. Abbasî yönetiminin siyasî ideolojisi karşısında ulemânın iş birliği ve muhalefet yönünde sergilediği yaklaşımlar, idari, hukuki, dinî ve ilmî alanlardaki görevlendirmeler ve ulemâya karşı baskı uygulamaları kapsamında ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Abbâsîler, meşruiyet, ulemâ, din



ABSTRACT

Authors	Name and Surname	Maşide Kamit		
	Student Number	148110023002		
	Department	Islamic History and Arts/ History of Islam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	x	
	Supervisor	Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL		
	Title of the Thesis/Dissertation	The Relationship between Politics and Ulamā in the Abbasid Empire “In the case of the First Century”		

The research analyzes the relationship between politics and the religious scholars (ulamā) during the first century of the Abbasid State (132/750-232/847) in both practical and intellectual spheres, as well as the positive and negative consequences of this relationship for the Abbasid administration and the ulemā.

Throughout the historical process, the relationship between politics and the ulamā in Islamic societies has played a significant role in maintaining social order, ensuring justice, and applying religious principles and values to political decisions. This relationship has been crucial not only in preserving the religious and moral norms of society but also in reinforcing the legitimacy of the rulers who hold political power in the eyes of the public.

The Abbasids came to power in 132/750 by overthrowing the Umayyads in a revolution that was a turning point in Islamic history, ending almost a century of Umayyad rule. Significant changes in the social and political structure occurred during this period, with developments shaping Islamic thought and civilisation, particularly in activities such as codification, classification and translation. Therefore, the first century of the Abbasid state is particularly important in terms of the relationship between politics and the ulemā. The study discusses the ulemā's approach as cooperation and opposition to the political ideology of the Abbasid administration in the context of administrative, legal, religious, and scientific appointments and pressures on the ulemā.

Keywords: Abbasids, legitimacy, ulamā, religion

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası	I
ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
KISALTMALAR	VI
ÖNSÖZ	VII
GİRİŞ	1
1.Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	1
2.Araştırmanın Metodu ve Kaynakları.....	2
3.Siyaset Kavramı	7
4.Ulemâ Kavramı	21

BİRİNCİ BÖLÜM

ABBÂSÎLERİN İLK ASRINDA SİYASÎ-FİKRÎ VE İLMÎ YAPILANMALAR

1.1.Ekolleşme Süreci: Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis	29
1.1.1.Ehl-i Re'y	31
1.1.2. Ehl-i Hadis.....	44
1.2.Hâricîlik	55
1.3. Şîa	65
1.3.1.Keysânîyye	66
1.3.2.Zeydiyye	69
1.3.3.İmâmîyye	76
1.3.4.Gâliyye	89
1.4. Mürcie	103
1.5. Mu'tezile.....	113
1.6. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat	125
1.7. Şuûbiyye	140

İKİNCİ BÖLÜM

ABBÂSÎLERİN İLK ASRINDA SİYASET VE ULEMÂNIN TAVRI

2.1.Abbâsîlerin İktidara Gelişi ve Dayandığı Sosyal Yapı	156
2.2. Abbâsî Yönetiminin İzlediği Siyaset.....	171
2.2.1.Meşruiyet Söylemi ve Çabası	172
2.2.2.Emevî Karşıtı Söylem ve Faaliyetler.....	181
2.2.3.Muhalif Duruşların Tasfiyesi	190
2.2.4.Merkeziyetçi Anlayışın İnşası	199
2.2.5.Dinî ve İlmî Alanı Yönetme Girişimleri	203

2.2.6.Şîi Siyasetteki Hareketlilik	213
2.3.Ulemânın Yönetime Karşı Tavrı.....	236
2.3.1.Ulemânın Tavrını Etkileyen Faktörler.....	237
2.3.1.1. Dinî ve İlmî Sebepler	238
2.3.1.2. Siyasî Sebepler.....	243
2.3.1.3. Sosyo-Kültürel Sebepler	248
2.3.1.4. Ekonomik Sebepler	257
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
ABBÂSÎLERİN İLK ASRINDA SİYASET-ULEMÂ İLİŞKİSİNİN	
YANSIMALARI	
3.1.Fiilî Alandaki Yansımalar	265
3.1.1. Bürokratik Alandaki Görevler ve Görevlendirmeler.....	265
3.1.1.1. Kadılık	266
3.1.1.2.Kâdı'l-Kudâtlık.....	275
3.1.1.3.Vezirlik	292
3.1.1.4.Valilik	295
3.1.1.5. Sâhibü's-Şurta.....	303
3.1.1.6. Ordu Komutanlığı	305
3.1.1.7. Elçilik.....	307
3.1.1.8. Danışmanlık	310
3.1.1.9. Diğer Bürokratik Görevlendirmeler.....	317
3.1.1.10. Tedrisat	322
3.1.2.Ulemâyâ Yönelik Baskı Uygulaması	343
3.1.2.1. Takip ve Sorgulama	345
3.1.2.2. Cezalandırma	350
3.1.2.3. Mihne	360
3.1.2.3.1.Mihne Sürecinde Ulemâ.....	364
3.1.3.İsyanları Destekleme	372
3.2. Fikrî Alandaki Yansımalar	381
3.2.1.Dönemin İlim Meclisleri	381
3.2.2.İlmî Eserlerin Telifi	388
SONUÇ	397
KAYNAKÇA.....	400

KISALTMALAR

bk. :	Bakınız
b.y. :	Baskı yeri yok
c. :	Cilt
çev. :	Çeviren
ÇÜSBE:	Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed:	Editör
Hız. :	Hazreti
İA:	İslâm Ansiklopedisi
İSAM:	İslâm Araştırmaları Merkezi
İSAV:	İslâmi İlimler Araştırma Vakfı
İÜİFD:	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
krş. :	Karşılaştırınız
M.Ü. İFAV:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MEB:	Millî Eğitim Bakanlığı
sy. :	Sayı
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. :	Tahkik eden
ts:	tarihsiz
v.:	Vefat Tarihi
vb. :	Ve Benzeri
y.y.:	yayıncı yok

ÖNSÖZ

Abbâsî Devleti'nin ilk asrı, kendisinden sonraki dönemleri şekillendiren sosyo-kültürel, dinî ve ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü ve aynı zamanda da çeşitli siyasî ve dinî-ideolojik çatışmaların yaşandığı İslâm tarihinin en hareketli dönemlerinden biridir. Abbâsîler'in ilk asrında yaşanan bu gelişmelerin de etkisiyle dinî ve ilmî birikime sahip olup dinin doğru bir şekilde anlaşılması, uygulanması ve yayılması hususunda üstlendiği önemli rol ve misyonuyla ulemânın siyasî gücü elinde tutan halifeler ve onların izledikleri siyaset karşısındaki yaklaşımları ayrı bir merak uyandırmıştır.

Abbâsîler'in ilk asrında siyaset-ulemâ ilişkisinin, bazı âlimlerin muhalif tavırları ya da söz konusu zaman diliminde daha önce bir benzeri olmayan “mihne” gibi istisnâ bir olaya dayanarak tamamıyla çatışma ekseninde ya da tam aksine ulemânın gönüllü bir iş birliği doğrultusunda geliştiği ifade edilmiştir. Genellemeye dayalı bu iki yaklaşım ise dönemin kendi içindeki farklılıklarını yok sayması sebebiyle problem oluşturmakta ve bu dönemde siyaset-ulemâ ilişkisi hususunda tarihî gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Abbâsîler'in izlediği siyaset karşısında yönetim bünyesinde aktif bir resmî görev üstlenen ve ilmî faaliyetleri Abbâsî yönetimi tarafından desteklenen âlimler olduğu gibi aynı zamanda Abbâsî yönetimine karşı muhalif bir tutum takınan veya mesafeli bir tavır sergileyen âlimler de olmuştur. Ulemânın tutumunda tespit edilen bu farklılığın arka planında ise dinî, ilmî, siyasî, ekonomik ve kişisel olmak üzere çok çeşitli sebepler yer almıştır. Siyaset-ulemâ ilişkisi kapsamında bu dönemde siyaset ve ulemâ, birçok boyutta ve birbirleri üzerinde karmaşık fakat karşılıklı çeşitli etkilere sahiptir. Dolayısıyla araştırmamızda, bu bağlamda 132/750-232/847 yılları arasında siyaset-ulemâ ilişkisinin nasıl seyrettiği, bu ilişkiyi karşılıklı olarak etkileyen temel dinamiklerin neler olduğu ve ilişkinin hem ulemâ hem de Abbâsî yönetimi için karşılıklı olarak olumlu ve olumsuz çeşitli tezahürleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırma giriş dışında üç bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmanın konusu, kapsamı, metodu ve kaynakları ile “siyaset” ve “ulemâ” kavramlarının mahiyeti üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, ulemânın eğilimlerinin tespiti hususunda önem arz etmesi sebebiyle Abbâsîler'in ilk asrındaki siyasî-fikrî ve ilmî yapılanmalar

ile görüşleri ele alınmıştır. Bu çerçevede yer verilen çeşitli hareket, ekol ve mezheplerin bazılarının teşekkülü süreç içinde hala devam ederken aynı zamanda kendi aralarında gerçekleşen bir etkileşim ve geçişlilik durumunun da olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu süreçte ulemânın, ileri sürdüğü görüşler, benimsediği yaklaşımlar ve yürüttüğü faaliyetler doğrultusunda bir ekol ya da mezhebe olan nispeti konusunda her zaman kesin ve net sınırların çizilemediği ifade edilmiştir.

İkinci bölümde, yönetim sürecine etkisi sebebiyle Abbâsîler'in iktidara gelişi ve dayandığı sosyal yapı üzerinde durulmuş ve ardından Abbâsîler'in izlediği siyaseti şekillendiren meşruiyet söylemleri, muhaliflerine karşı yaklaşım şekilleri, idarelerinin temelini oluşturan merkeziyetçi yönetim tasavvuru ve yine bu kapsamda dinî ve ilmî alandaki çeşitli karar ve uygulamaları ele alınmıştır. Bu bölümün son kısmında da Abbâsîler'in siyasetini belirleyen bu hususlar karşısında ulemânın nasıl bir tavır sergilediği ve bu tavrın arka planında yer alan dinî, ilmî, sosyo-kültürel ve ekonomik sebepler incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise bir asırlık süreçte siyaset-ulemâ ilişkisinin fiilî ve fikrî alandaki çeşitli yansımalarına yer verilmiştir. Siyaset-ulemâ ilişkisinin fiilî alandaki yansımaları kapsamında ilk olarak ulemânın üstlendiği ilmî, hukukî ve idarî görevler ve yapılan çeşitli görevlendirmeler ile bu vazifeler esnasında ulemânın yönetimle olan ilişkilerinin seyri somut örnekler üzerinden ele alınarak incelenmiştir. Ardından Abbâsî yönetimi tarafından yürütülen, takip, sorgu ve faaliyetlerinin engellenmesinden kırbaçlanma, hapis ve öldürülmeye kadar uzanan çeşitli cezalandırmalar ve mihne kapsamında yürütülen kovuşturma olmak üzere yönetimin baskı uygulamaları ile ulemânın yönetime karşı gerçekleşen bazı isyan hareketlerine olan desteği incelenerek değerlendirilmiştir.

Siyaset-ulemâ ilişkisinin fikrî alandaki yansımaları kapsamında ise dönemin ilim meclisleri üzerinde durularak halifelerin huzurundaki müzakerelerin nasıl gerçekleştiği, müzakere edilen konuların neler olduğu ve süreç içinde gündem oluşturan tartışma konularının değişiminde etkili olan unsurlar tespit edilmiştir. Bu alanda ele alınan bir diğer husus ise çeşitli ilmî eserlerin telif edilmesidir. Bu kapsamda özellikle bizzat halifeler tarafından yazdırılan eserler ve yönetim tarafından herhangi bir talep olmaksızın halife ve devlet ricâline âlimler tarafından sunulan ya da atfedilen

eserler tespit edilmeye ve yazılma ya da yazdırılma gerekçeleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise araştırmanın genel bir değerlendirmesi yapılarak ulaşılan tespitler ifade edilmiştir.

Tez aşamasında, projenin oluşturulması başta olmak üzere düşüncelerimin şekillenmesi ve karşılaştığım problemleri aşmam konusundaki ilgi ve desteğini her zaman hissettiğim saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. M. Bahaüddin Varol'a teşekkürü bir borç bilirim. Tez izleme komitesinde yer alan ve tezin şekillenme sürecine katkı sağlayan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. İ. Hakkı Atçeken, Prof Dr. Bilal Saklan ve Prof Dr. M. Ali Kapar'a, kütüphanesinden istifade ettiğim ve desteğini esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. A. Turan Yüksel'e, çeşitli hususlarda istişare edip görüşlerinden istifade ettiğim saygıdeğer hocam Prof. Dr. Nahide Bozkurt'a şükranlarımı sunarım. Bir süre danışmanlığımı yürüten ve bu süreçte desteğini esirgemeyen saygıdeğer merhum hocam Prof. Dr. Ahmet Önkâl'a Yüce Allah'tan rahmet dilerim. Uzun soluklu ve zorlu bu sürecimde manevî destekleriyle beni yalnız bırakmayan Feyza Demir Çiçek, Dr. Öğr. Üyesi Selma Çakmak, Zeliha Karakaş ve her zaman desteklerini hissettiğim sevgili aileme özellikle teşekkür ederim.

Maşide Kamit

Konya-2024

GİRİŞ

1.Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bir inanç ya da dine sahip bir toplumda yönetici konumunda bulunanlar, siyasî otoritelerinin ve idarelerinin devamlılığını sağlamak için dinin toplum üzerindeki bu etkisini dikkate alarak inanç ya da dine dair müspet yaklaşımlarını bizzat kendi hal ve davranışlarında ve izledikleri siyasetlerinde izhar etme zarureti duymuştur. Abbâsîler de davet sürecinde taraftarlarının sayısını artırmak ve yönetimi ele geçirdikten sonra ise meşruiyet ve istikrarı sağlamak adına hem muhaliflerinin dine karşı menfi tutumlarını öne çıkarmak hem de kendilerinin dinle müspet ilişkilerini vurgulamak için dinî motifler içeren söylemlere başvurmuş ve dinî imajlarını destekleyen faaliyetlere önem vermiştir. Bu kapsamda, bu dönemde belirgin bir sosyal zümre haline gelen, dinî ve ilmî otoritesine bağlı olarak toplum üzerinde önemli bir etkiye sahip olan ulemâ, Abbâsî yönetiminin izleyeceği siyasette dikkate alması gereken önemli unsurlardan biri olurken diğer taraftan süreç içinde bazen izlenen siyaseti etkileyip ona yön veren faktörlerden biri de olabilmiştir. Bu nedenle araştırmamızda Abbâsî Devleti'nde siyaset-ulemâ ilişkisi ve bu ilişkinin hem fiilî hem de fikrî alandaki olumlu ve olumsuz çeşitli yansımaları hem yönetim hem de ulemâ için karşılıklı olarak ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır.

İlişkilerin seyrini değiştiren dinamiklerin tespitinin yapılabilmesi ve konunun mahiyeti gereği bir süreç takibi kapsamında değerlendirilebilmesi için Abbâsî Devleti'nde siyaset-ulemâ ilişkisi ilk Halife Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'ın hilâfetinden Ebû Ca'fer el-Vâsık-Billâh'ın hilâfetinin sonuna kadar olan zaman dilimi kapsamında ele alınmıştır. Halife Mütevekkil-Alellâh'ın yönetimiyle Halife Abdullah el-Me'mûn tarafından başlatılan din politikasının değişmesi sebebiyle 132-232/750-847 yılları ile sınırlandırdığımız Abbâsîler'in ilk dönemi çeşitli ilmî, fikrî ve siyasî yapılanmaların teşekkül ve gelişiminin de yaşanması siyaset-ulemâ ilişkileri açısından özel bir öneme sahiptir.

Abbâsîler'in ilk asrında ulemânın yekpare bir yapı içinde bulunmaması ve eğitim-öğretim kapsamındaki ilmî faaliyetlerin ise henüz medrese gibi takibinin yapılabileceği kurumsal bir yapı kapsamında yürütülmemesi ya da bizzat merkezi

bürokrasinin içinde yetki, faaliyet ve işleyişi belirlenmiş bir ilmiye sınıfından bahsetmenin mümkün olmaması konunun sınırlarını net bir şekilde çizmeyi güçleştirmiştir. Bu durum, siyaset-ulemâ ilişkisinin ulemânın üstlendiği tespit edilebilen çeşitli sosyal, kültürel ve bürokratik rol, görev ve faaliyetler üzerinden ele alınmasını zorunlu kılmıştır.

Abbâsî yönetiminin izlediği siyaset doğrultusunda çoğunlukla dinî ilimlerle meşguliyeti ve uzmanlığıyla temayüz eden ulemânın, üstlendiği rol, görev ve yürüttüğü faaliyetler kapsamında siyaset-ulemâ ilişkisinin yansımaları ele alınırken meşgul olunan dinî ilimlere yönelik bir alt sınıflandırma yapılmak suretiyle ulemâ için bir sınırlandırmaya gidilmemiştir. Çünkü Abbâsîler'in ilk asrında ilimlerin tedvîni devam ederken diğer taraftan başlayan tasnif ve tebvîb faaliyetleriyle zamanla şekillenen alt disiplinlerin henüz teşekkülünün devam ediyor olup ayrımların tam bir netlik kazanmaması ve özellikle de bu dönemde ulemânın ilmî meşguliyet ve birikim açısından çok yönlü bir vasma sahip olup çeşitli alanlarda etkinlik göstermesi sebebiyle konunun bütünlüğü gereği ulemâ ilişkiler yönüyle sadece bir ilim dalı özelinde değerlendirilememiştir. Bu süreçte ulemâ aynı zamanda hem fakih hem muhaddis hem de mütekellim gibi vasıflar taşıyabildiği gibi bunlarla birlikte tarih, nahiv ve edebiyat alanlarında da yetkinliğiyle kendisinden bahsettiren geniş bir çerçeveye sahiptir. Fakat bununla birlikte ulemânın tespit edilen rol, görev ve çeşitli bağlantıları üzerinden siyasetle olan ilişkileri değerlendirilirken ulemânın, birikim ve yetkinliğine bağlı olarak taşıdığı, kurrâ, fakih, muhaddis, mütekellim vb. vasıflarından hangisi ya da hangilerinin daha etkili olduğu ve ön planda yer aldığı ise konu kapsamında ve ele alınan örnekler üzerinden ifade edilmeye çalışılmıştır.

2.Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Abbâsîler'in ilk asrında ulemâ toplumsal ve siyasî alanda oldukça önemli roller üstlenmiştir. Dinin kendine mahsus bilgi sistemi çerçevesinde ve ihtiyaçlar doğrultusunda çözüm üreten, mevcut bilgileri aktarıp yorumlayan ve bu bilgilerin günlük hayattaki tatbikinde de bir örnek kabul edilen ulemâ üstlendiği bu rol ve mesuliyetiyle sadece söz konusu zaman dilimi için değil daha sonraki dönemler açısından da önem taşımaktadır. Siyaset-ulemâ ilişkisini incelediğimiz araştırmamızda bu ilişkinin fiilî ve fikrî alandaki olumlu ve olumsuz çeşitli yansımaları ulemânın

üstlendiği rol, görev ve yürüttüğü çeşitli faaliyetler çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ulemânın Abbâsî yönetimiyle ilişkisi değerlendirilirken kişisel özellikleri, içinde bulunduğu şartlar ve konumlarının farklılığı dikkate alınarak genellemeye dayalı bir yaklaşımdan kaçınmaya özen gösterilmiş ve ilişkilerin seyrini etkileyen dinamikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle ulemânın yönetime karşı yaklaşımındaki etkisi sebebiyle ilmî, fikrî ve siyasî yapılanmalar ile görüşlerine çalışmamızda yer verilmiştir. Abbâsîler'in izlediği siyaset ve bunun ulemânın tavrının şekillenmesindeki etkisi üzerinde durulmuştur. Araştırma konusunun mahiyeti gereği konuların işlenişinde kimi zaman kronolojik kimi zaman ise tematik bir anlatım tercih edilmiştir.

Konunun diğer disiplinlerle ilişkisi sebebiyle İslam Tarihi'nin yanı sıra farklı alanlarda da olmak üzere geniş bir çerçevede literatür taraması ve okumalar yapılmıştır. Araştırmalarımız neticesinde elde ettiğimiz metinler incelenerek konuyla ilgili bilgiler toplanmıştır. Tasnif edilen bu bilgiler tahlil edilerek güvenilirliği ve doğruluğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde ettiğimiz verilerdeki bir olay, durum ya da kişiyle ilgili birbiriyle çelişen tutarsız anlatımlar kimi zaman doğru bilginin tespitini güçleştirmiştir. Bu hususta kaynakların özellikleri ve kronolojik sırası dikkate alınmak suretiyle bilgiler analiz edilerek rivayetler arasında tercihte bulunulmaya çalışılmıştır.

Rivayetleri değerlendirilirken söz konusu kaynakların müelliflerinin mezhebî eğilimleri de göz önünde bulundurulmaya çalışılmış ve müellifin bakış açısını yansıtan rivayetler, diğer kaynaklardaki anlatımlarla teyit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ulemânın kendi arasındaki ilmî rekabet ve sahip oldukları farklı yaklaşımların rivayetlere olan yansımaları da değerlendirmelerde dikkate alınmıştır. Tarihî hadiseler ve ulemâ hakkındaki bilgiler dönemin kendi sosyo-kültürel, siyasî ve ekonomik şartları çerçevesinde ve sebep-sonuç ilişkisi gözetilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır. Tarafsızlık prensibine bağlı kalınmaya özen gösterilmiştir.

Araştırmamızda İslâm tarihi kaynaklarıyla birlikte diğer alanlarla ilgili çeşitli kaynaklardan istifade edilmiştir. Bu çerçevede, genel tarihler, tabakâtlar, edebiyat ve coğrafya kitapları, fıkıh kitapları, itikadî konuları ve mezhepleri ele alan eserler ve siyaset sanatı olmak üzere çeşitli kaynak türlerine müracaat edilmiştir. Araştırmada, siyaset-ulemâ ilişkisinin seyrine dair dönemin koşullarını yansıtmaları sebebiyle

çalışmanın temelini oluşturan fikirlerin tespitinde büyük ölçüde döneme tanıklık eden âlimlerin eserlerinden istifade edilmeye çalışılmıştır. Bu da ele alınan dönemin değerlendirilmesi noktasında önemli bir katkı sağlamıştır. Fakat bazı hususlarda daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak için ikincil kaynaklar ve modern araştırmalardan da istifade edilmiştir. Araştırmamızda kullandığımız kaynakların ve araştırmaların tümü kaynakçada mevcut olması ve sayının fazlalığı sebebiyle burada sadece araştırmada ağırlıklı olarak faydalandığımız eserler özellikle istifade ettiğimiz yönlerine işaret ederek zikredilmiştir. Kronolojik özellikleriyle Abbâsîler'in ilk asrındaki siyasî olayların sistematik olarak takibine imkân sağlayan ve ayrıntılı bilgiler içeren, Halife b. Hayyât (v.240/854),¹ Dîneverî (v.282/895),² Ya'kûbî (v.292/905),³ Taberî (v.310/922),⁴ İbnü'l-Cevzî (v.597/1201),⁵ İbnü'l-Esîr (v.630/1232),⁶ ve İbn Kesîr'in (v.774/1373),⁷ eserleri ile Belâzürî (v.279/892),⁸ İbn Tayfûr (v.280/893),⁹ Mes'ûdî (v.345/956)¹⁰ ve İbn Kuteybe'ye (276/889) nispet edilen “*el-İmâme ve's-Siyâse*”¹¹ ağırlıklı olarak başvurduğumuz kaynaklardır.

Ayrıntılı bilgi sunan genel tarih kitaplarının yanı sıra özellikle ulemâya dair vefat tarihi, geçim kaynağı, üstlenilen görev ve seyahatler gibi konumuz için önem taşıyan özel bilgileri elde ettiğimiz ve aynı zamanda belirli bir meslek, mezhep ya da şehir özelindeki tasnifleriyle taramamızı kolaylaştıran tabakât kitapları çalışmamızın bel kemiğini oluşturmuştur. Bunlar arasında İbn Sa'd (v.230/845),¹² Halife b.

¹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993).

² Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, thk. Abdülmünîm Âmir-Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: y.y., 1959).

³ Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1992).

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967).

⁵ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992).

⁶ İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987).

⁷ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1998).

⁸ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Zirikî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996).

⁹ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî-İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1949).

¹⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, nşr. Şerîf el-Ensârî (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2005).

¹¹ *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001).

Hayyât,¹³ Hâtîb el-Bağdâdî (v.463/1071)¹⁴, İbnü'n-Nedîm (v. 385/995),¹⁵ İbn Hallikân (v.681/1282)¹⁶ ve Zehebî'nin (v.748/1348)¹⁷ eserleri ağırlıklı olarak müracaat edilen kaynaklardır. Ayrıca şiir, öğüt, mektup ve hutbe gibi içerikleriyle Câhız(v.255/869),¹⁸ İbn Abdürabbih (v.328/940)¹⁹ ve İsfahânî (v.356/967),²⁰ edebiyat alanındaki kitaplara da başvurulmuştur.

Siyaset-ulemâ ilişkileri kapsamında özellikle kadılık ve kâdıl'l-kudâtlık görevi üstlenen âlimlerin tespiti ve görev süreçlerine dair gerekli bilgilerin temini hususunda ise Vekî'nin (v.306/918) *Ahbâru'l-Kudât*²¹, ve Kindî'nin (v.350/961) "*Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*"²² isimli eserlerinden istifade edilmiş olup bu eserler bu kurumlar çerçevesinde gelişen ilişkilerin seyrine ışık tutmuştur. Araştırmanın ilk bölümünde ele aldığımız siyasî, fikrî ve ilmî yapılanmaların görüşlerinin tespiti ve çeşitli itikadî konular hususunda ise Eş'arî (v.324/935),²³ Şehristânî (v.548/1153)²⁴ ve Bağdâdî'nin (v.429/1037)²⁵ eserlerine müracaat edilmiştir. Ayrıca Şîî müelliflerden Nevbahtî (v.310/922)²⁶ ve Meclisî'nin (v.1110/1698)²⁷ eserlerinden de faydalanılmıştır.

Çalışma konumuz ile ilgili bazı tezler de hazırlanmıştır. Bunlardan biri, Serkan Yaşar tarafından hazırlanan "Abbâsîlerin İlk Döneminde İktidar İle Ulemâ Arasındaki

¹³ Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1967).

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004).

¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Yûsuf Ali Tavîl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010).

¹⁶ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968).

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981-1988).

¹⁸ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1999).

¹⁹ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kamîha (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983).

²⁰ Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1952).

²¹ Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî', *Ahbâru'l-kudât* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, ts.).

²² Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbü'l-vülât ve kitâbü'l-kudât* (Beyrut: Matbaati'l-Yusûfiyyîn, 1908).

²³ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1990).

²⁴ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl (Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968).

²⁵ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbn Sîna, 1988).

²⁶ Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa* (Beyrût: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012).

²⁷ Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmiatü li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrut: Dâru İhyâ, 1983).

İlişkiler”²⁸ başlıklı bir doktora tezidir. Çalışmada iktidar kavramı ele alınarak Abbâsî halifeleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ehl-i re’y, ehl-i hadis ve Mu’tezile üzerinde durularak bu ekollere mensup âlimlerden belirlenen birkaç isim özelinde bu âlimlerin hayatları hakkında bilgi verilmek suretiyle konu ele alınmıştır. İktidar-ulemâ ilişkisi sadece bu isimler özelinde sınırlandırılarak değerlendirilmiştir. Fakat ulemânın Abbâsî yönetimine karşı yaklaşımını etkileyen dinî, ilmî, siyasî, sosyo-kültürel ve ekonomik sebepler, ulemânın üstlendiği bürokratik görevler ve görevlendirme alanlarının tespiti ve bu kapsamda gelişen ilişkilerin seyri ile siyaset-ulemâ ilişkisinin fikrî alandaki yansımaları ele alınmamıştır.

Bir diğer tez çalışması ise Nagihan Doğan tarafından hazırlanan “İslam Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsî Dönem (750-833)”²⁹ başlıklı doktora tezi olup yakın zamanda çeşitli ilaveler yapılarak “Dinin İktidarı İktidarın Dini” başlığıyla yayınlanmıştır.³⁰ Tez üç bölümden oluşmakta olup Abbâsîler’in meşruiyet söylemi, şîî politikası ve hilâfet kurumu bağlamında halifenin dinî konumu ele alınarak tartışılmıştır. Son bölümde ise bir alt başlık olarak ele alınan iktidar ve ulemâ arasındaki ilişkiler dinî otoritenin sınırları üzerinde durularak tartışılmıştır. Araştırmacının bu bölümdeki değerlendirmelerinden istifade edilmiştir.

Tezimizde konuyla ilgili çeşitli araştırma ve incelemelerinden de istifade edilmiştir. Bunlar arasında özellikle Abbâsîler dönemindeki sosyo-kültürel hayat, ilmî yapılanma ve faaliyetler ile ulemânın maruz kaldığı mihne hadisesi konularında, Philip K. Hitti,³¹ Dimitri Gutas,³² Andre Miquel,³³ Câbiri,³⁴ Patton,³⁵ M., John A Nawas,³⁶

²⁸ Serkan Yaşar, *Abbâsîlerin İlk Döneminde İktidar İle Ulemâ Arasındaki İlişkiler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

²⁹ Nagihan Doğan, *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsî Dönemi (750-833)*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

³⁰ Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

³¹ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011).

³² Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003).

³³ Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan- Hasan Menteş (Ankara: Birleşik Yayınları, 1991).

³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001).

³⁵ Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imam Including an Account of the Mohammeda Inquisition Called the Mihna 218-234 A.H.* (Leiden: Brill, 1897).

³⁶ John A. Nawas, “The Mihna of 218 A.H/833 A.D. Revisited: An Empirical Study”, *Journal of the American Oriental Society*, 116/4, (1996).

Zâhiye Kaddûra,³⁷ Melhem Chokr,³⁸ Sönmez Kutlu,³⁹ Nahide Bozkurt,⁴⁰ Hayrettin Yücesoy⁴¹ ve Mustafa Demirci'nin⁴² çalışmalarından istifade edilmiştir. Ulemânın geçim kaynaklarına dair bilgiler yönüyle Hayyim J. Cohen,⁴³ dönemin siyasi hadiselerine dair değerlendirmeler konusunda Abdülazîz ed-Dûrî,⁴⁴ Ahmed Emîn⁴⁵ ve Patricia Crone,⁴⁶ Alioğulları ile ilişkiler ve bu dönemdeki Şîi isyanlar hakkında M. Bahaüddin Varol⁴⁷ ve Cem Zorlu⁴⁸ eserlerindeki bakış açısı ve değerlendirmelerinden istifade ettiğimiz araştırmacılarıdır. Bu araştırmaların yanı sıra konuyla ilgili çeşitli ansiklopedi maddelerinden de faydalanılmıştır.

3.Siyaset Kavramı

İnsanın fitratı gereği sosyal bir varlık olması, toplum hayatını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu birlikte yaşamanın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan ve sosyal bir olgu olan siyaset, geçmişten günümüze kadar insanoğlunun en temel faaliyet alanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kökleri insanlık tarihine kadar uzanan bir kavram olan siyaset, her dönem içinde bulunulan şartların etkisiyle çeşitli anlamlar kazanmış ve muhtelif tanımlamalar ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle araştırmamızın ana temasını oluşturan “siyaset” kavramının, bugün neyi ifade ettiği, İslâm siyaset düşüncesi ekseninde nasıl değerlendirildiği ve araştırma kapsamında kullanıldığı mahiyetin izahının yapılması ve sınırlarının çizilmesi gerekmektedir.

³⁷ Zâhiye Kaddûra, *eş-Şuûbiyye ve eseruhâ el-ictimâ'iyye ve 's-siyâsiyye fî'l-hayâtî'l-İslâmiyye fî asri'l-Abbâsî'l-evvel* (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1988).

³⁸ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002).

³⁹ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002).

⁴⁰ Nahide Bozkurt, “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler I*, ed. Nahide Bozkurt-Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018).

⁴¹ Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

⁴² Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).

⁴³ Hayyim J. Cohen, “The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in The Classical Period Of Islam (Until the Middle of the 11th Century)”, *Journal of Economic and Social History of the Orient* 13/1 (1970).

⁴⁴ Abdülazîz ed-Dûrî, *el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel* (Beyrût: Dâru't-Tâlî'a, 1997).

⁴⁵ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.)

⁴⁶ Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, çev. Hakan Köni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007).

⁴⁷ Mehmet Bahaüddin Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004),

⁴⁸ Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

Günümüzde politika kelimesi, siyaset ile aynı anlamda kullanılmakta olup politikaya/siyasete dair açıklamalar birbirine zıt iki farklı görüş etrafında toplanmıştır. Bu çerçevede siyaset, hem bir çatışma ve iktidar kavgası hem de bir ölçüde toplumun tüm bireylerinin menfaatine olabilecek bir düzen oluşturma aracı olarak tanımlanmıştır. İlk yaklaşıma göre insanlar yaratılışları, sosyal ve ekonomik durumları yönüyle farklı menfaatlere sahiptir. Bireyler arasındaki menfaat, düşünce ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma, siyasetin temelini oluşturmakta olup, çatışmanın temel konusu toplumdaki değerlerin paylaşılması, hedefi ise iktidarın ele geçirilmesi ve onun sağladığı menfaatlerin paylaşılmasıdır. Nitekim Amerikalı siyasal bilimci Harold Lasswell politikayı “Kimin, neyi, ne zaman, nasıl elde ettiğini” belirleyen bir faaliyet olarak tanımlamıştır. Diğer anlayışa göre ise siyaset sadece bir çatışma değil aynı zamanda bir uzlaşma yani belirli bir toplumda çatışma halinde olan menfaatlerin uzlaştırılması için yürütülen bir faaliyet olarak değerlendirilmiştir. İdealist bir anlayışa sahip olan bir diğer yaklaşıma göre de siyaset, her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamalı ve şahsî menfaatlere karşı çıkararak genel faydayı ve insanlar adına ortak olan iyiliği gerçekleştirmelidir. Başka bir ifadeyle siyaset, herkesin menfaatine olan bir toplum düzeni kurma çabası olarak da tanımlanabilir.⁴⁹

Bu iki yaklaşım, siyasetin birbirine tamamen zıt iki yönünü ortaya koymaktadır. Sosyal hadiselerin çoğunlukla karmaşık ve çok yönlü bir yapıya sahip olması, net, basit ve tek bir nedene bağlı bir izahı mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle siyaset hakkında, ortaya çıkışı ve hedefi yönüyle farklı noktalardan hareket edenler, birbirine tamamen zıt olan bu iki sonuca ulaşabilmektedir. Fakat tek bir yön dikkate alınarak yapılan bir değerlendirmeden, hem gerçeği tam olarak yansıtmayan bir genelleme hatasına düşme hem de birçok yönü dışarıda bırakıp siyaseti dar bir kalıba sığdırma gibi ortaya çıkacak problemler nedeniyle sağlıklı bir netice elde etmek mümkün değildir.

Bugün olduğu gibi tarihî süreçte de siyaset, önem atfedilen ve üzerinde durulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Âlimler, siyasetin anlamı, özü ve amacına dair açıklamalarda bulunmuş, en iyi yönetimin nasıl gerçekleşebileceği sorusuna

⁴⁹ Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: BB101 Yayınları, 2016), 23-28; Erol Turan, *Siyaset Bilimine Giriş*, (Konya: Palet Yayınları, 2014), 12-17.

cevap aramış ve çeşitli unsurları dikkate alarak belirli tasnifler gerçekleştirmiştir. Bu nedenle kavramın kelime olarak kendisine yüklenen anlamdan başlayıp zamanla kazandığı manalara kadar uzanan bir yolu takip etmek, İslâm düşüncesinde siyasetin neyi ifade ettiği ve süreç içerisinde nasıl şekillendiğini görmemize yardımcı olacaktır.

Siyaset, Arapça kökenli bir kelime olup “سوس” kökünden türemiştir. “ساس” fiilinin mastar ismi olup “سياسة” şeklinde kullanılmıştır. Sözlüklerde, iyi ve düzgün olması için bir nesneyi ihtimamla gözetip korumak şeklinde tanımlanmış ve bu temel anlamıyla bağlantılı olarak kelimenin “atı terbiye etmek, hayvanlarla ilgilenip onları evcilleştirmek”, terim olarak ise “insanları idare etmek, idare sanatı, toplumu yönetmek ve onlara başkanlık yapmak” gibi manaları yer almıştır.⁵⁰ Kur’ân’da, siyaset kelimesi ve türevleri bulunmamaktadır. Hadislerde ise atı terbiye etme ve halkın işlerinin yönetilmesi anlamında olmak üzere iki şekilde kullanılmıştır.⁵¹ Sözlüklerde yer verilen “سَوَّسَ الرَّجُلُ أُمُورَ النَّاسِ”⁵² yani “kişi, insanların yöneticisi oldu/insanların işlerini yönetti” ve “سَوَّسَهُ الْقَوْمُ” yani “toplum onu yönetici yaptı” kullanımları siyaset hakkında, yönetici konumundaki kişinin insanların idare edilmesine dair işlerin mesuliyetini üstlendiğini ifade etmektedir.⁵³ İbn Haldûn (v.808/1406) bu mesuliyet ve yükümlülüğün amacını, “Siyaset ve mülk, halk için (ilahî) bir kefalettir, Allah’ın kullardaki hilâfetidir. Bu kefâlet ve hilâfetin maksadı ise insanlar arasında ilahî ahkâmın icra ve tatbik edilmesidir.” şeklinde ifade etmiştir.⁵⁴

İslâm’da, yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiler ve yönetim hususunda

⁵⁰ Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arâb*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1984), 6/107-108; Mütercim Âsım Efendi, *el-Kâmûsu’l-muhîr tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 3/2637; Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Abdul-Mun’im Halîl İbrahim-Kerîm Seyyid Muhammed Mahmud (Beyrût: y.y., 2007), 16/80.

⁵¹ Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/296. Halkın işlerinin yönetilmesi anlamı için bk.

“كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ” *İsrail oğulları Nebîler tarafından siyaset (idare) edilirdi. Bir Nebî öldüğünde onu bir diğeri takip ederdi. Benden sonra artık Nebî yoktur. Ancak halifeler olacaktır.* Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, (b.y., Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “Enbiya”, 49; Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), “el-İmâre”, 44.

⁵² Ferrâ, buradaki meçhul siga kullanımının hatalı olduğunu söylemiştir. Fakat bu kullanım yaygınlaşmıştır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arâb*, 6/108.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arâb*, 6/108; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 16/157; Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât il-fünûn*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: y.y., 1996), 1/993.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 1/356

herhangi bir şekil ve modelden ziyade adalet, ehliyet/liyakat, şûra, sorumluluk, özgürlük ve itaat gibi bazı temel ilkeler üzerinde durularak genel bir çerçeve çizilmiştir.⁵⁵ Kur’ân’da, “Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...”,⁵⁶ “Sen onlara sırf Allah’ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.”,⁵⁷ “...işleri de aralarında şûra/danışma ile yürür.” ve “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasûl’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre⁵⁸ de. Eğer herhangi bir şey hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlü’ne arz edin. Bu, hayırlıdır ve sonuç itibariyle de daha güzeldir.”⁵⁹ şeklinde olmak üzere yönetim tasavvuruna yön veren bu ilkelere işaret edilmiştir. Hz. Peygamber’in uygulamalarında da bu temel ilkeleri görmek mümkündür. Hz. Peygamber dinî hüküm bulunmayan konularda ashâbıyla istişare etmiş, atadığı valilere Allah’tan sakınıp emirlere uymalarını, herkese âdil davranmalarını, zulmetmemelerini ve emaneti ehil olana vermelerini tavsiye etmiştir. Nasslarda işaret edilen bu ilkeler bir üst norm niteliğinde olup pratikte nasıl bir sistem vasıtasıyla uygulanacağı ise Müslümanların kararına bırakılmıştır.

İslâm tarihi kaynaklarında, araştırmanın kapsadığı dönem ve öncesinde siyaset kavramının kullanımlarını içeren rivayetler, bize siyasete yüklenen değer ve bakış açısındaki değişimi periyodik olarak görme imkânı tanımaktadır. Örneğin Belâzürî’nin aktardığı bir rivayete göre Hz. Ömer, Ammâr b. Yâsir’i Kûfe’ye vali olarak görevlendirmiştir. Göreve başladıktan bir yıl dokuz ay sonra Ammâr, zayıf olması ve siyasetten anlamadığı⁶⁰ gerekçesiyle halk tarafından şikâyet edilmiş ve hakkındaki bu

⁵⁵ Bu ilkelere işaret eden bazı ayetler için bk. Nisâ 4/58, 135, Mâide 5/8, Sâd 38/26 Âl-i İmrân 3/159; Şûrâ 42/38, Ahzâb 33/72, Bakara 2/256, Kehf 18/29.

⁵⁶ Nisâ 4/58.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/159.

⁵⁸ “Emir sahipleri” anlamına gelen “ulu’l-emr”, başta halife/imam olmak üzere üst düzey yöneticileri ve toplum nazarında sorumluluk ve otorite sahibi olanları da içine alan kapsamlı bir kavramdır. Talip Türkan, “Ülü’l-emr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/295. Ayrıca ulu’l-emr’in kapsamına dair değerlendirmeler için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-Hicr, 2001), 7/170-173, 176-182.

⁵⁹ Nisâ 4/59.

⁶⁰ İfade, “قالوا ضعيف لا علم له بالسياسة” şeklinde geçmektedir.

şikâyet, onun azline neden olmuştur.⁶¹ Rivayet, Râşid Halifeler döneminde hem halifelerin hem de halkın idarî kadrolarda yer alan kişilerin siyasî yeteneğine verdiği önemi göstermesi yönüyle önem arz etmektedir.

Fetihlerle toprakların genişlemesi ve yabancı kültürlerle etkileşimin arttığı Emevîler dönemine gelindiğinde, yaşanan bu değişim ve gelişmelerin siyaset tasavvuruna olan yansımalarını ve iyi bir yönetim algısını nasıl şekillendiğini Halife Abdülmelik b. Mervân ve oğlu Velîd arasında geçen bir diyalogda görmek mümkündür. Velîd'in "Siyaset nedir?" sorusuna muhtemelen kendi yönetim tecrübelerinden hareketle "Siyaset, içten bir sevgiyle havâssın saygısını elde etmek, merhametle avâmın kalplerinde itaati sağlamak, esnaf ve meslek erbabının hatalarına ise müsamaha göstermektir."⁶² şeklinde cevap veren Halife aynı zamanda veliahttı olan Velîd'e ilerideki yönetimi için bir yol haritası çizmiş ve iyi bir siyaset için toplumu oluşturan sınıfların konum ve özelliklerini dikkate almanın önemine vurgu yapmıştır.

Abbâsîler dönemine gelindiğinde ise henüz kuruluş aşamasında Kûfe'de ilk Halife Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'ın yönetim salâhiyetine vurguda bulunduğu konuşması siyaset anlayışına dair bazı ip uçları taşımaktadır. Seffâh konuşmasında kendilerinin "riyaset, siyaset ve hilâfete" daha layık olup onu hak ettiklerini çeşitli ayetlerle ilişkilendirmek suretiyle özellikle vurgulamıştır. Devletin kurulma aşamasında olması sebebiyle meşruiyetini ayetlerle desteklemeye çalışıp özellikle otoritesini hissettirmek istediği bu hitabında riyaset, siyaset ve hilâfete dair kendileri hakkında aksini iddia edenleri de dalâlete düşen Sebeiyye'ye mensubiyet ile itham etmiştir.⁶³ Emevîler'in saltanat yöntemini getirmesiyle birlikte devlet yönetimine geçenler, halife olarak değil, meşrû olmayan bir şekilde ve zorla idarenin ele geçirilmesi nedeniyle dünyevî bir lider imasının yüklendiği melik ya da sultan olarak değerlendirilmiştir. Bu algı perspektifinde Seffâh'ın kendisine biatin akabinde halka yaptığı konuşmasında Hz.

⁶¹ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 393

⁶² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Kitâbü Uyûnü'l-ahbâr* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1996), 1/10.

⁶³ Ebu'l-Abbâs es-Seffâh tarafından bu iddia, "Dalâlette olan Sebeiyye, riyaset, siyaset ve hilâfete bizim dışımızdakilerin daha layık olduğunu iddia etti." şeklinde ifade edilmiştir. Taberî, *Târîh*, 7/425. İbnü'l-Esîr'de, "Sebeiyye" kelimesi "Şâmiyye" olarak geçmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/66.

Peygamber ile akrabalığına vurgu yapması ve sonrasında dünyevî ve hem dünyevî hem de dinî mahiyet taşıyan riyaset, siyaset ve hilâfet kavramlarını özellikle peş peşe sıralaması, her anlamda siyaset etmeye layık olduklarını vurgulama amacına matuf olarak değerlendirilebilir. Abbâsî devletinin sosyo-kültürel ve ilmî açıdan önemli düzeye ulaştığı bir dönemde yönetimde olan Halife Abdullah el-Me'mûn ise halkı için mahir bir siyaset icra etmenin yolunun, kişinin önce kendisini yönetmesinden geçtiğini söylemiştir.⁶⁴ Me'mûn'un bu ifadesi, tecrübe edilen süreç ve gelinen nokta itibarıyla iyi bir siyasetin yürütülebilmesinde artık yöneticinin taşıdığı kişisel vasıf ve yeteneğe verilen önemin daha fazla ön plana çıktığını göstermektedir.

Halifeler ve çevrelerindeki devlet erkanının icraat ve yaklaşımları İslâm siyaset düşüncesinin şekillenmesi ve bu sahada eserlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İslâm siyaset düşüncesinin tarihî seyirde birçok tesirin etkisinde bir gelişim süreci geçirmesi de zengin bir literatürün oluşmasına katkı sağlamıştır. Nitekim gelişim süreçleri, yazılma amaçları, muhatapları ve kullandıkları metot yönüyle farklılıklara sahip olmakla birlikte bugün felsefe, ahlak, fıkıh ve kelam gibi disiplinler altında tasnif edilen eserlerde, bu disiplinlerin kendine mahsus problemleriyle ilişkisi ölçüsünde siyaset kavramına ve bu kavramla ilişkili ilkelere yer verildiği görülmektedir. Bu literatür kapsamında İslâm felsefesinde ortaya çıkıp genellikle aklı esas alan bir mutluluk hedefini ortaya koyan tasavvuru yansıtan felsefî siyasetnâmeler; Fars ve Hint gibi kültürlerden de izler taşıyan, dinî ve ahlâkî tasavvurun şekillendirdiği siyasî bir düzen isteğinin yansıdığı nasihatnâmeler/siyasetnâmeler; kelâm/akâid alanında hilâfet-imâmet meselesi etrafında çeşitli ekol ve mezhep mensuplarının kendi mezhebî görüşlerini temellendirme ve meşruiyet sağlama adına kaleme aldığı eserler ve fıkıh alanında ise şer'î hukuk kapsamında âdil bir yönetimin nasıl olması gerektiği sorusu etrafında şekillenen, kamu hukuku ile siyasetin kesiştiği konular hakkında ve çoğunlukla yönetimin hukukî işleyişi temelinde kaleme alınan siyaset-i şer'iyye ve ahkâmü's-sultâniye şeklinde adlandırılan eserler mevcuttur. Nitekim siyaset, ilişkili olduğu çeşitli kavramlarla birlikte âlimler tarafından açıklanmaya çalışılmış ve çeşitli tasnifler altında değerlendirilmiştir. Bu izah ve tasniflee âlimlerin, devlet, yönetim ve

⁶⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer*, thk. Muhayyî Hilâl es-Serhân (Beyrût: Dâru'n-Nahzatü'l-Arabiyye, 1981), 136.

iktidara dair geçmiş birikimleri ve düşünceleri etkili olmuştur. Siyaset bahsine değinen ve aşağıda görüşlerine yer verdiğimiz ulemânın çalışmalarına baktığımızda, çoğunlukla konuyu teorik bir zeminde izah etme ve siyaset düşüncesine müspet bir yön verme çabası açıkça görülmektedir.

Felsefî zeminde bu konuyu ele alan Farabî (v.339/950), toplumsal-siyasal bir varlık olarak tanımladığı insanın esas gayesine ulaşabilmesinde siyasetin rolünün ne olduğu üzerinde durmuştur. Ona göre birey sahip olduğu yetersizlikleri ve farklı yatkınlıkları nedeniyle diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Çünkü insanın yaratılışının gayesi olan yetkinlikler, yalnız toplumsal-siyâsal bir düzende kazanılabilecek niteliktedir. Ayrıca insanın varlık amacı olan mutluluk hedefine ulaşmanın aracı da olan toplum her koşulda insan hayatı için vazgeçilmezdir. Bu nedenle nasıl ki toplumun bir parçası olarak ahlâk, bireyin davranışlarını şekillendiriyor ise siyaset de aynı işi toplum düzeyinde gerçekleştirmeyi hedefler ve bunu uygulamanın yollarını araştırır. Bu da siyaset ilminin en temel meselesinin insanın mutluluğu olduğunu göstermektedir.⁶⁵

İmâmet/hilafet müessesinin temel görevinin “*dini koruma ve dünyayı siyaset etme/yönetme*” olduğunu ifade eden Mâverdî (v.450/1058)⁶⁶ ise siyaseti melikin sanatı olarak görmüş ve melikin siyaset hususunda mahir olmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir.⁶⁷ Aksi halde siyaseti bilmeyen ve kötü uygulamalarda bulunan yönetici ya da liderlerin bu ahvalinin onlara musibetten başka bir şey getirmeyeceğini söylemiştir.⁶⁸ Nitekim bir hükümdar ülkesini ancak mal, adalet ve hüsn-i siyasetle bayındır hale getirebilir.⁶⁹ Mâverdî, *Teshîlü'n-Nazar ve Ta'cîlü'z-Zafer* isimli eserinde emir salâhiyetine sahip ve yönetici konumunda bulunanların, güzel ahlâkî vasıflar elde edip fazilet sahibi olmak için önce kendileri üzerinde siyaset icra etmelerinin elzem

⁶⁵ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 79-80; Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 111-114, 131-135.

⁶⁶ Söz konusu ifade metinde “حراسة الدين وسياسة الدنيا” şeklinde yer almaktadır. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 15.

⁶⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk (Siyaset Sanatı)* çev. Mustafa Sarıbiyık (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2000), 285.

⁶⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Yönetim Esasları*, çev. Mehmet Ali Kara (İstanbul: İlke Yayınları, 2013), 100-101.

⁶⁹ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 1/9.

olduğunu, ancak bir sonraki adımın tebaanın yönetilmesi olabileceğini ifade etmiştir.⁷⁰

Siyaseti konumlandırırken insanların hedefine ulaşma çabası ve bu çabanın şekillendirdiği dünya düzeni arasındaki ilişkiden hareket eden Gazzâlî (v.505/1111), din nizamının dünya nizamına ve bunun da insanın faaliyetlerine bağlı olduğuna dikkat çekmiştir. Düzenin sağlanması ve devamında siyasete biçtiği rolü ise insanların sanat ve meslekleri hakkında yaptığı tasnifte görmek mümkündür. İnsanların maişetlerinin sağlanmasında yardımlaşmaları ve bir arada yaşamalarının temin eden siyasete asıl meslekleri sıraladığı ilk grupta yer vermiştir. Mesleklerin en şereflişinin ise ilk gruptakiler olduğunu, onların en şereflişinin de siyaset olduğunu belirtmiş ve bu nedenle siyaset sanatının, diğer mesleklerin ihtiyaç hissetmediği bir kemâle gereksinim duyduğunu ifade etmiştir. Çünkü siyaset sahibi, bu sahip olduğu vasıfla diğer meslek sahiplerini de istihdam eden bir üst konumda yer almaktadır. Gazzâlî, kendisini gerçekleştiren zümre ve tesir alanını da dikkate alarak siyaseti, dört mertebede değerlendirmiştir. İlk mertebede ve en üst seviyede peygamberlerin siyaseti yer almakta olup onlar, havâs ve avâm olmak üzere tüm insanların zâhir ve bâtınlarına tesir ederek onları yönetirler. İkincinde, halifelerin, meliklerin ve sultanların siyaseti bulunmakta olup onlar, tüm insanların bâtınlarına değil, sadece zâhirlerine tesir edip onları yönetirler. Üçüncüde, Allah Teâlâ'yı ve onun dinini bilen, peygamberlerin vârisi olan âlimlerin siyaseti yer almıştır. Âlimler, yalnız havâsa hitap edip, onların da sadece bâtınlarına tesir ederler. Çünkü avâmın anlayışı âlimlerden istifade sağlayacak kadar yüksek değildir. Ayrıca âlimler, insanların zâhirlerine yönelik engel olma ve yasaklama gibi bağlayıcı bir güce de sahip değildir. Son mertebedeki vâizler de yalnız avâmın bâtınları üzerinde tesir sağlarlar.⁷¹ Bu tasnife göre siyaset edenin gücü ve amacı, icra edilen siyaseti şekillendirirken aynı zamanda hem etkili olacağı toplum sınıfı hem de toplumun hangi yönü üzerinde bu tesirin ortaya çıkacağı hususunda belirleyici olmaktadır.

Geçmiş millet ve kralların tarihini inceleyen Endülüslü fakih Muhammed et-Turtûşî (v.520/1126), onların, devletlerinin muhafazası ve devamını temelde Allah'tan

⁷⁰ Mâverdî, *Teshîlû'n-nazar*, 46-47.

⁷¹ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1/20-21.

gelen bir vahye ya da herhangi bir peygambere dayanmaksızın yaşamlarını tanzim için kendi akıllarıyla ortaya attıkları çeşitli kuralları içiren hükümler ile bu hükümleri hâkim kılıp uygulamak ve korumak için izledikleri bir usûle yani siyasete borçlu olduklarını tespit etmiştir. Nitekim bu krallar, sahîh olmayan ve Allah'ın koyduğu kurallardan uzak kötü bir usûl izleyerek insanların kalplerini kazanıp savaşların idaresi, yolların güvenliği, namus, şeref ve malların muhafazası gibi konularda muvaffak olmuş ve bu şekilde başarılı bir siyaset sergilemiştir. Fakat onların bu başarısını tuvaleti güzelce süslemeye ya da ölünün üzerine görkemli bir saray inşa etmeye benzeten Turtûşî, sağlanan düzenin dayandığı temel ve kaynağın önemine dikkat çekmiştir. Turtûşî'ye göre devletin istikrarı adaletin sağlanmasına bağlı olup adalet ise kaynağı açısından nebevî ve ıstılâhî olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Nebevî adalet, rasûllerin vahiyle bildirdikleri kapsamında olup hâkimiyeti ele geçiren bir yönetici ancak insanlara nasihat eden, ilâhî hükümleri uygulayıp Allah'ın sınırlarını koruyan âlim ve fakihleri yanında bulundurmak suretiyle böyle bir düzeni gerçekleştirebilir. Diğerisi ise temeli hoşnutsuzluk ve zulme dayansa da insanların tecrübeleri ve akıllarına dayanarak oluşturdukları kurallar kapsamında sağlanan adalet ki İran kisralarının yürüttükleri siyasette bunu görmek mümkündür. Bununla birlikte Turtûşî, otoritenin devamlılığı hususunda düzen ve istikrarın muhafazasının önemini şu şekilde ifade etmiştir: *“İstılâhî siyasetin şartlarını koruyan kâfir bir hükümdar; kendince âdil ama nebevî siyasetten doğan bir adâleti uygulamaktan âciz olan mü'min bir hükümdardan daha güçlü ve daha kalıcıdır. Bir düzen, sıkıntılı ve cefa dolu olsa da adaletin ihmal edildiği ortamdan daha hayırlıdır. Çünkü sultanın gücünü, işlerin tertibi ve düzeni kadar hiçbir şey sağlamlaştıramaz.”*⁷²

Siyasetin şeriattaki yeri bağlamından hareket ederek diğer yaklaşımlardan farklı olarak adalet ve zulüm kavramlarıyla siyaseti ilişkilendiren İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350), şeriatın haram kabul ettiği zâlim siyaset ve hak olanı zâlimden çekip alan âdil siyaset şeklinde ikili bir tasnif yapmıştır. Âdil siyasetin şeriatın bir parçası olduğunu ifade eden İbn Kayyim, âdil siyasetin bilgisinin şeriat bilgisi içinde olduğunu ve böyle bir siyaset hakkındaki bilgisizliğin ise şeriat hakkındaki bilgisizlik

⁷² Ebû Bekr Muhammed b. Velîd et-Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk* (Kâhire: el-Matbaâtü'l-Ezheriyye, 1319), 3, 45-47; *Sirâcü'l-Mülûk: Siyaset Ahlâkî ve İlkelere Dair*, çev. Said Aykut (İstanbul: 2011), 54-55, 305-308, 315-318.

kapsamında değerlendirilebileceğini belirtmiştir.⁷³

Siyaset ve düzenin gerekliliğini insandan yola çıkarak ortaya koyan İbn Haldûn (v.808/1406), insan tabiatındaki hayvânî gazabın bir sonucu olarak ortaya çıkan menfî durumların, insanların birbirlerine hükmedip zulmetmesi şeklinde kendini gösterdiğini söylemiştir. Ona göre hâkimiyeti ele geçiren bir kişi, çoğunlukla haktan ayrılmak, halka zulmetmek, halkı kendi isteği istikametinde ve takatlerinin üstünde işlere yönlendirmek suretiyle onları güç durumunda bırakmak gibi davranışlara meyillidir. Bu şartlar da hükümdara itaati güçleştirip kargaşaya yol açar ve itaatsizliklere neden olur. Bu nedenle düzenin sağlanması için geçmiş milletlerde olduğu gibi herkes tarafından kabul edilip uygulanacak olan siyasî, kazaî ve teşri kılınmış kanunlara başvurmak ve bir siyaset izlemek bir zorunluluktur.⁷⁴

Turtûşî'nin düşüncesine benzer bir yaklaşım gösteren İbn Haldûn, devletin varlığı ve üstünlüğünün muhafazası adına ihtiyaç duyulan kanunlar şayet Allah tarafından tanzim edilmiş ise bunu “dinî siyaset”, akıllı kişiler ve basiret sahibi devlet adamları tarafından teşri kılınmış ise de “aklî siyaset” olarak adlandırmıştır. Dinî siyaset, dünya hayatının gelip geçici olması nedeniyle sadece dünya için değil aynı zamanda ahiret hayatı için de insanın mutluluğunu hedeflemiştir. Şer’î ahkâm, insanların ebedî saadete ulaşması için ibadet ve muâmelâta dair sınırlar çizerken diğer taraftan din toplum için zarurî olan devlet (mülk) ve iktidara dair siyasî konularda da hükümler koymuş ve böylece siyaset de bu sınırlar içinde değerlendirilerek dinî esaslara göre düzenlenmiştir. Aklî siyaset ise iki çeşit olup ilkinde genel olarak halkın menfaat ve maslahatı, hususi olarak da mülkün istikamet üzere olması için sultanın maslahatı dikkate alınır. İranlıların da izlediği bu siyaset hikmet esasına dayalıdır. Fakat daha sonra şer’î hükümlerin genel ve özel maslahatlar yönüyle devlet ve mülke dair kaideleri kendisinde toplamasıyla bu tür siyaset gerekliliğini kaybetmiş ve Allah (c.c) Müslümanları bu tür siyasetten müstağni kılmıştır. Aklî siyasetin ikincisinde ise sultanın maslahat ve menfaati, güç kullanma ve galebe yoluyla mülkün sağlamlaştırılması gibi unsurlar göz önünde bulundurularak ilkinin aksine halkın maslahatları, sultanın hususi menfaatine tâbi kılınmıştır. Kâfir ya da Müslüman bütün

⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye* (Mısır: y.y., 1317), 5-6.

⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/420-421.

hükümdarların, halkı yönetirken dayandıkları siyaset genellikle budur. Fakat bununla birlikte Müslüman olan yöneticiler diğerlerinden farklı olarak güçleri nispetinde İslâm şeriatına uygun olarak hareket etmeye çalışır. Pratikte hâkim olan bu siyasetin kuralları, şer'î hükümler, çeşitli ahlâkî hususlar, toplumda tabîi olarak bulunan kurallar ve uyulması zorunlu olan toplum şevket ve asabiyetine dair bazı kaidelerden oluşmaktadır. Nitekim bu siyaset türünde öncelikle şeriata uyma esas olup ardından ahlakî düsturları itibariyle hükemâyâ ve örnek gidişatları yönüyle de önceki hükümdarlara tâbi olunur.⁷⁵

Siyaseti, yöneticinin reâyâyı yönetmesi yani onlara emir ve nehiyde bulunması, âdâb, maslahat ve ahvâlî düzeninin gözetilmesi için kanunlar belirlemesi şeklinde tanımlayan Tehânevî (v.1158/1745), siyasetin gayesini hem dünya hem de ahiret hayatı için kurtarıcı olan yola yönlendirmek suretiyle halkı daha iyi bir konuma getirmek şeklinde açıklamıştır. Siyaseti sınıflara ayırırken ise gerçekleştiren zümre ve konumu merkeze alan bir yaklaşımla peygamberler, sultanlar ve ulemânın siyaset etmesi şeklinde Gazzâlî'ye benzer bir tasnif yapmıştır. Tehânevî, dünya ve ahiret için halkın tümünü kurtarıcı bir yola yönelterek hem zâhirî hem de bâtinî yönleriyle tüm halkın ıslahını sağlayan peygamberlerin yönetimini “Mutlak Siyaset”, sultan ve emirlerin idaresini ise tüm halkı kapsamakla birlikte sadece dünya hayatı için kurtarıcı bir yola sevk etmesi ve insanların ilişkileri ve maişetlerinin düzenini sağlamak gibi zâhirî yönleri üzerinde etkili olması sebebiyle “Siyaset-i Medeniyye” şeklinde isimlendirmiştir. Üçüncü sıradaki ulemâyı da peygamberlerin gerçek vârisleri olarak tanımlamakta ve onların, sadece toplumun havâsı üzerinde ve havâsın da sadece bâtinîleri üzerinde olmak üzere sınırlı bir alanda siyaset gerçekleştirdiğini söylemiştir. Halkın avam kesiminin ıslahının zahirî işlerle ilgili olması ve bu işlerde de güç ve otoriteye ihtiyaç duyulması sebebiyle ulemânın ilgi alanında yer almadığını, aynı şekilde baskı ve otoriteyle ilişkisi nedeniyle havâsın zâhirî işlerinin de ulemanın ilgi alanına girmediğini belirtmiştir. Sınırlarını çizdiği bu idareyi ise “Siyaset-i Nefsiyye” ismiyle tanımlamıştır.⁷⁶

⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/420-421, 571-572.

⁷⁶ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, 1/993; Gazzâlî'nin yaptığı tasnif için bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/20-21.

Fıkıh literatüründe, kamu otoritesinin halkın menfaatine olan ve dinin genel prensiplerine aykırı olmayan düzenlemeler yapma yetkisi de siyaset kapsamında değerlendirilmiş olup bu yetki özel olarak “siyaset-i şeriyye”⁷⁷ terimi ile ifade edilmiştir. Siyaset kavramı, tek başına kullanıldığında temelde nötr bir içeriğe sahip olup hedef ve sonuçlarına göre âdil, zalim, hasene gibi değer ifade eden farklı nitelendirmelerle isimlendirilmiştir. Siyasetin, şer’iyye sıfatı ile nitelendirilmesi ise yönetim ve yargıya dair düzenlemelerin, şer’in insanların maslahatını gözetten temel hedefi dışında olmadığını vurgulaması sebebiyledir. Yani siyasetin genel muhtevası şer’î sıfatıyla hedefi doğrultusunda bir sınırlamaya tâbî olmuştur.⁷⁸ Bu şekilde siyasî otoriteye tanınan bir hak olan siyaset-i şeriyye, çoğunlukla halkın düzen ve güvenliğinin sağlanması adına malî ve ceza hukuku gibi alanlarda ortaya çıkmış ve siyasî otoriteye yargı ve işleyişte geniş bir yetki tanımıştır.⁷⁹ Bu yetki genişliği, otoriteyi elinde tutan yöneticinin şahsî özelliklerine, liyakatine, adalet ve siyasî anlayışına bağlı olarak toplum üzerinde tezahür edeceği için iyi bir idarecinin ya da siyasetçinin sahip olması gereken vasıflara dair âlimler tarafından çizilen ideal portre, bu yönde ayrı bir önem kazanmaktadır.

Siyasetin mahiyeti ve sınırlarının yanı sıra bir kişinin yönetime geçip siyaseti yürütmeyi hak edebilmesi için hangi vasıfları taşıyıp nasıl olması gerektiği konusunda İbn Haldûn, “*Mertlik, kusurları bağışlama, gücü olmayanlara katlanma, misafirperverlik, çaresizleri gözetme, yoksulları kayırma, zorlukları sabırla karşılama, ahde vefa etme, namus ve haysiyeti korumak için harcama, şeriata hürmet etme, şeriata temsil eden ulemaya saygı gösterme, yapılması veya yapılmaması gereken hususlar da bu alimlerin onlar için tespit ettikleri sınırlarda durma, bunlara hüsnü zanda bulunma, dindar kimselere inanma ve onları mübarek bilme, dualarına rağbet etme, büyüklerden ve yaşlılardan haya etme, bunlara saygı gösterip yüceltme hem Hakk’a hem halka davet edene boyun eğme, işlerini bizzat göremeyen biçarelere şefkat gösterip durumlarını düzeltmek için parçalanmak, Hakk’a itaat etmek,*

⁷⁷ Siyâset-i Şer’iyye’nin mahiyeti, gelişimi ve tarihî periyottaki pratiğine dair ayrıntılı bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

⁷⁸ H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/299.

⁷⁹ Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 55-56.

zavallılara karşı alçak gönüllü davranmak, darda kalıp imdat isteyenlerin çağrılarına kulak vermek, şer'î hükümlere uyup ibadetleri ifa etmek suretiyle dindar bir hayat yaşamak...” gibi huy ve meziyetleri sıralamış ve ancak böyle hasletleri sebebiyle kişinin idare etmeyi ve siyasetçi olmayı hak edebileceğini söylemiştir.⁸⁰ Çizilen bu yönetici ve siyasetçi kimliği, ideal bir örneği temsil etmektedir. Tarihî tecrübe göz önünde bulundurulduğunda bu tasvir, mevcut olandan hareket etmekten ziyade olması gerekene bir yönlendirme ve hedef oluşturma çabasının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

Siyasetin izahı, sınırları ve kaynağının tespitine dair bu tahliller elbette ki ulemânın kendi dönemlerindeki hâkim siyasî şartlar, geçmiş hakkındaki bilgi birikimleri, yaşadıkları tecrübeler ve sahip oldukları dinî inançlarının tesirinde şekillenmiştir. Esas alınan kıstaslara göre isimlendirme değişse de genellikle ideal bir siyasetin, inanç ekseninde bir değerlendirmeyle dünya ve ahiret hayatında halkın menfaat ve maslahatını öngören prensipler dahilinde gerçekleşebileceği ifade edilmiştir. Bunun da kaynağı din ve yönetime dair dinî vazettiği genel hükümler olarak açıklanmıştır. Fakat bununla birlikte kısa bir süreci istisna tutarak⁸¹ mevcut yönetimlerde siyasetin bu ideal çerçevede gerçekleşmediği de belirtilmiştir. Bu nedenle ideal bir siyaset için yapılması gerekenler ve iyi bir siyasetçi olabilmek için taşınması gereken vasıflar ulemânın çalışmalarına konu olmuştur.

İslâm siyaset düşüncesinde, Râşid Halifeler döneminde de Hz. Peygamber dönemi gibi şer'î olan ile siyasî olan arasında bir uyum ve örtüşmenin olduğu yönünde bir genel kabul hâkimdir. Bu kabulle, halifelerin yönetime geliş şekilleri ve yönetimlerinde Kur'ân, Sünnet ve önceki halifelerin uygulamalarını temel almaları gibi kıstaslara dayanarak bu dönem şer'î sınırlar içinde tanımlanmıştır. Nitekim Abbâsîler'in ilk asrında şekillenen bu bakış, süreç içerisinde Sünnî gelenekte itikadî

⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/356. Fârâbî de tasavvur ettiği ideal (erdemli) devletin ilk başkanı hakkında beden, ruh ve ahlâkî yönde taşınması gereken on iki meziyetten bahsetmiş ve ayrıca bu başkanın mensubu bulunduğu dinin hukukî ve ahlâkî kaidelerine hassasiyet gösteren münasip ve iyi planlanmış bir eğitimden geçmesini de şart koşmuştur. Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 87- 90; Aydın, *Fârâbî*, 138-139. Mâverî ise bu konu hakkında bir devlet başkanı olarak Halifenin taşınması gereken yedi şart olduğunu ifade etmiştir. Bk. Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 19-20

⁸¹ İstisna tutulan zaman, şer'î hükümlerin umumî ve hususî maslahatlar yönüyle devlete dair hükümleri de kendisinde toplaması sonucu başka uygulamalara ihtiyaç bırakmadan uygulandığı Asr-ı Saâdet ve Râşid Halifeler dönemidir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/571.

bir anlayışa dönüşmüştür.⁸² Râşid Halifelerin otoritesi, tevarüs ya da güç ile yönetime gelişleriyle değil, Müslüman oluşları, İslâm'a hizmette öncelikli olmaları ve Araplar tarafından itibarlı bir konumda olan Kureyş'e mensubiyetleriyle izah edilmiştir. Daha sonra Emevîler'in güç kullanarak idareyi elde geçirmesiyle yönetim ve iktidarın karakteri değişmiş ve toplum üzerinde baskıyla gelen bir otorite sağlanmıştır. Ardından Emevîler'in bir asra yakın devam eden hâkimiyetiyle yönetimde saltanat sistemi yerleşmiş ve böylece yönetimi elde etmenin yolu hususunda adalet prensibi de önemini yitirmiştir. Artık yönetimi ele geçirenlerin, ayaklanma ve fitnelerin önüne geçecek bir güce sahip olup, istikrarı koruma, halkın menfaatini sağlama ve çeşitli zararların engellenmesi gibi konulardaki durumları öne çıkarmıştır. Yani artık yönetime geliş şeklinden çok nasıl bir siyasetin izleneceği daha önemli hale gelmiştir.

Yönetim bir şekilde ele geçirildikten sonra idarenin devamlılığının sağlanmasında halkın gönüllü itaati birinci derecede rol oynamaktadır. Güce dayanarak ele geçirilen bir hâkimiyetten sonra halkın itaati de yöneticilerin faaliyet ve kararlarında adalet ilkesine ne kadar bağlı kaldıkları ile doğru orantılıdır. Halk üzerinde otoritenin sağlanması açısından önem arz eden adaletin onlar açısından en önemli tezahürlerinden biri ise toplumu oluşturan unsurlar arasında dengenin sağlanması ve aralarında emek, nimet ve güç dağılımındaki hassasiyetin gözetilmesi ve bir grubun diğeri üzerinde tahakküm kurmasına müsaade etmemesidir. Emevîler'in bu hususlardaki zafiyeti yıkılışının önemli sebeplerinden biri olurken aynı zafiyet Abbâsîler'in de insanları kendisine çekebilmesinde etkili olup ihtilalle yönetimi ele geçirmesine zemin hazırlamıştır. Abbâsîler de yönetimlerini Emevîler gibi saltanat sistemiyle sürdürmüştür. Fakat Abbâsîler, aynı sistem ve yine güç unsurunun etkin olduğu bir yönetim anlayışıyla devam etmiş olmasına rağmen hem yönetimi daha uzun süre elinde tutmayı başarmış hem de özellikle idarelerinin ilk asrında oluşturdıkları ideolojiyle daha sonraki dönemler üzerinde de etkili olmuştur. Ayrıca İslâm tarih ve medeniyeti açısından önem arz eden ilimlerin tedvîn ve tasnifi, çeşitli dillerden yapılan çeviriler, ortaya çıkan çeşitli fikrî yapılanmalar, sosyo-kültürel ve siyasî hayatı düzenleyen çeşitli kurumların oluşumunun gerçekleştiği bu dönem, dikkatleri bu gelişmelerle yakından ilişkili olan Abbâsîler'in izlediği siyasete yöneltmiştir.

⁸² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/348.

Abbâsîler'in siyasî ideolojisi gerek yaşanan hadiseler gerek usûl ve arka plan açısından geçmişin siyasetiyle yakından ilişkili olmakla birlikte Abbâsîler izledikleri siyasete muhaliflerini dikkate alarak yön vermiştir. Bu çerçevede hem Abbâsîler hem de muhalifleri ideolojilerini geçmişin siyaseti üzerine inşa ederek rekabeti sürdürmüştür. Bu araştırmada siyaset kavramıyla Abbâsîler'in hem söylem hem de uygulamalarında kendini gösteren bu yönetim tasavvuru kastedilmiş olup bu çerçevede Abbâsî halifelerinin nasıl bir yönetim sergilediği, yönetim anlayışlarına yön veren hususların neler olduğu ve özellikle de izledikleri bu yönetim anlayışlarının ulemâya olan yansımalarının tespiti hedeflenmiştir.

4.Ulemâ Kavramı

İslâm, bir din olarak ortaya koyduğu kurucu ve yön veren değerleriyle bir medeniyet inşası için zemin oluşturmuştur. Bu değerler, sadece zemin oluşturmakla kalmayıp Müslümanların faaliyetleri üzerindeki etkisiyle ortaya çıkan bu medeniyetin kendine özgü temel dinamikleri hususunda da belirleyici bir rol üstlenmiştir. Bu temel dinamiklerin başında gelen “ilim”, kişinin tekamülünde etkili olduğu kadar toplumun da şekillenip bir dönüşüm gerçekleştirebilmesindeki önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreçte, “İslâm medeniyeti, bir ilim medeniyetidir” şeklinde İslâm medeniyetine izafe edilecek ölçüde kendisine yer bulan ilim kavramı, bu medeniyeti ayrıcalıklı kılan belirgin vasıflardan biri olmuştur. Bu vasfı ve değeri ortaya çıkaran en önemli faktör ise ilmin kendisiyle anlam kazandığı ve aynı zamanda onun hem temsilcisi hem de taşıyıcısı konumunda olan ulemânın varlığıdır. İslâm kültür ve medeniyetine özgü bir mahiyete sahip olan ve bu çerçevede şekillenen vasıflarıyla ilimle ilişkili bir kavram olarak karşımıza çıkan ulemâ, İslâm tarihinde üstlendiği roller ve misyonu ile her dönem dikkatleri üzerine çeken bir konumda yer almıştır. Ulemânın üstlendiği rollerin şekillenmesi ve icrası ise onların tanıklık ettiği süreçte hâkim olan siyaset ile yakından ilişkilidir. Bu nedenle tezimizin konusunu oluşturan siyaset-ulemâ ilişkisi bağlamında ulemâyı ele alabilmek için bir kavram olarak ulemânın mahiyeti, vasıfları ve ele aldığımız zaman diliminde kullanılan kapsam ve sınırlarına bir açıklık getirilmesi elzemdir.

Toplumsal ve kültürel açıdan rol ve önemine sıkça vurgu yapılmasına rağmen ulemânın kim olduğunu net bir şekilde ifade etmek ya da ulemâ kimliğinin kesin

sınırlarını çizmek bazı zorlukları barındırmaktadır. Bu zorluklar ise ulemânın bilgisinin ne tür bir bilgi olduğu ve bu bilginin kaynağı, kapsamı ve sınırları gibi hususlarla yakından ilişkilidir. Bu çerçevede ulemânın yalnız din hakkında ve dinle ilgili mi ya da bir alan sınırı olmaksızın herhangi bir alanda mı bilgi sahibi olması gerektiği ve sahip olunan bu bilginin hangi düzeyde olacağı şeklindeki sorgulamalar neticesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ve cevap arayışları süreç içinde tabii olarak ulemâ hakkında çeşitli tanımlamaları ortaya çıkarmıştır. Nitekim ulemâ ifadesinin kullanıldığı mahiyetin gelişim ve değişim seyri, araştırdığımız dönemdeki kullanımın izahı için yardımcı olacaktır.

Arapça kökenli bir kelime olan “ulemâ/علماء” sözlükte bilmek anlamını ifade eden “alime/علم” fiilinin ism-i fâili olan “âlim/عالم” kelimesinin çoğuludur. Bilmek, idrak etmek, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olmak, şuûr ve bilgisizliğin (cehl) zıddı gibi anlamlar yüklenen “ilim/علم” kavramı ise ıstılah olarak bir şeyi hakikatiyle kavrayıp idrak etmek anlamına gelmektedir.⁸³ Buradan hareketle âlim/ulemâ ifadesinin, bilen, düşünen, hakikatiyle bir şeyi öğrenip gerçek bilgi sahibi olan gibi anlamları içinde barındırdığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte bir kavramın mahiyeti ve anlam örüntüleri bir toplumun kendine özgü zihniyet kalıplarıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle herhangi bir kavram, ait olduğu ve kullanıldığı toplum ve kültüre göre süreç içinde yeni anlam ve özellikler kazanıp mahiyet ve kapsamının yeniden inşa edildiği bir değişim süreci gösterebilir. Mesela İslâm’dan önce cahiliye olarak isimlendirilen dönemde, özellikle bilginin kaynağından hareket eden bir yaklaşımla bir şey hakkında kendi ya da kabilesinin tecrübesine dayanarak bilen bir kişiyi ifade eden âlim/ulemâ kavramı, İslâm’ın gelişiyi birlikte ilâhî vahyin düşünce ekseninde tekrar şekillenmiştir.⁸⁴ Buradan yola çıkarak İslâm toplumunda ortaya çıkan ulemâ kimliğine dair tasavvurların oluşumunda ulemâ kavramının kullanımı ve ulemânın vasıfları hakkında nasslara yansıyan hususların etkin bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

Kur’ân’da ilim kavramı, hem insanın vahyedilen ilâhî hakikat hakkındaki ilmini hem de bilme melekesiyle kazandığı dünyevî ilmi ifade eden bir mahiyette yer

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, 12/417-418; Mütercim Âsım Efendi, *el-Kâmûsu'l-muhît tercümesi*, 6/5121-5122.

⁸⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 67.

almış⁸⁵ ve bilgiye sahip olan kişinin önemi özellikle vurgulanmıştır.⁸⁶ Dolayısıyla İslâm'ın gelişyle birlikte ulemâ kavramı da Kur'ân'daki bu perspektife bağlı bir boyut kazanmıştır. Âyetlerde, göklerin ve yerin yaratılışının, yılların sayısı ve hesaplamanın bilinebilmesi için ay ve güneş menziller belirlenmesinin, dillerin ve renklerin farklı oluşunun, gökten su indirilişinin ve bu suyla çeşitli renklerde ürünlerin ortaya çıkarılışının, dağların varlığının, hem insanların hem de binek ya da eti yenenler hayvanlar olmak üzere hepsinin farklı tür ve renkte oluşunun, Nûh, İbrâhim, Lût ve Mûsâ peygamber ile Kârûn, Firavun ve Hâmân'a dair haberlerin anlatılmasının, bir hikmetin, delilin ya da bir ibretin gereği olduğuna dikkat çekilerek bunları bilip gerçek anlamda idrak edenlerin yalnız “bilenler” (ulemâ) ve “ilim sahipleri” olduğunun ifade edilmesi, ulemâ hakkındaki değişen tasavvura dair bir fikir vermektedir.⁸⁷ Bütünsel bir yaklaşımla bakıldığında Kur'ân'da ulemâ için ya da ulemâ noktasına ulaşma yolunda, akıl etme, tefekkür, tedebbür ve tezekkür gibi vasıflar övgüyle zikredilirken ilim sahiplerinin derecelerinin yükseltileceği bildirilmiş⁸⁸ ve âlimler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyup hakkıyla Allah'a saygı gösteren kişiler olarak nitelendirilmiştir.⁸⁹ Bunun yanı sıra geçmiş toplumların ulemâ tecrübelerinden örnekler verilerek ulemânın sorumlulukları hatırlatılmış ve geçmiş toplumlarda yer alan ulemânın düştüğü yanlışları zikredilerek benzer hatalara düşülmemesi için ikazda bulunulmuştur.⁹⁰

Ulemâ tasavvurunun gelişimde etkili olan bir diğer referans kaynağı ise hadislerdir. Hz. Peygamber'in ilim elde etmenin faziletine dair sözleri,⁹¹ Müslümanları

⁸⁵ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/110; Kur'ân'da çeşitli şekil ve anlamlarıyla “ilim” kelimesinin kullanımlarının yer aldığı âyetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 576-591.

⁸⁶ Zümer 39/9.

⁸⁷ Rûm 30/22, 28; Yûnus 10/5-6; Fâtır 35/27-28; Ankebût 29/14-43; Âl-i İmrân 3/18; Kasas 28/78-80. Ayrıca Kur'ân'da vahyedilen mesajın genel ilkelerinin ya da Kur'ân'ın indirileceğine dair malumatın öncekilerin kitaplarında geçtiği konusunda, bunu İsrâiloğulları'nın âlimlerinin bildiği ifade edilirken de “ulemâ” kavramı kullanılmıştır. Bk. Şuarâ 26/196-197.

⁸⁸ Mücâdele 58/11.

⁸⁹ Fâtır 35/28.

⁹⁰ Şuarâ 26/196-197; Tevbe 9/34; Mâide 5/63. Âyetlerde Ehl-i Kitap din âlimleri için “Ulemâ”nın yanı sıra “Rabbâniyyûn”, “Ahbâr” ve “Ruhbân” ifadeleri de kullanılmıştır. Bu kullanımların izahı için bk. Osman Cilacı, “Ahbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/485-486.

⁹¹ Bunlardan bazıları için bk. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrût, Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1996), “Zühd”, 17, (No. 2325); “İlim”, 1-2, 19 (No.

ilme teşvik eden ve onları ilmî faaliyetlere yönelten başlıca sebeplerden biridir. Bilgiden yoksun olarak yerine getirilen bir kulluk vazifesinin eksik kalacağını söyleyerek dinî hayat için ilmin önemini vurgulayan Hz. Peygamber, aynı zamanda ilmin insan için fayda sağlayan bir vasıf taşıması ve ilim-amel ilişkisi kapsamında ise elde edilen ilmin teoriden pratiğe aktarılarak kişinin düşüncesine, hayatına ve davranışlarına yansması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁹² Ayrıca cahillerle münakaşa, diğer âlimlere karşı övünme, halkın teveccühü ya da herhangi bir dünya menfaati elde etmek gibi amaçlar doğrultusunda ilim öğrenmekten de ulemâyı sakındıran uyarılarda bulunmuştur.⁹³ Nitekim ulemâyı, kıymeti olmayan dünya hayatına öğrettikleri ilimle değer katan,⁹⁴ Allah'ın verdiği ilimle hükmeden ve aldıkları ilmi başkalarına öğretmeleri sebebiyle kendilerine gıpta edilecek kişiler⁹⁵ olarak tasvir eden Hz. Peygamber, bu değer ve itibar ölçüsünde de onları sorumlu kılmış ve ulemâyı peygamberlerin varisleri olarak tanımlamıştır.⁹⁶ Kur'ân ve hadislerde benzer şekilde yer alan ilim ve ulemâya yönelik bu yaklaşımı ve övgü içeren değer ile vasıflara dair anlatımları, örnek ya da rol model olarak ifade edebileceğimiz bir ulemâ kimliği tasviri olarak da değerlendirebiliriz. Hicrî ikinci asırda telif edilmeye başlanan ve sistematik bir şekilde âlim biyografilerinin yer aldığı tabakât kitapları ile dördüncü asır itibarıyla kaleme alınan bir âlimin kimliği, vasıfları, görev ve yükümlülüklerini konu edinip tartışan eserleri de bu tasvirin daha sonraki dönemlerdeki yansımalarının birer neticesi olarak görmek mümkündür. Ayrıca daha sonraki süreçlerde kaleme alınan eserlerde, nasslardaki tasvirden hareket edilmekle birlikte aynı zamanda hem kendi dönemlerine kadar geçen süreçteki tecrübeden istifade edilmiş hem de eserlerin yazıldıkları dönemin ihtiyaçları ve şartları doğrultusunda eklenen çeşitli vasıflar ve değerlendirmelerle söz konusu tasvir güncellenmiştir.

Müslümanların hayatına yön veren İslâm dininin özü ve temel dayanağı olan vahiy ve vahye bağlı bilgiler, Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlara aktarılmıştır. Bu

2645-2648, 2681-2685); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvud, Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009, "Mukaddime", 17 (No. 220-229)

⁹² Buhârî, "İlim", 20; Tirmizî, "Ahkâm", 36 (No. 1376); "Daavât", 68 (No. 3482); "Sıfatü'l-Kıyâme", 1 (No. 2316)

⁹³ İbn Mâce, "Mukaddime", 23 (No. 259).

⁹⁴ Tirmizî, "Zühd", 14 (No. 2322).

⁹⁵ Buhârî, "İlim", 15,

⁹⁶ Tirmizî, "İlim", 19 (No. 2682); İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (No. 223).

ilişki dolayısıyla vahyin yanı sıra aktardığı vahyi izah eden yorumları, kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları ya da herhangi bir durum karşısında sergilediği tavırla Hz. Peygamber de Müslümanların başvurduğu bir diğer bilgi kaynağı konumunda olmuştur. Müslümanlar, bu süreçte Kur'ân ve Hz. Peygamber'in bağlayıcı olan buyrukları doğrultusunda hayatlarını sürdürmüştür. Fakat Hz. Peygamber'in vefatının ardından onlar zamanla değişen şartlar neticesinde ortaya çıkan yeni problemlerin dinin ilkeleri çerçevesinde çözüme kavuşturulması ihtiyacı ile dinin değer ve ilkelerinin öğretilmesi, aktarılması ve bu hususta sürekliliğin sağlanması gibi yükümlülüklerle karşı karşıya kalmıştır. Bu sorumluluk onları, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetini doğru anlama yönünde bir çabaya sevk ederken aynı zamanda bu iki kaynak rehberliğinde yeni düşünce ve bilgilerin üretilmesine de imkân sağlamıştır. Bu süreçte üretilen düşünce ve bilgiler ise daha sonraki nesiller için diğer bir referans kaynağı hükmünde olmuştur.

Râşid Halifeler döneminde halifelik görevini üstlenen sahabîler, Hz. Peygamber'in yanında uzun süre bulunup ondan daha fazla istifade etmeleri ve bireysel meziyetlerinin de katkısıyla elde ettikleri ilmî birikim ve bu birikimin şekillendirdiği yönetim anlayışıyla siyasî sorumluluklarıyla birlikte yukarıda bahsedilen bu dinî ve ilmî yükümlülüğü de yerine getirmeye çalışmıştır. Fakat daha sonraki süreçte hakimiyet sınırlarının genişlemesi, karşılaşılan farklı sosyo-kültürel ve dinî yapıların etkisiyle çeşitlenen sorunların artışı ve özellikle daha sonra hilâfeti üstlenenlerin birçoğunun yeterli ilmî donanım ve vasıflara sahip olmaması gibi sebepler bu sorumluluğun yerine getirilmesi hususunda bir iş birliğini zorunlu kılmıştır. Nitekim bu sorumluluk kapsamında İslâm coğrafyasının çeşitli merkezlerinde ilmî faaliyetler yürütülmeye başlamış ve ilimle meşgul olan bazı Müslümanların dönemin koşulları ölçüsünde büyük bir özveriyle gerçekleştirdikleri seyahatler neticesinde bilgi alışverişi ve etkileşim artmış, faaliyetler ve ilmî hareketlilik de bir ivme kazanmıştır. Böylece bir taraftan ilim tedvîn edilirken bu faaliyetlerle eş zamanlı olarak ilme vaktini hasreden ve ilimle bu meşguliyeti neticesinde yetkin bir düzeyde ilmî birikim elde eden âlimler yetişmeye ve zamanla da ulemâ olarak isimlendirilen zümre oluşmaya başlamıştır. Fakat bu oluşum ne siyasî güç eliyle ya da böyle bir güce bağlı olarak şekillenmiş ne de sistemli bir teşekkül ya

da planlı bir yapılanma şeklinde ortaya çıkmıştır. Aksine ulemânın bir zümre olarak ortaya çıkışı, Müslümanların söz konusu tarihî, sosyo-kültürel ve siyasal gelişim şartları ekseninde zarurettten ve kendiliğinden gerçekleşen toplumsal bir olgu olarak gerçekleşmiştir.

Hicrî ikinci asrın başlarına gelindiğinde çeşitli merkezlerde yürütülen ilmî faaliyetler, ilimle meşgul olan âlimlerin titiz çabaları vasıtasıyla artarak devam etmiştir. Böylece ikinci asır itibarıyla çeşitli sorunlara çözüm üretmek için çaba sarf eden ve bu faaliyetleri neticesinde de ürettikleri bilgilerle zamanla kendi sistematik bakış açılarını inşa eden ulemâ, toplumsal hareketlilik oluşturan ve topluma yön veren sosyal bir güç olarak toplumsal yapıdaki yerini almaya başlamıştır. Bununla birlikte ele aldığımız Abbâsîler'in ilk asrında ulemâ, belirli kural ve sınırlar doğrultusunda faaliyet gösteren bir meslek grubu olmadığı gibi siyasî ve toplumsal-ekonomik bir sınıf ya da soy, nesep ve herhangi bir kabileye dayanarak varlık gösteren bir topluluk değildir. Ulemâyı, Hristiyan toplumlarda ortaya çıkan ve kilise bünyesinde hiyerarşik bir yapılanmaya sahip olarak faaliyet gösteren bir ruhban sınıfı olarak değerlendirmek de mümkün görünmemektedir. Nitekim bu dönemde, dinî bilgiyi üreten, yorumlayan, aktaran ve aynı zamanda bu bilgilerin günlük hayattaki tatbikinde de bir örnek olarak görülen ulemâ, diğer taraftan, bir esnaf, zanaatkar, manevî bir rehber, vâiz, imâm, muallim, şurta, kadı, kâdî'l-kudat, vezir, ordu komutanı, eğitmen ya da danışman gibi çok farklı sosyal, kültürel ya da bürokratik rollerde karşımıza çıkmakta olup toplum içindeki muhtemel sınıflamaların ötesine geçen bir konumda yer almıştır.

Abbâsîler'in ilk asrında ulemânın yekpare bir yapı içinde bulunmaması ve eğitim-öğretim kapsamındaki ilmî faaliyetlerin ise henüz medrese gibi takibinin yapılabileceği kurumsal bir yapı kapsamında yürütülmemesi ya da bizzat merkezi bürokrasinin içinde yetki, faaliyet ve işleyişi belirlenmiş bir ilmiye sınıfından bahsetmenin mümkün olmaması konunun sınırlarını net bir şekilde çizmeyi güçleştirirken siyaset-ulemâ ilişkisinin ise bu süreçte ulemânın üstlendiği tespit edilebilen çeşitli sosyal, kültürel ve bürokratik rol, görev ve faaliyetler üzerinden ele alınmasını zorunlu kılmıştır.

Bu dönemde ulemâyı tanımlama kapsamında üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise ulemânın, herhangi bir eğilim, ekol ya da mezhebe nispet edilmesi konusudur. Öncelikle daha sonraki dönemlerde geriye dönük olarak keskin sınırlar çizilerek yapılan tasnifler ele aldığımız süreç için her zaman tam olarak gerçekliği yansıtmamakta olup yapay kalmaktadır. Çünkü düşüncenin bizzat kendi doğasındaki değişim ve dönüşüm boyutu nedeniyle bu süreçte birçok fırka ya da yaklaşımın bugün tanımlandığı şekilde tüm ilkeleri ve ayırıcı vasıfları henüz netleşmemiştir. Ulemâ da bu gelişim, değişim ve dönüşümün öznesi olarak sürecin aktif bir parçası konumundadır. Bu nedenle birçok konuda referans konumunda olan bu dönemdeki ulemâ bir mezhep lideri olmaktan ziyade her biri genellikle kendine mahsus bir yaklaşım doğrultusunda rey ve itikadî bir görüş sahibiydiler. Diğer bir ifadeyle onların bazı meselelerde ayrılan bazılarında uzlaşan bazen de fikirlerini savunma ve aktarma yönüyle farklılık gösteren görüş sahipleri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim kimilerinin görüşleri yayılarak taraftar kazanmış ve destekçileri olmuş, kimilerinin ise olmamıştır. Bu nedenle çeşitli eğilim ya da mezheplere nispetle ifade edilen bazı ayırıcı görüşlerin yanı sıra bazı konularda benimsenen görüşler neticesinde bu eğilim ya da mezhepler arasında bir geçişlilik ya da iç içelik şeklinde ifade edebileceğimiz bir durum söz konusu olup ulemâyâ nispet edilen herhangi bir mezhep hususunda bu durumun göz önünde bulundurulması önem taşımaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ABBÂSÎLERİN İLK ASRINDA SİYASÎ-FİKRÎ VE İLMÎ YAPILANMALAR

Hicrî ilk üç asır, İslâm düşüncesi ve medeniyetinin teşekkülünü gerçekleştiren ilmî, fikrî, siyasî ve sosyal gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan siyasî ve sosyal olaylar neticesinde çeşitli problemlerle karşı karşıya kalan Müslümanların çözüm arayışları, bu teşekküle hız kazandırarak şekillenmesinde etkili olmuştur.

Coğrafi, tarihi, siyasî, dinî, ekonomik ve sosyal birçok sebep din anlayışında farklı yaklaşımların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle fetihlerle birlikte İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılması neticesinde, farklı kültürlerle ilişki ve birlikte yaşama tecrübesi problemleri çeşitlendirmekle birlikte aynı zamanda problemlerin çözümü hususunda alternatif düşünce ve metotların gelişiminde etkili olmuştur. Nitekim İslâm hâkimiyetinden sonra merkezi bir konum kazanan belirli şehirlere yerleşen sahâbîlerin buralarda aktardığı bilgi ve tecrübeler, zaman içerisinde tâbiîn ve daha sonra da tebeu't-tâbiînden olan âlimlerin de faaliyetleriyle bu şehirlere özgü bir renk de kazanarak şekillenmiş ve farklı yaklaşımlara sahip fikrî-ilmî gelenekler oluşmaya başlamıştır. Bu faaliyetler, İslâm'ın farklı coğrafya ve toplumlarda yaşanabilir bir form kazanmasında etkili olmuştur. Bu hususta İslâm'ın inşa ettiği adalet anlayışı çerçevesinde insana tanıdığı düşünce hürriyeti ve ilme yönelik teşvik de büyük rol oynamıştır. Düşünce ve metot hususundaki bu farklılaşma, genellikle hem ekonomik ve sosyal meselelerin ele alındığı fikhî/amelî alanda hem de siyasî olaylarla bağlantılı olarak itikadî alanda yaşanmıştır. Nitekim Abbâsî yönetiminin ilk asrı, yeni düşünce ve din anlayışlarının ortaya çıktığı, bazı mezheplerin görüşlerinin netleşmeye başladığı ve bazısının da sistemleşme sürecine girdiği hareketli bir dönem olma özelliğine sahiptir. Ayrıca bazılarının teşekkül sürecinin devam etmesi ise bu

süreçteki ekoller ya da mezhepler arasında bir iç içelik ve geçişlilik durumu da ortaya çıkarmıştır. Teşekkül sürecinin devam ediyor olması ve geçişlilik gibi hususlar da söz konusu süreçteki ulemânın herhangi bir ekol ya da mezhebe nispeti hakkında sınırların çizildiği kesin ve net bir tanımlamayı çoğu zaman mümkün kılmamıştır.

Yaşanan gelişmelerin büyük ölçüde yön verdiği bu süreçte İslâm'ın, Kur'ân ve Sünnet ışığında anlaşılıp günlük hayatta yaşanılır bir hâl alması ve sonraki nesillere aktarılması yönünde gerçekleştirilen çalışmalar, daha sonraki zaman diliminde Müslümanlar için bir referans niteliği vasfına sahip olacak bir mahiyet kazanmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan ya da şekillenen görüş ve ekoller ile bunların etrafında zamanla oluşan zümrelerin, kendisinden sonraki dönemler ve hatta bugüne olan yansıma ve etkileri sebebiyle ele aldığımız dönemdeki toplum ve yönetimle olan ilişkileri, konumuz itibarıyla ayrı bir önem taşımaktadır. Ayrıca ileri sürülüp savunulan görüşlerin merkezinde ulemânın yer alması sebebiyle bu eğilim ya da yaklaşımların direkt ya da dolaylı olarak siyasetle olan etkileşiminin tespitinin dönemin siyaset-ulemâ ilişkilerinin seyrinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle burada bu sistem ve yapıların ele aldığımız dönemdeki durumları ve yönetimle ilişkileri hakkında bilgi verilerek üçüncü bölümde detaylı olarak ele alacağımız bu yapılarla ilişkilendirilen ya da kendilerine nispet edilen ileri gelen âlimlerin, dönemin siyasî otoritesi karşındaki duruşlarının daha doğru bir şekilde değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Fakat bununla birlikte amacımız, her biri hakkında müstakil birçok çalışmanın yapıldığı bu ekol, sistem, mezhep ya da yapıların, bizzat her yönüyle detaylı bir analizini yapmak değildir.

1.1.Ekolleşme Süreci: Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis

İslâm düşüncesi ve ilmî anlayışta usûl ve metodolojilerin oluşup gelişmeye başladığı bir süreci ifade eden ekolleşme dönemi, dinî bilginin kaynakları, değeri ve bir delil olarak kullanılma yöntemlerine bağlı olarak dini anlama ve anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından çeşitli zorunluluk ve ihtiyaçların da şekillendirdiği bu dini anlama ve anlamlandırma faaliyetleri, üzerinde birleşilen ya da ihtilafa düşülen birçok konu kapsamında zamanla karakteristik yönelimler halini almıştır. Nitekim dinî bilgiye işlevsel bir form kazandırmak amacıyla başvurulmuş çeşitli yöntemler, tarihî süreçte tedrici ve kümülatif

bir gelişim göstermiş ve nihayetinde ise izlenen yaklaşım ve metotlardaki farklılaşma beraberinde kendine mahsus kavramlarını ve usûllerini geliştiren ekolleri oluşturmuştur.

Sahâbe, hem bireysel ve toplumsal hayatın İslâm'ın hükümleri doğrultusunda sürdürülmesi hem de Müslüman olmayanlara İslâm'ın tebliğ edilmesi gibi ağır bir yükümlülük üstlenmiştir. Bu mesuliyetle hareket eden sahâbe, bir taraftan Müslümanların birlik ve bütünlüğünü muhafaza etmeye çalışırken diğer taraftan tebliğ, eğitim-öğretim, yargı, idarî ve askerî gerekçeler nedeniyle İslâm coğrafyasında çeşitli bölge ve şehirlere dağılmak durumunda kalmış ve gittikleri yerlerde de karşılaşılan sorunların çözümü için kendilerine müracaat edilen kişiler konumunda olmuştur.¹ Yürütülen fetih hareketleri² neticesinde sınırların genişlemesine paralel olarak ortaya çıkan yeni problemlerle karşı karşıya kalan sahâbe, kendilerine değişen şartlara göre aktif hareket imkânı sağlayacak bir rehberlik örneği bırakan Hz. Peygamber'in çizdiği temel prensiplere göre sorunlara çözüm üretmeye çalışmıştır. Fakat bazen aynı problemin farklı bölgelere göre çözüm şekli ve ulaşılan sonucu, sahâbîlerin bireysel vasıfları -bilhassa anlayış ve yorum farkı- Hz. Peygamber'den kiminin az kiminin ise daha fazla bilgi işitip öğrenmiş olması ve bulundukları bölgelerin mevcut şartları nispetinde tabii olarak farklılık göstermiştir. Bu farklılık, zamanla bazı bölgesel uygulamaların oluşmasına imkân sağlamıştır.

İslâm'ın tebliği, sahâbîler tarafından fetihlerle eş zamanlı olarak yürütülen ilmî faaliyetlerle bu süreçte artarak güçlenmiş ve bulundukları merkezlerde sahâbîlerin çevresinde oluşmaya başlayan ilim halkalarıyla yaygınlık kazanmıştır. Bu ilim halkaları, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanı sıra etrafında toplanılan sahâbînin vasıfları ve sahip olduğu malumata bağlı olarak bir sonraki kuşak için ciddi bir birikimin oluşmasında da etkili olmuştur. Nitekim ortaya çıkan bu birikim bölgeden bölgeye çeşitlilik göstermiş ve bu durum, araştırmacılar tarafından ilim halkalarında başlayan hoca-talebe irtibatı³ ya da coğrafi dağılım ve farklılığın tabii bir sonucu olarak görülmüş olup zamanla ortaya çıkan gruplaşma ve bölgelere nispet edilen

¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/300, 307-308; 8/136.

² Fetih hareketleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 149-627.

³ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-521.

söylem farklılığının da sebebi olarak değerlendirilmiştir.⁴ Sahâbe döneminin sonları itibariyle yoruma bağlı gelişen farklılıklar ve tabiûn döneminde, hoca, bölge ve eldeki bilgi farklılığına bağlı olarak netleşen bu gruplaşma, Medine merkezli Hicaz ekolü ve Kûfe merkezli Irak ekolü olmak üzere iki ilmî yaklaşım şeklinde ortaya çıkmıştır.

Hicrî ikinci asra gelindiğinde ise bu ayrım, bölgesel farklılıkların ötesine geçerek daha çok metot ve görüş farklılığına dayalı bir rekabet ve fikrî mücadeleyi çağrıştıran “re’y” ve “hadis” kavramlarıyla ifade edilirken taraftarları da ehl-i re’y ve ehl-i hadis isimleriyle anılmaya başlamıştır.⁵ Ehl-i re’y ve ehl-i hadis kavramlarının anlamı ise süreç içinde kullanıldığı dönem ve bölge, kullanan kişi ya da kesime göre farklılık göstermiştir. Bu nedenle bu kavramların tanımları, ayırıcı vasıfları ve sınırları üzerinde tarihî süreçte tam bir ittifak sağlanamamış ve bu konu günümüze kadar tartışılan konular arasında yer almıştır. Fakat söz konusu muğlak duruma rağmen ele alınan dönemde birbirine karşı konumlandırılan bu iki yaklaşıma nispet edilen zümrelerin varlığı ve kendi aralarındaki rekabet ve mücadeleleri, literatürde rivayetlere yansıyan bir vakıadır. Nitekim ulemânın bu iki yaklaşım çerçevesinde kendi arasındaki rekabet ve çekişmelerinin, dönemin yöneticileriyle olan ilişkilerine ve yönetimin izlediği siyasete çeşitli etki ve yansımaları söz konusudur. Bu nedenle sonraki bölümlerde ele alınacak olan bu hususların arka planının anlaşılması için bu ekollerin gelişim seyri, metotları, ekollere nispet edilen ulemânın birbirlerine yönelttikleri eleştirileri ve bu durumun ilmî faaliyetlere olan etkilerinin genel bir perspektifle ele alınmasına ihtiyaç duyulmuştur.

1.1.1.Ehl-i Re’y

Ehl-i re’y’in düşünsel alt yapısına işaret eden ve isimlendirilmesinde öne çıkan “re’y” kavramı sözlükte, kişisel görüş, kanaat ve düşünceler olarak tanımlanmış⁶ olup fıkıh literatüründe, “hakkında açık bir nas olmayan fikhî bir konu hakkında müçtehidin bazı metotlara başvurarak ulaştığı kişisel görüş” anlamını ifade etmektedir. Bir terkip olarak ehl-i re’y ifadesi ise “re’y taraftarı kişi ya da kişiler” anlamında olup hicrî ikinci

⁴ Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 211-212.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/802-803; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/154; Salim Ögüt, “Ehl-i Hadis-Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/508.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, 14/291 vd.

asır itibariyle kökeni sahâbe dönemine kadar uzanan ve Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde teşekkül edip Irak ekolü olarak zikredilen fikhî faaliyetin ismi olarak kullanılmaya başlamıştır. Daha sonra itikadî, felsefî ve hadis alanında ortaya çıkan bazı eğilimlerin etkisiyle fikrî ihtilafların çeşitlenip şiddetlenmesi ve ayrımların artması, kavrama olumlu ve olumsuz yönde olmak üzere yeni anlam ve muhataplar kazandırmıştır.⁷

Ehl-i re'y, geliştirdiği dini anlama ve yorumlama ölçütleriyle İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Tarihî süreçte ileri sürdüğü görüşleri ve ortaya koyduğu yaklaşımıyla İslâm düşüncesinde dinî bilginin üretilmesi, temellendirilmesi ve meşruiyet sınırlarının tespitini sağlayan bir usûl ilmi ve literatürünün oluşmasında merkezî bir rol üstlenirken ehl-i hadisin ortaya koyduğu yaklaşımın teşekkülü ve bir ekol halini almasında da etkili faktörlerden biri olmuştur. Abbâsîler'in ilk asrında ehl-i re'yin, faaliyetleri ya da kişisel sebepler nedeniyle Abbâsî yönetimiyle çeşitli temasları ve ilişkileri olduğu görülmektedir. Re'y ekolünün teşekkülünün Abbâsî devletinin kurulduğu ve hâkimiyet merkezi konumundaki Irak coğrafyasında gerçekleşmiş olması ve bu ekole nispet edilen ulemânın birçoğunun yine bu bölgede meskûn olması, ehl-i re'ye nispet edilen ulemânın Abbâsî yönetimiyle olumlu ve olumsuz yönde olmak üzere ilişkilerinin artmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu ilişkilerin doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi ise bu yaklaşımın gelişim süreci, dayanağı ve metodunun bilinmesi ve bunların yöneltlen eleştirilerle birlikte ele alınmasıyla yakından ilişkilidir.

Müslümanların bir çözüm metodu olarak re'ye başvurusu açısından bakıldığında, Hz. Peygamber döneminde ihtiyaç hissedildiğinde ya da çeşitli vesilelerle sahâbîlerin az da olsa re'y ile içtihat ettiği bilinmektedir. Bu içtihatlar, bir sahâbînin bir olaya dahli ya da bir öneri sunmasıyla, Hz. Peygamber'in huzurunda gerçekleştirilen bir fiille, bazen Hz. Peygamber'in ashabını yetiştirme maksadıyla bizzat yönlendirmesi ve emriyle bazen de görevlendirme, yolculuk ve savaş gerekçesiyle sahâbîlerin uzakta bulunmaları nedeniyle zarureten gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber sahâbîlerin bu içtihatlarını uygun gördüğünde tasdik etmiş, eksik ya da

⁷ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/151-15; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 10/521.

yanlış gördüğünde ise düzeltmiştir.⁸ Mesela fıkıh alanındaki maharetiyle tanınan ve Hz. Peygamber'in, helal ve haramı en iyi bilen kişi olarak bizzat takdir ettiği Muâz b. Cebel'i Yemen'e görevlendirmesi üzerine kendisine, bir davanın çözümü hususunda nasıl bir yol izleyeceği şeklinde yönelttiği soruya karşı Muâz'ın verdiği yanıt sahâbîlerin bu dönemdeki tutumuna dair bir örnek teşkil etmesi yönüyle önem arz etmektedir. Muâz, böyle bir durumda önce Allah'ın kitabına bakacağını, orada bulamazsa Allah Rasûlü'nün hüküm verdiğiyle karar vereceğini orada da bulamazsa başka bir şeye bakmayıp kendi re'yi ile içtihat edeceğini söylemiştir.⁹ Hz. Peygamber'in vefatının ardından O'nun sözlerinin muhatabı ve sünnetlerinin bizzat şahidi olan sahâbe bu mirasın muhafazası ve sonraki nesillere intikali hususunda önemli bir rol üstlenmiştir. Sahâbîlerin birbirinden farklı olarak sahip oldukları kültür ve çevreleri, yetiştirme şekilleri, yaşları, karakterleri, meziyetleri, ilgileri ve meşguliyetleri, onların dinleme, anlama, tefekkür ve muhakeme yeteneğini farklı seviyelerde şekillendirmiştir. Nitekim bu durum, onların Peygamber anlayışı ve sünnet tasavvurunda bir farklılık oluşturduğu gibi buna bağlı olarak olayların değerlendirilmesi ve sünnetlerin belirlenmesinde de birbirlerinden farklı tavır sergilemelerinde etkili olmuştur. Vâkıdî (v.207/823) bu duruma işaret ederek Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahâbîlerin birçoğunun Hz. Peygamber'den rivayette bulunduğunu ve bu rivayetlerin onlardan alınarak ezberlendiğini, bazısının re'yi ile (kendi görüşüyle) fetva verdiğini, bazısının da belki de rivayette bulunanlardan daha çok Hz. Peygamber ile sohbet edip bir arada olması ve O'ndan daha çok şey işitmiş olmasına rağmen herhangi bir rivayette bulunmadığı şeklinde birbirlerinden farklı bir tutum içinde olduklarına dikkat çekmiştir.¹⁰

Bireysel vasıfları ve bulundukları konum çerçevesinde sahâbîlerin bir kısmı Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarına lafzî ve şeklî bir yaklaşım gösterirken bir kısmı ise fikhî bir perspektifle Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının sebep ve amaçları, kaynağı, söylendiği ortam ve şartları, bağlayıcılığı ve devamlılığının olup olmadığı gibi hususları dikkate alarak tenkit ve tahlile dayalı bir anlama çabası içinde

⁸ Bu husustaki bazı örnekler için bk. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 40-44.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/300.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/324.

olmuştur. Fikhî bir bakış açısına sahip sahâbîlerden bazısı da mevcut nasların tahlil ve yorumlanmasının yanı sıra değişen zaman ve şartlara bağlı olarak naslarda açık bir hüküm bulunmayan yeni durum ve problemler karşısında naslardaki temel prensipler kapsamında içtihatla bulunmak suretiyle sorunları çözen bir yaklaşım sergilemiştir.¹¹ Nitekim Râşid Halifeler dönemindeki zekât vermeyenlere karşı savaş kararı alınması, Kur'ân sayfelerinin toplatılıp kitap haline getirilmesi ve daha sonra da çoğaltılması, terâvîh namazının cemaatle kılınması ve fethedilen Irak arazisinin taksim edilmeyip bu bölgeye arazi vergisi uygulanması örneklerinde olduğu gibi idarî, iktisadî, siyasî, sosyal ve kültürel alanlarda ihtiyaç ve zarurete göre daha birçok karar ve uygulamayı bu yaklaşımla ilişkilendirmek mümkündür.¹² Sahâbîler, bu yaklaşımlarıyla ilmî faaliyet ya da görev sebebiyle bulundukları yerlerde tam olarak bir sistem oluşturmamış olmakla birlikte kendilerinden sonraki kuşaklara geliştirecekleri metot, usûl ve sistemleri için bir zemin sağlamış ve temel bir referans olmuştur. Nitekim daha sonraki dönemde ulemânın problemlerin çözümü hususunda izlediği usûllerde ve fethedilen bölgelerde gelişen ilmî gelenekte sahâbîlerin bu üç temel tutumunun uzantı ve yansımalarını görmek mümkündür. Bu yansımaların tespit edilebileceği önemli örneklerden biri ise Kûfe merkez olmak üzere Irak bölgesidir.

Kuruluşuyla birlikte hızlı bir gelişim gösteren Kûfe şehri, ilmî faaliyetler neticesinde kaydedilen ilerlemeyle Medine'nin ardından öne çıkan ve bir ilmî geleneğin oluşmaya başladığı bir merkez haline gelmiştir. Kûfe'de bulunan Sa'd b. Ebî Vakkas (v.55/675), Ammâr b. Yasîr (v.37/657), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (v.42/662) ve Huzeyfe b. Yemân (v.36/656) gibi sahâbîler bölgedeki ilmî faaliyetlere katkı sağlamış olmakla birlikte özellikle re'y ve içtihat yönüyle öne çıkan Hz. Ömer, Hz. Ali ve bölgede uzun süre ikamet edip özellikle Hz. Peygamber'e yakınlığı,¹³ Kur'ân'a vukûfiyeti ve fikhî yeteneğiyle tanınan Abdullah b. Mes'ûd (v.32/652), oluşturulan ilim halkası ve yetiştirilen öğrenciler vasıtasıyla bölgede gelişen ilmî anlayış ve sonrasında ortaya çıkan Kûfe ekolünün teşekkülünde önemli bir paya sahiptir.¹⁴ Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencilerinden özellikle fikhî alandaki birikim ve

¹¹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 147-148.

¹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/262-264; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 131.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/141-143.

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/295-297, 303; 3/144-145; 8/136.

yetenekleriyle öne çıkan başta Yemen asıllı Alkame b. Kays (v.62/682),¹⁵ Mesrûk b. Ecda (v.63/683),¹⁶ Esved b. Yezîd (v.75/694)¹⁷ ve uzun yıllar kâdılık vazifesini sürdüren Şüreyh b. el-Hâris (80/699)¹⁸ olmak üzere tabiûn neslinden birçok isim, faaliyetleri ve yetiştirdikleri öğrencileriyle Kûfe'deki fikhî birikim ve anlayışın gelişimi ve sonraki kuşağa intikalinde etkili olmuştur. Bu çevrede yetişen ve “fakîhu'l-İrâk” olarak anılan İbrahim b. Yezîd en-Nehaî (v.96/714) elde ettiği ilmi, re'y ve içtihatlarıyla zenginleştirmiş ve fetva verirken sergilediği bu ilmî yaklaşımıyla Irak ekolünün bu nesildeki temsilcisi olarak değerlendirilmiştir. Ondan Hammâd b. Ebî Süleyman (v.120/738) vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye (v.150/767) intikal eden bu birikim, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin çabalarıyla geliştirilerek sistemleştirilmiş ve böylece süreç içinde bir ekol halini almıştır.¹⁹

Hicrî ikinci asır itibariyle artık ehl-i re'y ve ehl-i hadis olarak ifade edilen ayrışma belirgin bir varlık göstermekle birlikte bu isimlendirmelerin muhteva ve sınırlarının netlik kazanmaması nedeniyle ehl-i re'y tanımlaması, kullanıldığı muhit, zaman, belirlenen kıstas ve kullanan kişi ile kullanılma amacına bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Bu değişimin yansımalarını âlimlerin tasnifinde de görmek mümkündür. Örneğin İbn Kuteybe (v.276/889), “*el-Maârif*” isimli eserinin tâbiûn ve onlardan sonra gelenleri ele aldığı bölümünde, onları kurrâ oluşları, fikhî alandaki vukûfiyetleri, re'yi kullanmaları ve rivayette bulunmaları gibi toplum nazarında tanındıkları yönleri ve meslekî konumlarına göre bir tasnife tabi tutmuştur. Nitekim bu tasnifine göre ashâbü'r-re'y başlığı altında, Rebîatü'r-Re'y (v.136/753), İbn Ebî Leylâ (v.148/765), Ebû Hanîfe, Züfer (v.158/775), Ebû Yûsuf (v.182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v.189/805) yanı sıra metotları farklılık göstermesine rağmen bir fakih

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/207-213; Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 147-148; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/218-220.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/197-205; Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 149; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/161-164.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/191-197; Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 148; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 4/50-53.

¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/252-265; Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 145; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/228-229.

¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/388-397, 451-452, 489; Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 157, 162, 167; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtîm, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953), 2/144-145; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 4/302-303, 520-529; 5/231-238; 6/390-399; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*, thk. M. Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1955), 1/25-26; Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, 10/521.

olarak içtihatla bulunmaları sebebiyle olsa gerek Evzâî (v.157/774), Süfyân es-Sevrî (v.161/778) ve Mâlik b. Enes'in (v.179/795) de isimlerine yer vermiştir.²⁰ Fakat ehl-i hadise karşı yöneltilen eleştirilere cevap mahiyetinde kaleme aldığı “*Te’vilü Muhtelifi’l-Hadîs*” isimli eserinde ise ashâbü’r-re’y olarak sadece Ebû Hanîfe ve ashabından bahsederek onların metotlarını ele almıştır.²¹ İbnü’n-Nedîm de fukahâyı tasnif etmiş ve Ebû Hanîfe ve ashabını ashâbü’r-re’y olarak nitelerken Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel’i (v.241/855) ashâbü’l-hadis olarak tanımlamıştır. Mâlik b. Enes (v.179/795), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v.204/820), Dâvûd ez-Zâhirî (v.270/884) ve taraftarlarını ise müstakil başlıklar altında ele almıştır.²² Şehristânî ise müçtehitlerin ashâbü’l-hadis ve ashâbü’r-re’y olmak üzere sadece iki sınıf olduğunu vurgulamıştır. Ona göre çoğunlukla Iraklı olan re’y ehli, Ebû Hanîfe ve ashabından oluşmakta olup tüm gayretlerini kıyas ve hükümlerden çıkarılan mefhumlar ile yeni ortaya çıkan hadiselerin bunlar ile temellendirilmesine sarf etmeleri ya da bazen açık kıyası haber-i vâhide tercih etmeleri nedeniyle bu şekilde isimlendirilmiştir.²³ Nitekim rivayetlerde fikhî alanda ehl-i re’y olarak genellikle Ebû Hanîfe ve ashabından bahsedilmiş ve eleştirilerde de onlar hedef alınmıştır.

Hadis ve re’ye dair gelişen ilke ve anlayış farklılıkları neticesinde yeni fikhî sorunlara karşı izlenen farklı metotların hicrî ikinci asır itibariyle diğer ilim merkezlerinde tartışılır olması bu konudaki ayrışmayı artırıp netleştirirken aynı zamanda bu yaklaşımların bir sonucu olan ekollere mensup âlimlerin diğer ilim merkezlerinde de etkin olmasına imkân sağlamıştır. Birçok merkezde faaliyet gösteren ehl-i re’y, Kur’ân ve Sünnet’e bir kaynak olarak başvururken lafzî bir bakış açısından ziyade nassın muhteva ve delâletlerini göz önünde bulundurarak temel ilkeler belirleme çabası güden, rivayet hususunda daha temkinli bir tavır takınıp hadislerle müracaat ederken hadislerin sıhhati hususunda metin tenkidine de yer veren, mevcut olan ya da olması muhtemel problemler için çözüm arayan ve bu nedenle de sık sık

²⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Maârif*, tsh. Muhammed İsmail Savi (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1970), 216-219.

²¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfer (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1999), 102-111.

²² İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 338, 342-347, 352, 362, 373, 376, 378.

²³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 2/11-12.

re'y ve kıyas gibi metotlara başvuran bir düşünce yapısı inşâ etmiştir.²⁴ Sosyal, kültürel, siyasal ve iktisadî şartların etkisiyle şekillenen, yerel uygulama ve örfler neticesinde günlük hayatta ortaya çıkan meselelerle yakından ilişkili olan bu düşünce sistemi ve çözüm arama metodu, ehl-i hadis olarak nitelenen kesimin bakış açısına göre yeni ve farklı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim yargı konusunda bazı yeni hususları gündeme getirdiği şeklinde kendisine bazı söylemler yöneltilmesi üzerine Kadı Şüreyh'in, "İnsanlar yeni şeyleri ortaya çıkardıkça ben de yargıda yenilikler yaptım." şeklinde tutumunu açıklamaya çalışması, re'y ehlinin yaklaşımına yönelik bu değerlendirmenin çok erken bir dönemde oluşmaya başladığını göstermektedir.²⁵

Ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasındaki metot farklılığı ve ortaya çıkan bu zümreleşme zamanla rekabet ve muhalefeti beraberinde getirmiş ve tarafların birbirine yönelttikleri eleştiriler rivayetlere yansımıştır. Ehl-i re'ye genellikle, re'y ve kıyas kullanımını öncelemeleri, hadis ve re'y kullanımına dair uygulamalarında tutarlı davranmadıkları, yeterli hadis bilgisine sahip olmadıkları ve hadise gerektiği kadar yer vermeyip sahih hadislere ve hatta Kur'an'a muhalefet ettikleri şeklinde çeşitli eleştiri ve ithamlar yöneltilmiştir.²⁶ İki ekol arasında ihtilaf ve mücadele zamanla ehl-i re'ye nispet edilen âlimlerden hadis rivayetinin kabul edilmemesi boyutuna kadar ulaşmıştır. Hatta Ebû Hanîfe'nin meclisine katılmak, ondan rivayette bulunmak ya da onun ashabıyla yakınlık kurmak hadis rivayeti hususunda bir kişi için cerh sebebi kabul edilmiştir. Bu tutumuyla ehl-i hadisin öne çıkan isimlerinden Ahmed b. Hanbel, re'y ehlinden hadis rivayet edilemeyeceğini söylemiş ve Ebû Hanîfe'nin yakın arkadaşı olduğu için Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den de hadis rivayet etmemiştir. Ayrıca

²⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 102, 105, 109-110; Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebu'l-Eşbel ez-Züheyrî (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1994), 2/1080; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/803; Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, 111-112,115; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 10/521.

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/254.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbas (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2001), 2/545-546; 3/276; İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 102-111; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/236; Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İntikâ' fî fezâili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ Mâlik, Ebî Hanîfe ve ş-Şâfi* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1931/1350), 147-149.

sâduk olarak nitelediği halde Ebû Hanîfe'ye yakınlığı sebebiyle Ebû Yûsuf'tan rivayette bulunulmasını da uygun bulmamıştır.²⁷

Nassın bulunmadığı hususlarda re'y ile içtihat edilmesi temelde sahâbeye dayanan bir yaklaşım şeklidir.²⁸ Nitekim akıl ve re'ye başvurmaksızın nassların anlaşılıp yorumlanması ve problemlere çözüm bulunması bir fakih için pek de mümkün değildir. Bu nedenle iki ekol arasındaki tartışmaya neden olan en önemli ayrımlardan biri temelde re'yin kullanımından ziyade hadislerin değerlendirilmesi ve kabulü hususunda aranan sıhhat kıstaslarıyla ilgilidir.²⁹ Nitekim Evzâî'nin, “Biz Ebû Hanîfe'ye re'yi kullandığı için kızmıyoruz/kınamıyoruz, hepimiz re'yi kullanıyoruz. Fakat biz ona Nebî'den (sav) kendisine bir hadis ulaştığı halde hadise muhalefet etmesi sebebiyle kıztıyoruz/kınıyoruz.” şeklindeki sözleri³⁰ bu durumu teyit etmektedir. Ehl-i re'yin hadislerin kabulü için hadis senedinin yanı sıra metin tenkidine de başvurmaları yani isnad kriterlerini yeterli bulmayıp metnin muhtevasını nassların bütünlüğü ve şer'î temel ilkeler kapsamında değerlendirmek suretiyle tercihte bulunmaları, bu eleştirilerin yöneltilmesinin önemli gerekçelerindendir.³¹ Yapılan eleştirileri değerlendiren İbn Abdülber, hadis metinlerini tenkide tâbi tutması ve te'vilde bulunması nedeniyle Ebû Hanîfe'ye karşı ehl-i hadisin yönelttiği bu tenkitlerinde sınırı aştığını, Ebû Hanîfe'den önce de bu metodun kullanıldığını ve hatta ilim ehlinde de herkesin bir te'vîli ya da sünnete aykırı bir görüşünün olduğunu ifade etmiştir.³²

Ehl-i re'yin böyle bir metoda yönelmesi ve re'yi sıkça kullanması, sahip olunan ilmî mirasla birlikte bulundukları coğrafyanın hadis rivayeti ve yaşayan sünnet yönüyle Hicaz bölgesinin sahip olduğu konumda olmaması ve artan sorunların çözümlenmesi zaruretiyle yakından ilişkilidir. Ayrıca onların hadislerle karşı böyle

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlâl*, 2/30, 102, 477; 3/299-300. Ehl-i hadis tarafından Re'y ehline karşı sergilenen benzer tavırlar için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâi'l-kebîr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/23; 2/97-98; 4/91, 282-285 Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 10/599.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/300; 3/262-264; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, 63.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/802-803.

³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 103.

³¹ Yunus Apaydın, “Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisi: Ebû Hanîfe”, *İslami Araştırmalar Dergisi Ebu Hanîfe Özel Sayısı* 15/1-2 (2002), 144-147.

³² İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1080; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/12.

temkinli bir usûl izlemesinde, çeşitli etnik, siyasî dinî ve kültürel bir mirasa sahip olan Irak coğrafyasında kentleşmeyle birlikte gelen etkileşimin farklı fikrî ve itikadî yapılanmaları ortaya çıkarması ile bunlara paralel olarak uydurulan hadislerin artış göstermesi de etkili olmuştur.³³ Mâlik b. Enes'e nispet edilen "Irak darphane gibidir; gece hadis basılır, gündüz harcanır."³⁴ sözü ise bu bölgedeki hadis uydurma faaliyetlerinin ulaştığı noktayı göstermesi yönüyle önemlidir.

Ehl-i re'yn, henüz meydana gelmemiş fakat olması muhtemel gelişmelerin hükümlerinin ne olacağını tartışıp çözüm araması ehl-i hadis tarafından tenkit edilen bir başka husustur.³⁵ Ebû Hanîfe ve Kûfe şehri, varsayıma dayalı problemlerin tartışılması ve en doğru çözümün geliştirilmesi hususundaki faaliyetlerle şöhret bulmuştur.³⁶ Mevcut vakıalarla yetinmeyip varsayılan meselelere dair yürütülen içtihat faaliyetleriyle ortaya çıkan fıkıh sisteminin iç tutarlılığını test etme imkanı bulan Ebû Hanîfe, hem toplumun mevcut hukukî ihtiyaçlarına cevap vermiş hem de sonraki dönemler için bir hukuk inşası sağlamıştır.³⁷ Ebû Hanîfe, muhtemel bir olay üzerine sorduğu bir soru nedeniyle kendisini tenkit eden Katâde'ye (v.117/735) "Biz bir sorun ortaya çıkmadan önce onun için hazır oluruz ki böyle bir sorun ortaya çıktığında onu tanır ve sorunu nasıl çözeceğimizi biliriz." şeklindeki cevabıyla³⁸ bu yaklaşımının gerekçesini bizzat izah etmiştir. İlim halkasında bu tür müzakereleri teşvik eden Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı aynı zamanda ashâbının muhâkeme ve fikhî yeteneğini geliştiren bir eğitim işlevi de görmüştür.³⁹

Hicrî ikinci asrın ortalarına gelindiğinde ilke olarak sahih hadisin delil olarak kabul edilmesi ya da gerekli durumda re'y ile içtihatla bulunulması konusunda Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes arasında ciddi bir farklılık görülmemesine rağmen eleştiri okları şiddetli bir şekilde Ebû Hanîfe ve taraftarlarına yöneltilmiş olup Mâlik b. Enes

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/803; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/151-153.

³⁴ Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 8/114.

³⁵ Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-Fikhiyye inde Ashâbi'l-Hadîs* (Ammân: Dâru'l-Fikr, 2008), 51-55.

³⁶ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe: Hayâtühü ve Asruhü- Ârâühü ve fikhuh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1976), 258-260; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1933), 243-244.

³⁷ Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisi: Ebû Hanîfe", 147.

³⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/248.

³⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 261.

ve taraftarları ehl-i hadis olarak görülürken Ebû Hanîfe ve taraftarları ise ehl-i re'y olarak anılmıştır. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî eserinde, burun kanaması ya da kusma hallerindeki abdestin durumu bahsinde bu konuya değinmiş ve bizzat Mâlik b. Enes'in rivayet ettiklerini zikredip ardından Medine ehlinin kendilerinin naklettikleri bu rivayetlere aykırı hüküm vermesini tenkit etmiştir. Fakat buna rağmen onların ehl-i hadis olarak anılması karşısındaki şaşkınlığını, "Bizzat rivayet ettiklerini açıkça terk ettikleri halde nasıl olur da Medine ehli ashâb-ı eser olarak kabul edilir." sözleriyle ifade etmiştir.⁴⁰ Nitekim ehl-i re'ye karşı takınılan bu tavrın ve yöneltile şiddetli tenkitlerin sadece re'y kullanımına indirgenerek izahı mümkün görünmemektedir. Bu nedenle iki ekole nispet edilen âlimler arasındaki ihtilaf ve ayrışmayı etkileyip artıran diğer sebeplerin de dikkate alınarak birlikte değerlendirilmesi daha isabetli bir sonuca ulaşmaya yardımcı olacaktır. Bu konuda ulemâ arasındaki rekabet, Arap-mevâlî çatışması ve itikadî konulardaki ihtilaflar neticesinde ortaya çıkan tepkinin bir ayrım gözetmeksizin fikhî alana yansıtılması gibi faktörlerin de farklı düzeylerde olmak üzere bu olumsuz algının ortaya çıkışında etkili olduğu görülmektedir.

İki ekole mensup ulemâ arasında tabîî bir şekilde ortaya çıkan ilmî rekabet, ilmî mecraların yanı sıra zaman zaman sosyal hayattaki ilişkiler üzerinde de etkili olmuştur. Bu kapsamda ulemânın birbirlerine karşı sarf ettiği sözler ya da bazı davranışlar rivayetlere yansımıştır. Mesela Irak bölgesinde önemli bir konuma sahip olan İbrahim en-Nehaî'nin (v.96/714) ardından yerine A'meş'in (148/765) geçmesi yönünde bir beklenti bulunmasına rağmen Nehaî'nin yerine Hammâd b. Süleyman'ı (v.120/738) önermesi⁴¹ ve onun da vazifeyi üstlenmesi, daha sonra A'meş ve arkadaşlarının Hammâd'a karşı mesafeli bir davranış sergilemesinde etkili olan sebepler arasında yer almıştır. A'meş'in, Hammâd kanalıyla yanında bir rivayet aktaran Abdullah b. İdris'e kendisine Hammâd'ı hatırlatması sebebiyle öfkelenerek ona bir ay hadis nakletmeyeceğini söylemesi Hammâd'a karşı bu duruşunu yansıtmaktadır.⁴² Irak ehli içinde re'y ve kıyasa karşı en sert tavır alanlardan olan Âmir

⁴⁰ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Hücce alâ ehli'l-Medine*, thk Seyyid Mehdi Hasan (Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1385), 1/66-68.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/452; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 5/232-233.

⁴² Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâi'l-kebîr*, 1/302.

eş-Şa'bî (v.104/722)⁴³ de Hammâd'a karşı benzer bir tavır takınmış ve Hammâd'ın mescitte ders vermesinden duyduğu rahatsızlığı ifade etmiştir. Hatta Hammâd'ın fetva verirken "İbrahim şöyle dedi, İbrahim böyle dedi." gibi ifadeler kullanmasına ithafen, "Vallâhi İbrahim'in ölüsü onun dirisinden daha fakihtir." diyerek ona karşı hoşnutsuzluğunu göstermiştir. Yine Süfyân es-Sevrî'nin arkadaşlarından gizli olarak Hammâd'ın yanına gittiği ve dışarıda Hammâd'la yürüyen Şu'be b. Haccâc'ın (v.160/776) karşıdan bir arkadaşının geldiğini fark eder etmez Hammâd ile görünmemek için bir eve girdiğine⁴⁴ dair nakledilen rivayetler de aynı yaklaşıma sahip olan ulemânın birbiri üzerindeki etkisi ve yaptırımını göstermesi yönüyle önemlidir. Rekabetin yanı sıra ulemânın ilim tahsil ettiği hocalarına olan taassup derecesindeki bağlılığı da onların düşünce ve değerlendirmeleri üzerindeki etkili olup ihtilaf ve ayrışmayı etkileyen sebepler arasında yer almıştır. Nitekim onların yaklaşımlarında ve hüküm verirken tercih ettikleri nakillerde bu ilişkiyi görmek mümkündür.⁴⁵ Böylece her yaklaşım sahibinin ya da beldenin kendi âlimlerini diğerlerine nazaran tercih edip öne çıkarması iki ekol arasındaki ihtilafları artıran hususlardan biri olmuştur.

Ulemâ arasındaki rekabette kendini hissettiren ve ehl-i re'ye yöneltilen olumsuz yaklaşımın sebepleri arasında yer alan bir diğer husus Arap-mevâlî çatışmasıdır.⁴⁶ Emevî yönetimi döneminde izlenen mevâlî karşıtı siyaset, onların ilmî faaliyetlere yönelmesi ve bu alanda itibar kazanmalarında etkili olmuştur. Abdurrahman b. Zeyd'in "*Abâdile öldüğünde fıkıh, Medine dışındaki her yerde mevâlînin elindeydi. Allah Medine'yi diğer beldelerden ayrı tutarak ona Kureyşli bir fakih nasip etti.*" sözleri,⁴⁷ mevâlînin ilmî alandaki bu etkinliğini göstermesinin yanı sıra mevâlîye karşı olumsuz bakışı yansıtmaları yönüyle önemlidir. Abbâsî dönemiyle birlikte mevâlînin birçok alanda güçlenmesi ve ilmî alanda da otoritesinin artması, ulemâ arasındaki rekabet ve ilişkileri etkilemiştir. Öyle ki metot olarak re'y ve kıyasın kullanımı, Arap olmayan Müslümanları ifade etmek için kullanılan mevâlî kavramı ile

⁴³ İbn Kuteybe, *Te'vîli muhtelifi 'l-hadis*, 109-110.

⁴⁴ Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâi 'l-kebîr*, 1/303; Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *AÜİFD* 41, (2000), 235, 242.

⁴⁵ Bu konuda örnekler için bk. Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü 'l-Fıkhiyye inde Ashâbi 'l-Hadîs*, 45-46.

⁴⁶ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 44-46.

⁴⁷ Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu 'l-hadîs*, thk. Nureddîn İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 404.

ilişkilendirilmiş ve kavrama olumsuz bir anlam yüklenerek ehl-i re'ye karşı bir tenkit unsuru haline getirilmiştir. Medine'de Rebîa, Basra'da Osman el-Bettî ve Kûfe'de Ebû Hanîfe olmak üzere re'yin üç kişi tarafından ortaya çıkarıldığı ve bu kişilerin hepsinin de mevâlî olduğu, Ebû Hanîfe ortaya çıkıncaya kadar Kûfe'de tüm işlerin yolunda olduğu fakat ondan sonra bir daha feraha kavuşulamadığı şeklinde rivayetlere yansıyan ifadelerde bu olumsuz yaklaşım görülmektedir.⁴⁸ Yine Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin görüşleri arasında bir tercih sebebi olarak nesebin zikredilmesi ve Ebû Hanîfe'nin mevlâ olduğunun vurgulanması aynı anlayışın başka bir tezahürüdür.⁴⁹ Ebû Hanîfe'nin yetiştiği çevre ve ilim tahsil ettiği kişiler de çoğunlukla mevâlî kökenlidir. Bu durum, tenkitlerin Ebû Hanîfe ve taraftarları üzerinde toplanmasının arka planındaki sebeplerden birini oluşturmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe ve taraftarları re'y ehli olarak anılırken Arap asıllı olan Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise hadis ehli olarak nitelenmiştir.

Fıkhi alanda metot ve usule dair yaşanan sistemleşmenin zamanla itikadî konularda gerçekleşmeye başlamasıyla tartışma ve farklılaşmanın kelâm alanında da ortaya çıkması, re'y kavramının olumsuz bir anlam kazanmasında etkili olup tenkitlerde genellikle ismi re'y ile özdeşleştirilen Ebû Hanîfe ve taraftarlarının hedef haline getirilmesinin bir başka sebebidir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin fikhî alandaki usûl ve metodunda öne çıkan re'y kullanımı, fikhî alanda bir çözüm sunması sebebiyle mazur görülse de kelâm alanında re'yin neden olduğu ihtilafların, insanların birbirini tekfir etmesi gibi ağır sonuçlara yol açması, re'y kavramının olumsuz olarak algılanmasına ve tenkit edilmesinde etkili olmuştur. Sahip olduğu sosyo-kültürel çeşitliliğin de etkisiyle kelâmî tartışmaların genellikle Irak bölgesinde etkin olması ve bu durumun fırkalaşmayı artırması, re'ye dair olumsuz bakış açısının bu coğrafya ile özdeşleştirilmesine sebep olmuştur. Bu nedenle aynı olumsuz yaklaşım, hüküm verirken re'ye müracaat eden sadece Ebû Hanîfe ve taraftarları olmamasına rağmen Irak bölgesinde re'yin fikhî alandaki temsilcisi konumunda olan Ebû Hanîfe ve taraftarlarına yöneltilmiştir. Ayrıca eleştirilerde genellikle fikhî ya da kelâmî bir ayrımın yapılmamış olması da bu konuda etkili olmuştur. Bunun yanı sıra Halife

⁴⁸ İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1079.

⁴⁹ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986), 375-386.

Me'mûn döneminde başlayan halku'l-Kur'ân tartışmaları çerçevesindeki ihtilaflar da çoğunlukla dönemin muhaddis kimliğiyle öne çıkan âlimleri ile Mu'tezile kelimcileri arasında gerçekleşmiş olmasına rağmen bu kelimcilerden bazılarının fikhî açıdan Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını benimsemiş olması da Ebû Hanîfe ve taraftarlarının şiddetli tenkide maruz kalmasında etkili olmuştur.⁵⁰ Usûl ve metoda dair tartışmaların itikadî alana da kayması bazı düşmanlıklara neden olmuş ve bu durum fikhî alanda iki ekol arasında yaşanan ihtilaf ve rekabeti de etkilemiştir.

Ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasında yaşanan rekabet ve ihtilafların zaman zaman sosyal ilişkilere yansıyan bazı olumsuz sonuçları olmakla birlikte⁵¹ ilmî faaliyetlere bir ivme kazandırdığı da bir hakikattir. İki ekol arasındaki etkileşim ve muhalefetin arttığı Abbâsî yönetiminin ilk asrında bu ekollere nispet edilen âlimler, hem kendi metot ve yaklaşımlarını yansıtan eserler telif etmiş hem de ihtilaf edilen konular hakkında birbirlerinin görüş ve yöntemlerini tenkit eden reddiyeler kaleme alarak sonraki dönemler için önemli bir literatür oluşturmuştur. Mesela ehl-i re'y olarak tanımlanan ve Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v.189/805), “*Kitâbu İctihâdi'r-Re'y*” ve “*Kitâbü'l-İstihân*” isimli kullanılan metoda dair eserler kaleme aldığı gibi kendilerini hadis ehli olarak ifade eden Medineliler'e karşı re'y ehlinin görüşlerini savunduğu “*Kitâbü'l-Hücce alâ Ehli'l-Medine*” isimli bir eser de telif etmiştir.⁵² Reddiye türünün bir örneğini teşkil eden “*Kitâbü'l-Hücce*”de Muhammed eş-Şeybânî, özellikle görüş ayrılığı yaşanan konular hakkında Ebû Hanîfe ve Medine ehlinin görüşlerine ve ileri sürdükleri delil ve sebeplerine yer vermek suretiyle hem iki yaklaşım mensuplarının görüşlerini aktarmış hem de bu görüşlerin mukayese edilmesine imkân sağlamıştır.⁵³ Ebû Yûsuf'un “*er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*” ve yine kendisine nispet edilen “*Kitâbü'r-Red alâ Mâlik b. Enes*” isimli eserleri de reddiye türünde bu dönemde telif edilen eserler arasında yer

⁵⁰ Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-Fikhiyye inde Ashâbi'l-Hadîs*, 58-59, 63-65.

⁵¹ Özaşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması”, 233-244.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/338; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 345-346. Ayrıca İsa b. Ebân'ın (v.221/836) “*Kitâbu İctihâdi'r-Rey*”, “*Kitâbu Haberi'l-Vâhid*” ve “*Kitabu İsbâti'l-Kiyâs*” eserleri de kullanılan metot ve usule dair bu dönemde telif edilen kitaplardır. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 347.

⁵³ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Hücce alâ ehli'l-Medine*, thk. Seyyid Mehdî Hasan (Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1385), I-IV.

almıştır.⁵⁴ Bunların yanı sıra ehl-i re'ye nispet edilen ulemâ kendi görüş ve metotlarını yansıtan birçok eser kaleme almıştır.⁵⁵

Genel olarak ehl-i re'y ve özelde ise Ebû Hanîfe'nin metot ve yaklaşımına karşı da reddiye mahiyetinde eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (v.204/820) “*Kitâbü'r-Red alâ Muhammed b. Hasan*” ve “*Kitâbu İbtâli'l-İstihsân*”, Bişr b. Mu'temir'in (v.210/825) “*Kitâbü'r-Red alâ Ashâbî Ebî Hanîfe*”si, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin (v.219/834) “*Kitâbü'r-Red alâ Ebî Hanîfe*”si ve Ebu'l-Fazl el-Kartâlûsî'nin (v.?) “*Kitâbü'r-Red alâ Ebî Hanîfe fî'r-Re'y*”i bulunmaktadır.⁵⁶ Ayrıca muhaddis kimliğiyle öne çıkan İbn Ebû Şeybe (v.235/849) de “*el-Musannef*” isimli eserinde “*Kitâbü'r-Red alâ Ebî Hanîfe*” şeklinde bir başlığa yer vererek Ebû Hanîfe'nin hadise aykırı düştüğünü söylediği 125 meseleyi ele almıştır.⁵⁷ Yine Buhârî (v.256/870) ve İbn Mâce (v.273/887) de eserlerinde, “re'yin yerilmesi” ile “rey ve kıyastan kaçınılması” şeklinde başlıklara yer vermiştir.⁵⁸ Nitekim “Fihrist” türünde hazırlanan eserler, bu süreçte her iki yaklaşıma dair fikhî konuları ele alan çalışmalar ile hadislerin tedvîn ve çeşitli metotlarla tasnîfi neticesinde kaleme alınan eserlerin isimleri ve sayılarına dair ayrıntılı bilgi sunmaktadır.⁵⁹

1.1.2. Ehl-i Hadis

İslâm ilim geleneğinin sistemleşme sürecinin diğer ayağını oluşturan ehl-i hadis, İslâm düşüncesini etkileyen ve bu etkinin çeşitli tezahürlerinin günümüze kadar devam ettiği bir ekol oluşturmuştur. Dini anlama ve yorumlama ölçütleriyle ehl-i re'ydten farklı bir yaklaşım geliştiren ehl-i hadis, özellikle rivayetlerin muhafazası adına yürüttüğü tedvîn ve tasnife yönelik faaliyetlerde etkin bir rol üstlenmiştir. Onların bu çalışmaları hadislere ulaşımı ve onlardan istifadeyi kolaylaştırırken diğer taraftan sünnetin sonraki dönemlere aktarılmasında da etkili olmuştur. Ehl-i hadisin, hadislerin korunması, öğrenimi ve öğretimi hususunda ortaya koyduğu bu yaklaşım,

⁵⁴ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim, *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Mısır: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, 1938); İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 345.

⁵⁵ Bu eserlerin isimleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 342-351.

⁵⁶ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî b. Abdülmecid (Riyâd: Dâru's-Samiî, 2000), 2/411; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 263, 354, 389.

⁵⁷ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamd b. Abdullah-Muhammed b. İbrahim (Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 13/80-195.

⁵⁸ Buhârî, “İ'tisâm”, 7; İbn Mâce, “Mukaddime”, 8.

⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 338-395.

kendilerini İslâm'ın koruyucusu olarak ilan edip siyasî mücadele ve yönetim anlayışlarını “*Allâh'ın Kitâb'ına ve Rasûlü'nün Sünnet'ine uymak*” ilkesi ekseninde ifade eden Abbâsî halifelerinin söylemleriyle aynı doğrultuda yer almıştır. Bu durum, Abbâsî yönetiminin özellikle Hârûnürreşid'in hilâfetine sonuna kadar olan periyodunda ehl-i hadise nispet edilen ulemâ ile kurduğu çeşitli temaslarında rol oynamıştır. Fakat sosyal, kültürel, siyasî, dinî ve ilmî hayatta yaşanan değişim ve dönüşümlerin de etkisiyle Me'mun'un hilâfetiyle birlikte Abbâsî yönetim anlayışında bazı değişimler yaşanmış ve bu dönüşüm, ehl-i hadise nispet edilen ulemânın bir kısmının yönetimle olan ilişkilerine olumsuz yansımıştır. Sonraki bölümde ele alınacak olan bu ilişkilerin doğru değerlendirilebilmesi için ilişkilerin arka planının bilinmesine ve bunun için de ehl-i hadisin ortaya koyduğu yaklaşımın gelişim süreci, dayanağı ve metodunun yöneltilecek eleştirilerle birlikte ele alınmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Ehl-i hadisin ortaya koyduğu anlayışın temellerinin oluşup geliştiği bir şehir olan Medine, Hz. Peygamber'in hicretiyle Müslümanlara yurt olması ve İslâm devletinin ilk başkenti vasfını taşımasıyla ayrı bir öneme sahiptir. Şehir, bu siyasî imtiyaz ve konumunu Râşid Halifeler döneminde de sürdürmüştür. Medine merkez olmak üzere Hicaz bölgesi, siyasî önemini yitirdiği dönemlerde bile Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve sünnetine bizzat tanıklık eden sosyo-kültürel ve dinî bir mirasa sahip olması ve sahâbenin büyük çoğunluğunun burada meskûn olması sebebiyle ilmî konum ve önemini muhafaza etmiştir.⁶⁰ Medine'de sahâbenin fıkıh ve hadis alanındaki ilmî birikimi, tâbiûndan fukahâ-yi seb'a olarak adlandırılan altı fakih⁶¹, Kabîsa b. Züeyb (v.86/705), Abdülmelik b. Mervân (v.86/705), Ebû Seleme b. Abdurrahman (v.94/712), Eban b. Osman (v.105/723) ve Sâlim b. Abdullah (v.106/725) gibi önde gelen isimlere, onlardan da Nâfi (v.117/735), Zührî (v.124/742), Rebîa b. Ebî

⁶⁰ İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1109; Ebu'l Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti â'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Fas: Vizâretü'l-Evkâf, 1983), 1/38-41.

⁶¹ Medine'de tâbiûn dönemi fakihlerinden ayrı bir şöhret kazanan ve fukahâ-yi seb'a olarak isimlendirilen âlimler, Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr, Kâsım b. Muhammed ve Ebû Bekr b. Abdurrahman'dır. Diğer rivayetler için bk. Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 205-206; Cengiz Kallek, “Fukahâ-yi Seb'a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/214.

Abdirrahman (v.136/753) ve Yahyâ b. Saîd (v.143/760) gibi âlimlere intikal ederek onların da katkılarıyla gelişimini sürdürmüştür. İlk aşamada Saîd b. Müseyyeb (v.94/713), ikincisinde ise Nâfi ve Zührî'nin öne çıktığı bu gelişme sürecinde ortaya çıkan ve aynı zamanda Medine halkının dinî yaşantı ve geleneğini de yansıtan bu birikim, bu kanalla Mâlik b. Enes'e intikal etmiştir. Medine merkez olmak üzere ortaya çıkan bu fikhî-ilmî yaklaşım Hicaz ekolü, taraftarları da ehl-i Hicaz ya da ehl-i Medine olarak isimlendirilmiştir. Abbâsî döneminde ise bu yaklaşım bir bölgeye atfedilen bir isimlendirmeden ziyade zamanla daha çok metot ve görüş farklılığına işaret eden “ehl-i hadis”, “ashâbü'l-hadis” ya da “ehlü'l-eser” gibi isimlerle anılmaya başlamıştır.⁶² Bir terkip olarak ehl-i hadis ifadesi ise “hadis taraftarı kişi ya da kişiler” anlamında olup başlangıçta Medine merkez olmak üzere Hicaz bölgesinde gelişen, kökeni sahâbe dönemine kadar uzanan ve çoğunlukla hadise ağırlık vermekle bilinen bu fikhî faaliyeti yürütenleri ve onların yaklaşımlarını ifade etmek için kullanılmıştır.⁶³

Abbâsîler döneminde fikhî konuların yanı sıra felsefî ve itikadî alanlarda da çeşitli konuların ele alınıp tartışılmaya başlanması ve bu alanlarda bazı yaklaşımların ortaya çıkmasıyla birlikte ehl-i hadis/ashâbü'l-hadis kavramı süreç içinde farklı bir boyut kazanarak gelişimini sürdürmüştür. İslâm coğrafyasında ortaya çıkan ve bazısının teşekkülünün bu süreçte hala devam ettiği Hâricîlik, Şîa, Mürcie ve Mu'tezile gibi mezheplerin ileri sürdüğü fikirler ilmî çevrelerde tartışılmaya başlamıştır.⁶⁴ Onların yaklaşımları ve düşünceleri, sonradan ortaya çıkmış anlamında re'y ya da bid'at, kendileri de sâhibü'r-re'y, ehl-i bid'at/sâhibü'l-bid'at olarak değerlendirilmiş ve bu mezheplerin dışında kalan çoğunluk yani cemâat/ehlü's-sünne ya da merkezî zümre⁶⁵ olarak ifade edilen kesim tarafından tenkit edilmiştir.⁶⁶

Fikhî alanda sorunların çözümü için başvuru alan re'y ve aklî istidlâller, kelâm alanında da başlayan temellendirme ve sistemleşme faaliyetleri kapsamında

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. M. Saîd Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ts.), 27; Ögüt, “Ehl-i Hadîs-Fıkıh”, 10/508.

⁶³ Ögüt, “Ehl-i Hadîs-Fıkıh”, 10/508.

⁶⁴ Bu konuda ilgili başlıklarda bilgi verilmiştir.

⁶⁵ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Uman Yayınları, 1981), 82, 87-91.

⁶⁶ Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. Hasan el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Mısırî (İskenderiye: Dâru'l-Basîra, ts.), 1/57-58. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 26-28.

Mürcie'nin iman, Mu'tezile'nin beş prensip ve Şîî oluşumların da imâmet gibi siyasî ve itikadî konularda sıkça kullandığı bir metot haline gelmiştir. Re'y ya da kıyasın kullanım alanının artması ve sınırlarının genişlemesi, özellikle merkezî zümre içinde teşekkül eden ve ehl-i hadis olarak isimlendirilen zümrenin tepkisine neden olmuştur. Ayrıca bazı mezheplerin kendi görüşlerini desteklemek amacıyla yürüttükleri hadis uydurma faaliyetlerinin de etkisiyle bu dönemde bazılarının hadise karşı muhalif tutumunun artması da ehl-i hadisin harekete geçmesi ve hadis ve sünnetin muhafazası yönünde tavır almasında etkili olmuştur.⁶⁷ Bu durum, süreç içinde re'yin bid'at, re'y ehlinin de bid'at ehli olarak görülmesi ve sünnetin karşısında konumlandırılmasında⁶⁸ etkili olmuştur.

Ehl-i hadis içinde bir zümrenin özellikle hicrî üçüncü asır itibariyle bid'at olarak nitelenen bu gruplara karşı şiddetli bir mücadeleye girişmesiyle birlikte ekol itikadî bir boyut da kazanmıştır. Ehl-i hadisin itikadî konulardaki görüşlerini aktaran Eş'arî, onların din ve inançları hakkında sahih rivayetler ile adâlet sahibi sikâ râvîlerin Hz. Peygamber'e ulaşacak şekilde rivayet ettiği haberleri kabul ettiğini, tartışmayı hoş karşılamayıp "nasıl" ve niçin" gibi sorular sormadığını ve hatta böyle bir sorgulamayı bid'at olarak gördüğünü belirtmiştir. Bu nedenle söz konusu dönemde müzakere meclislerinde sıkça gündeme getirilen Allah'ın sıfatları konusunda ehl-i hadis, nakil anlayışlarıyla da örtüşen bir tutumla sıfatların, ayet ve hadislerde nasıl ifade edildi ise mâhiyeti ve keyfiyeti bilinmeksizin bu zâhirî anlamları üzere olduğunu söyleyip bilhassa te'vilden kaçınan bir tavır takınmıştır.⁶⁹ Çünkü dinin âsârdan ibaret olduğu anlayışını benimseyen ehl-i hadis, hadislerin, tevhid, Allah'ın sıfatları, cennet ve cehenneme dair hususlar ve melekler gibi itikadî birçok konuya dair bilgi içermekte olup bu hususlarda nassların sunduğu bilgiyle yetinilmesi gerektiğini söylemiş ve izahı mümkün olmayan hususlarda da sorgulamayı ya da aklî çıkarımlarla bir neticeye ulaşma yolunu uygun görmemiştir.⁷⁰ Buradan hareketle ehl-i hadisin fikhî alanda

⁶⁷ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 44-45, 49-50

⁶⁸ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl* 2/28; Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, 25-27; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 7/376-377.

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/345, 347.

⁷⁰ Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, 7-8.

izlediği anlayış ve metodu büyük ölçüde itikadî alanla ilgili konulara da yansıttığını söylemek mümkündür.

Hicrî ikinci ve üçüncü asırda fikrî oluşumların devam etmesi ve farklı kişi ve grupların farklı dönemlerde yüklediği çeşitli anlamlar, ehl-i hadis kavramının hem mahiyetinin hem de sınırlarının açık bir şekilde çizilmesini güçleştirmiştir. Kavram, re'y ve hadise yüklenen anlamla, dönemin koşulları ve karşı taraf olarak konumlandırılan kişi ya da kesimin yaklaşımı ve metoduyla yakından ilişkili olup kullanıldığı muhit, zaman, belirlenen kıtas ve kullanan kişi ile kullanılma amacına göre değişiklik göstermiştir. Bu durum da ehl-i re'yde olduğu gibi ehl-i hadis olarak nitelenen kişilere dair net kıtaslarla yapılan bir ayrımı imkânsız kıldığı gibi farklı tasniflerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim İbn Kuteybe "*el-Maârif*"te, hadis rivayeti ve ilmiyle öne çıkan Ma'mer b. Râşid (v.153/770), Şu'be b. Haccâc (v.160/776), Hammâd b. Seleme (v.167/784), İbn Lehîa (v.174/790), Leys b. Sa'd (v.175/791), Ebû Avâne (v.176/792), Abdullah b. Mübârek (v.181/797), İsmail b. Uleyye (v.193/809), Vekî' b. Cerrâh (v.197/812) ve Süfyân b. Uyeyne (v.198/814) gibi isimlerin de yer aldığı doksan dokuz kişiyi ashâbü'l-hadis olarak tanımlamıştır. Fakat Evzâî, Süfyân-ı Sevrî ve Mâlik b. Enes'i ashâbü'r-re'y başlığı altında ele alırken Ahmed b. Hanbel'i ise hem ashâbü'l-hadis hem de ashâbü'r-re'ye dahil etmemiş, bu tasnifin dışında tutmuştur.⁷¹ İbnü'n-Nedîm ise eserinin fıkıh ve fakihleri ele aldığı bölümündeki ashâbü'l-hadis başlığı altında, vefat tarihlerine göre hicrî ikinci asırdan yirmi üç⁷² ve üçüncü asırdan otuz üç⁷³ olmak üzere toplam elli altı kişinin ismine yer

⁷¹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 216-219.

⁷² Mekhûl eş-Şâmî (v.116/734), Muğîre b. Miksem ed-Dabbî (136/753), Abdülmelik b. Cüreyc (v.150/), Evzâî (v.157/774), İbn Ebû Arûbe (v.157/774), Hüseyin b. Vâkîd (v.157/773 ya da 159/775), Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdurrahman (v.159/), Süfyân es-Sevrî (v.161/778), Zâide b. Kudâme (v.161/777), İbrahim b. Tahmân el-Herevî (v.163/780), Hammâd b. Seleme (v.167/784), Abdurrahman b. Zeyd (v.170-175/786-791), Abdurrahman b. Ebu'z-Zinâd (v.174/790), Abdülmelik b. Muhammed el-Ensârî (v.176/), Abdullah b. Mübârek (v.181/797), Yahyâ b. Zekerîyyâ (v.183/799), Hüseyim b. Beşîr (v.183/799), İsmâil b. Uleyye (v.193/809), Velîd b. Müslim (v.194/810), Muhammed b. Fudayl (v.195/811), İshâk b. Yûsûf el-Ezrâk (v.195/811), Vekî' b. Cerrâh (v.197/812), Süfyân b. Uyeyne (v.198/814).

⁷³ Yahyâ b. Âdem (v.203/818), Abdülvahhâb b. Atâ el-Haffâf (v.204/819-20), Ravh b. Ubâde (v.205/820), Yezîd b. Hârûn (v.206/821), Abdürrezzâk (v.211/826-27), Muhammed b. Yûsûf b. Vâkîd el-Firyâbî (v.212/827), İbrahim b. İsmail (v.218/833), Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (v.219/834), Ebû'l-Velîd et-Tayâlisî (v.227/842), Yahyâ b. Maîn (233/848), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (v.234/849), Ali b. Medîni (v.234/849), İbn Ebû Şeybe (v.235/849), Süreyc b. Yûnus (v.235/849), Osmân b. Ebû Şeybe (v.237/851), İshâk b. Râhûye (v.238/853), Halife b. Hayyât (v.240/854), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Hafs b. Ömer ed-Dûrî (v.248/862), Buhârî (v.256/870),

vermiştir.⁷⁴ İbnü'n-Nedîm'in tasnifinde, ikinci asırdaki isimlerin çoğunluğunun özellikle muhaddis kimlikleriyle öne çıkan ve hadis alanında şöhret sahibi kişiler olduğu halde ilk asırda yer alan isimlerin büyük çoğunluğunun muhaddis vasıflarının yanı sıra fıkıh alanında da vukûfiyete sahip olup hatta bazılarının kadılık görevi yürütmüş olması ehl-i hadis ifadesinin mahiyetinin şekilleniş seyrine dair fikir vermektedir.

Abbâsî halifelerinden Me'mûn döneminde başlayıp Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde sürdürülen halku'l-Kur'ân tartışmaları sebebiyle yaşanan mihnenin,⁷⁵ ehl-i hadis kavramının mahiyetini ve yapılan tasnifleri etkiledi anlaşılmaktadır. Yaşanan bu süreçte Ahmed b. Hanbel'in Mu'tezile karşısında geleneksel düşüncenin ve merkezî zümrenin lideri olarak görülmesi ve daha sonra muhaddislerin fikhî anlayışlarının Ahmed b. Hanbel ile sistemleşmeye başlaması hem hadise bağlı fıkıh anlayışına hem de ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayırımına yeni bir boyut getirmiştir. Bu fikhî yaklaşımla birlikte Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Şâfiî ve taraftarları ehl-i re'y, Ahmed b. Hanbel ve taraftarları ise ehl-i hadis olarak anılmaya başlamıştır.⁷⁶ Nitekim bizzat Ahmed b. Hanbel benzer bir bakış açısına sahip olup, Evzâ'i, Mâlik ve Süfyân'ın ileri sürdüğü görüşlerinin sadece onların şahsî re'yları olduğunu ve bu sebeple kendi nazarında onların hepsinin aynı olduğunu, asıl delilin ise âsârda olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Tasnife olan etkisinin yanı sıra mihne, başta ehl-i hadis zümresi için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu olay, ehl-i hadis kendi içinde farklılaşması ve Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının da bu zümre içinde ön plana çıkmasında etkili olmuştur.⁷⁸ Süreç içinde bu zümreler, naklî veya aklî gerekçelere dayanan bir zeminden hareketle kendilerinin nassa daha bağlı olup daha isabetli olan görüşü ileri sürdüklerini savunmuş ve diğerlerini ise hadisi terk etmek ve re'y ya da şahsî

Fazl b. Şâzân (v.260/874), Müslim b. Haccâc (v.261/875), Ahmed b. Muhammed el-Esrem (v.261/875), Ahmed b. Muhammed el-Mervezî (v.275/888), Tirmizî (v.279/892), İbn Ebû Hayseme (v.279/892), Abdullah b. Deysem el-Mervezî (v.285/898), İbrahim b. İshâk el-Harbî (v.285/899), Ebû Müslim el-Keccî (v.292/904), Hasan b. Ali el-Ma'merî (v.295/907), Muhammed b. Osman (v.297/909), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v.297/909), Mutayyen (v.298/910).

⁷⁴ İbnü'n-Nedîm, dördüncü asırdan zikrettiği dokuz kişi ile bu bölümde toplam altmış beş kişiyi ashâbü'l-hadis olarak tanımlamıştır. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 373-383.

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, 8/631-634, 637, 644-645; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/17.

⁷⁶ Öğüt, "Ehl-i Hadîs-Fıkıh", 10/510.

⁷⁷ İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/1082.

⁷⁸ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 56.

kanaatiyle hüküm vermekle tenkit etmiştir. Bu doğrultuda hareket eden Fahreddin er-Râzî eserinde çeşitli zümrelerin isimlendirilişi ve sebeplerinden bahsetmiş ve Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve ashaplarını ashâbü'l-hadis olarak değerlendirmekle birlikte Mâlik ya da Ahmed b. Hanbel gibi ileri sürülen isimlerden ziyade bu nitelermeyi en çok hak edenin Şâfiî ve ashâbı olduğunu söyleyerek kavramın mahiyeti yönüyle bir derecelendirmede bulunmuştur.⁷⁹ Müçtehidleri iki sınıfa ayıran Şehristânî ise Mâlik b. Enes, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Davûd b. Ali ve taraftarlarını ashâbü'l-hadis olarak tanımlamış ve onun bu tasnifi sonraki süreçte genel olarak kabul görmüştür.⁸⁰

Metot yönüyle bakıldığında ehl-i hadis, hükümleri mümkün olduğu kadar naslara dayandırma çabasında olan, ehl-i re'yyeden farklı olarak hakkında herhangi bir nakil bulunmayan hususlarda ise kıyastan, Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan bir reye başvurmadan sakındıran bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu nedenle ehl-i hadis, hadis ve haberlerin elde edilip nakledilmesine ayrı bir önem vermiştir. Onların bu vasfı, isimlendirilmelerinde de etkili olmuştur.⁸¹ Genellikle Kur'an, Sünnet ve sahâbenin görüş ve uygulamalarından yola çıkarak problemlere çözüm üretme hususunda hassasiyet gösteren ve bu çerçevede dini anlamaya çalışan ehl-i hadis,⁸² güvenilir ve Hz. Peygamber'e en yakın kişiler olarak değerlendirilmiştir. Sünnet'in öğretilmesi hususunda yürüttükleri faaliyetleri ve üstlendikleri misyonla ehl-i hadis kendisini, ilim emanet edilen Hz. Peygamber'in mirasçısı ve bid'atle mücadele eden dinin koruyucusu olarak görmüştür.⁸³ Nitekim Abbâsî yönetiminin ilk dönemlerinden itibaren ehl-i hadis ifadesi, İslâm toplumundaki parçalanmışlıklara son verip birlik ve bütünlüğü sağlayarak toplumsal hayatı Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirme gayreti gösteren ve bunun için de çözümün Kur'an'ın yanı sıra hadis, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinde olduğunu düşünüp bunları dinleyen, rivayet eden ve onları bir araya getirerek fikhî ve itikadî konulara göre tasnif eden, görüşlerini çoğunlukla hadislere dayandırma çabasında olup onlara tâbî olmayı teşvik eden ve nassa

⁷⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, 392-393, 397-400.

⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/11.

⁸¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/11.

⁸² Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, 1/41-44.

⁸³ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, I, 41-44; Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, 28-33, 42-46.

dayanmayan reyden özellikle kaçınıp kullananları ise tenkit edenlerin ortak ismi olmuştur.⁸⁴

Nasslar karşısında çoğunlukla lafzî bir bakış açısıyla hareket eden ehl-i hadis, izlediği metot nedeniyle çeşitli tenkitler almıştır. Fıkḥî ve itikadî konular ekseninde fakihlerin ve kelâmla ilgilenen âlimlerin ehl-i hadise yönelttikleri tenkitlerin odağında ise ehl-i hadis olarak nitelenen bu zümrenin tüm gayretini hadislerin isnadı ve rivayetine sarf etmesi ve hadislerin anlamı üzerinde düşünmeyip onların mahiyet ve maksadını kavramaya çalışmadan sadece nakledilmesiyle yetinmesi yer almıştır. Ehl-i hadis bu yaklaşımı nedeniyle muhaliflerince cehaletle itham edilmiştir.⁸⁵ Muhalif kesimlerden ehl-i re'y fukahâsının yanı sıra kelâmcılar da ehl-i hadise karşı şiddetli tenkitler yöneltmiştir. Onlar ehl-i hadise karşı, uydurma ve birbiriyle çelişen rivayetler naklederek ihtilafların doğuşuna sebep olmak, birlik ve bütünlüğe zarar vererek çeşitli fırkaların ortaya çıkışına zemin oluşturmak, uydurma ve birbirine zıt rivayetlerle her fırkanın kendi görüşünü desteklemesine imkân sağlamak ve böylece Müslümanların birbirine düşman olup birbirini küfürle itham etmesine sebep olmak, teşbih ifade eden hadisler rivayet ederek İslâm'a yakın olanları soğutup onların şüphelerini artırmak ve yine bu nakillerle zındıkları sevindirerek İslâm düşmanlarını kışkırtmak gibi ağır itham ve tenkitlerde bulunmuştur.⁸⁶

İbn Kuteybe ehl-i hadise yöneltilen bu eleştirilere cevap vermiş ve muhaddislerin bir hadisi öğrenmek için bile zahmetli yolculukları göze alıp o hadisi nakledeninden işitilebilmek için nasıl hassasiyet gösterdiğine dikkat çekmiştir. Tenkitlerin aksine zayıf ve uydurma olan hadislerin, uydurma olduğu için değil aksine sahih olanların ayırt edilebilmesine imkân sağladığı için toplandığını ve böylece sahih ya da doğru olanın tespitinin mümkün olup hadise muhalif olarak ileri sürülen çeşitli hüküm ya da görüşlerin de ortaya çıktığını ifade etmiştir. Naklettikleri rivayetler hakkındaki bilgi eksiklikleri ve kelimelerin okunuş ya da yazımına dair bazı hatalar nedeniyle yapılan eleştiriler hakkında ise her insanın eşit olmayıp birbirinden farklı

⁸⁴ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 50.

⁸⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlî muhtelifi 'l-hadis*, 57-59; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü 'l-Fakih ve 'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 151-152.

⁸⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlî muhtelifi 'l-hadis*, 47-54.

özelliklerinin olduğunu ve her zümrede olduğu gibi ehl-i hadis içinde de birçok ilme vakıf olan çok yönlü âlimler olduğu gibi ilmin sadece bir alanında kendini yetiştirenlerin de bulunması sebebiyle bazı eksikliklerin olmasının tabii olup böyle kusurların kınanmayı gerektirmediğini söylemiştir. Bununla birlikte ehl-i hadisin hata konusunda diğer zümrelerden bir farkının olmadığını ve onların da aralarında hayatı boyunca yazdığı hadisleri iyice öğrenip anlamaya çalışmadan bir hadisi on veya yirmi isnad ile nakletmek gibi yorucu ve geridekilere bir faydası olmayan bir çaba içinde vaktini geçiren ve daha faydalı olan yerine daha az faydalı yolu seçenlerin olduğunu belirtmiştir.⁸⁷ Nitekim “*Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadis*”, “*Şerefü Ashâbi’l-Hadîs*” ve “*Nasihatü Ehli’l-Hadîs*” gibi ehl-i hadisin faziletinden bahseden ve onları muhaliflerine karşı savunmak için kaleme alınan eserlerde aynı zamanda muhaddislerin eksik yönlerine çeşitli ikaz ve tavsiyelerle değinmek suretiyle bu tenkitlerin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Ehl-i hadis ile ehl-i re’y arasındaki ihtilafların temelinde, Kur’ân ve Sünnet’in kaynak olarak kullanılıp kullanılmamasından ziyade genellikle bu iki kesimin nasslara olan farklı yaklaşımları yer almıştır. Daha önce ifade edildiği üzere bu farklılık, özellikle nassların yorumu ve hadislerin kabulü için aranan sıhhat şartlarında kendini hissettirerek belirgin bir hal almıştır. İki ekol taraftarlarının hadislerin kabulü hususunda benimsediği farklı ölçütler, özellikle fikhî problemlerin çözümündeki ihtilafların başlıca sebeplerinden birini oluşturmuştur.⁸⁸ Diğer bir ihtilaf sebebi de ehl-i re’y’in sorunların çözümü için başvurduğu kıyasın kullanım alanları ve sınırlarının tam olarak tespit edilememiş olmasıdır. Bu kapsamda ehl-i re’y kıyası zannî nasslara tercih ederken ehl-i hadis zannî de olsa nasslara dayanmayı kıyasa tercih etmiştir.⁸⁹ Fakat bununla birlikte ehl-i hadise nispet edilen ulemâ arasında her ne kadar temelde aynı anlayışı benimseyip benzer tutum takınanlar olsa da gerek nakil anlayışları ve metin tenkidine bakışları gerek re’y ve kıyas kullanımları yönüyle farklılık gösterenlerin de olduğu görülmektedir. Bu kapsamda kimi rey ve kıyası tümüyle

⁸⁷ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadis*, 127-129, 131-133, 135-136. Ayrıca başta Mu’tezile olmak üzere kelimacıların tenkitlerine karşı diğer yanıtlar için bk. İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadis*, 140 vd.

⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadis*, 53.

⁸⁹ Adnan Koşum, “Akıl (Re’y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhi Boyutları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12, (2008), 88.

reddedip katı bir zâhirî yaklaşım benimserken kimi de belirli şartlar çerçevesinde kullanarak daha ılımlı bir tavır takınmıştır.⁹⁰ Nihayetinde hem kendi içinde hem de muhaliflere karşı ortaya çıkan bu farklı yaklaşımlar ilmî faaliyetlere yansımış ve her iki ekole mensup ulemâ, usûl ve metotları çerçevesinde kaleme aldıkları kıymetli eserlerle katkı sağlamıştır.

Abbâsî yönetiminin ilk asrında ilmî faaliyetler yönüyle baktığımızda ehl-i hadis, anlayışları doğrultusunda kendi metot ve yaklaşımlarını yansıtan eserler telif etmek suretiyle hem ehl-i re'ye karşı alternatif bir usûl oluşturmuş hem de literatüre katkı sağlamıştır. Bu kapsamdaki faaliyetleri özellikle yaklaşım ve metotlarının odağını oluşturan hadis ve âsârın dinlenip rivayet edilmesi ile onların fikhî ve itikadî konulara göre tasnif edilerek yazıya geçirilmesi üzerine yoğunlaşmıştır. Bu süreçte hadislerin tedvînine dair faaliyetlerin artarak aktif bir şekilde sürdürülmesi ve hadislerin tasnîfine dair ortaya çıkan çalışmalar aynı zamanda ehl-i re'y'e karşı yürütülen ilmî faaliyetler kapsamında değerlendirebilir. Mesela Mâlik b. Enes'in hadislerle birlikte Medine halkının uygulamasını yansıtan sahâbe görüşleri ve tâbiînin fetvalarına da yer vererek kaleme aldığı ve fikhî yönü öne çıkan “*Muvattâ*” isimli eseri,⁹¹ dönemin ihtiyaçlarına cevap verme zaruretinin yanı sıra aynı dönemde ehl-i re'y'in sunduğu çözümler karşısında bir seçenek oluşturmuştur ki re'y ehliyle gerçekleştirilen ilmî müzakerelerde bunu görmek mümkündür.⁹²

Bu dönemde “sünen” olarak isimlendirilen ve ahkama dair hadislerin bir araya getirildiği eserlerin kaleme alınması, konuyla ilgili hadisleri bir araya getirerek fikhî alandaki sorunlara hadislere dayalı çözümler sunmayı kolaylaştırırken aynı zamanda ehl-i re'y'in kullandığı metoda karşı bir cevap ve alternatif oluşturmuştur. Kendisine ulaşan rivayetleri fıkıh konularına göre Basra'da ilk kez tasnif eden kişi olarak kabul edilen İbn Ebû Arûbe'nin (v.156/773) “*Sünen*”i bu türdeki eserlerin ilk örneği kabul edilmiştir. Ayrıca kaynaklarda, aynı dönemde kaleme alınan İbn Cüreyc'in (v.150/767) “*Kitâbü's-Sünen*”, Evzâî'nin (v.157/774) “*Kitâbü's-Sünen fi'l-Fıkh*”, İbn Ebû Zî'b (v.159/776) ve İbn Ebû Zâide'nin (v.182/798) de “*Kitâbü's-Sünen*” isimli

⁹⁰ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 265.

⁹¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* ' , thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Türâsî'l-Arabî, 1985).

⁹² Müzakereler için bk. *el-İmâme ve's-Siyâse*, 326-328; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/259-260.

eserlerinin varlığından bahsedilmiştir. Daha sonra telif edilen İbn Mâce (v.273/887), Ebû Dâvûd (v.275/889), Tirmizî (v.279/892) ve Nesâî'nin (v.303/915) “Sünen-i Erbaa” olarak adlandırılan sünenleri ile Buhârî (v.256/870) ve Müslim'in (v.261/875) sahih hadisleri bir araya getirdiği “*Câmiu's-Sahîh*” isimli eserleri de bu çerçevede zikredebilir. İbnü'n-Nedîm, bu süreçte hadislerin tedvîn ve çeşitli metotlarla tasnîfi neticesinde kaleme alınan ve ehl-i re'ye karşı da bir yorum metodolojisinin oluşmasına imkân sağlayan bu çalışmaların isimleri ve sayılarına dair ayrıntılı bilgi sunmuştur.⁹³ Ayrıca iki farklı yaklaşımın temsilcileri olarak öne çıkan Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'in fikhî anlayış ve metotlarından da istifade eden Şâfiî'nin hem sahih hadisi tanımlayarak hangi ilmî kıstaslarla hüccet değerinde olacağını hem de kıyasın tanımı, kabul şartları ve sınırlarını tespit ettiği “*er-Risâle*”⁹⁴ isimli fıkıh usulü hakkındaki eseri de bu süreçte ehl-i hadisin kendisini temellendirebilmesi ve ehl-i re'ye karşı savunabilmesi için kaleme alınmış önemli eserler arasında yer almıştır.⁹⁵

Hayatın akışı içinde ihtiyaç, zaruret, müzakere ve fikir alışverişi gibi faktörlerin de etkisiyle her iki ekol birbiri üzerinde etkili olmuştur. Nitekim zamanla ehl-i re'y içinde hadis öğrenimi üzerinde daha fazla durularak hükümlerin hadise olan dayanağına vurgu yapılırken ehl-i hadis içinde de re'yin/kıyasın şart ve sınırları belirlenerek bu kriterlerle kıyasın kullanılması yönünde adımlar atılmıştır. Bu durum, iki ekol içinde de çeşitli anlayış formlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Böylece bu iki anlayıştan hareketle fikhî alanda kendilerine mahsus görüş ve usûllerini oluşturmak suretiyle Hanefîlik, Mâlikilik, Şâfiîlik, Hanbelîlik ve Zahîrilik gibi süreç içinde çeşitli fikhî mezhepler ortaya çıkmıştır. Ehl-i re'y ve ehl-i hadisin geliştirdiği yaklaşım ve ortaya koyduğu metotlar, sistemleşme ve temellendirme gereksiniminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal hayat ve işleyişin bir düzen içinde gerçekleşmesine imkân sağlayan sistemleşme aynı zamanda Abbâsî yönetiminin otoritesi ve istikrarının devamlılığı adına da bir zaruret olup halifelerin ulemâ ile yakın temas ve iş birliğini gerekli kılmıştır.

⁹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 373-384; M. Yaşar Kandemir, “Sünen”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/141-142.

⁹⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1938).

⁹⁵ Ayrıca ihtilaf edilen konulara dair muhaliflerinin görüş ve yöntemlerini tenkit eden reddiye türündeki eserler hakkında ehl-i re'y başlığı altında bilgi verildiği için burada tekrar bahsedilmemiştir.

1.2.Hâricîlik

Hâricîlik, ilk dönem Müslümanlar arasında yaşanan mücadelelerin neticelerinden biri olarak görünüşte, Hz. Ali'nin Sıffin savaşındaki Tahkîm'i (Hakem Olayı) kabul kararını dinden uzaklaşma olarak görüp "lâ hükme illâ lillâh" söylemiyle Hz. Ali'den ayrılanların başlattığı bir zümreleşmeyle ortaya çıkmıştır.⁹⁶ Fakat siyasî bir hareket olarak teşekkül edip daha sonra dinî bir mahiyet kazanan⁹⁷ bu hareketin doğuşunu sadece böyle bir olaya bağlamak yüzeysel bir yaklaşımdır. Nitekim Hâricîliğin, fikir ve faaliyet şeklinde olmak üzere Hz. Osman döneminde kendini gösteren tezahürleri mevcuttur. Bunların başında, Hz. Osman'a karşı ayaklananlar arasında halifenin Kur'an'ın hükümlerine uygun bir yönetim gerçekleştirmemesi ve bu sebeple de kendisine karşı isyanın meşrû olduğu değerlendirmesi gibi Hâricîler'in ileri sürdüğü yaklaşımla aynı doğrultuda yer alan söylemlere sahip kişilerin yer alması gelmektedir. Hz. Osman'ı öldürenler ile Hâricîler arasında kurulan diğer bir fikrî bağ ise Hâricîler'in, Hz. Osman'ın öldürülme kararının haklılığını iddia etmeleridir.⁹⁸ Bunun yanı sıra 35/655 yılında Hz. Osman'ın idaresinden şikâyet edip Basra'dan Medine'ye hareket eden gruba öncülük eden Hurkûs b. Züheyr (v.38/658),⁹⁹ daha sonra Hz. Ali'den ayrılarak Hâricîler'in önemli isimlerinden biri olmuştur.¹⁰⁰ Bu verilerden hareketle Hz. Osman'ın vefatıyla sonuçlanan hadiselerde Hâricî düşüncenin ilk izlerini takip mümkün olmakla birlikte bu olaylarda yer alan herkesin Hâricî hareketle ilişkilendirilmesi de isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü halifenin yönetiminden farklı sebeplerle rahatsızlık duyan birçok kişi Medine'ye yürüyen bu gruplar içinde yer almıştır.

Hz. Osman'ın yönetimine muhalif diğer gruplar gibi daha sonra Hâricî olarak adlandırılacak kişiler de Cemel vakasında (36/656) Hz. Ali'nin yanında yer almış ve savaşın sonunda ise onun aldığı kararlara itiraz etmiştir. Hatta Nehravan savaşı (38/658) öncesinde Hz. Ali'nin Cemel ganimetleri hakkındaki kararını tekrar gündeme

⁹⁶ Taberî, *Târîh*, 5/72; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/167-168, 207.

⁹⁷ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 12; Ethem Rûhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004), 82.

⁹⁸ Adnan Demircan, *Haricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 30.

⁹⁹ Taberî, *Târîh*, 4/349.

¹⁰⁰ Taberî, *Târîh*, 5/72.

getirerek eleştiren bu zümre, muhaliflerin kâfir olduğunu ve bu sebeple onlara esir muamelesi yapılarak mallarının ganimet olarak alınması gerektiğini söylemiştir.¹⁰¹ Hz. Osman'ın vefatıyla sonuçlanan hadiseler ve Hz. Ali'ye biatın ardından yaşananlarda kendi düşünceleri doğrultusundaki sert tutumlarıyla öne çıkan bu kişiler için Sıffîn savaşındaki tahkîm kararı son nokta olmuş ve bu durumu gerekçe göstererek merkezî zümreden kesin olarak ayrılmışlardır.¹⁰²

Meşrû bir yönetimin ancak Allah'ın irade ve emirlerine uygun bir idareyle mümkün olabileceğini söyleyen Hâricîler, hüküm sahibinin yalnız Allah olduğu inancıyla hareket etmiş ve böyle bir hâkimiyete sahiplik iddiasında olmayı yani beşerî bir hükme başvurmayı ise Allah'ın iradesine karşı gelmek olarak yorumlamıştır. Ayrıca Hâricîler, kendileriyle hurûc etmeyen, aynı düşünmeyen ve muhalif gördüklerini tekfir ederek düşman kabul etmiştir.¹⁰³ Bağdâdî (v.429/1037), çeşitli görüş ayrılıklarına rağmen Hâricîler'in üzerinde ittifak ettikleri temel prensiplere dair Ka'bî (v.319/931) ve Eş'arî'nin (v.324/936) görüşüne dayanarak iki hususa değinmiştir. Bunlardan ilki, Hz. Ali, Hz. Osman, iki hakem, tahkîme rıza gösterenler, hakemlerden ikisini ya da birini isabetli bulanlar ile Cemel ashâbını tekfir etmeleri diğeri ise zalim imama/devlet başkanına karşı başkaldırmalarıdır. Ka'bî, büyük günah işleyen herkesin tekfir edilmesini de Hâricîler'in ittifakla kabul ettikleri bir ilke olarak zikrederken¹⁰⁴ Eş'arî ise bu kaideye eserinde Necedât'ı istisna tutarak yer vermiştir.¹⁰⁵ Hâricîler'in kendi anlayış ve düşünceleri doğrultusunda sergiledikleri bu tekfir yaklaşımı ise hem siyasî hem de sosyal ilişkilerine yön veren önemli bir prensip olarak öne çıkmıştır. Sosyal hayatlarını şekillendiren bir diğer husus da inançlarının temel unsurlarından olup söylemlerinde sıkça vurgu yaptıkları “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker”¹⁰⁶ ilkesidir.

Hâricîler'in bu sert ve dışlayıcı yorumu, süreç içinde değişen koşullara uyum sağlama, ortaya çıkan sorunlara çözüm üretme ve bir konuda uzlaşabilme imkânını

¹⁰¹ Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, 45-46.

¹⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/202-204, 212-222.

¹⁰³ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida*, thk. M. Zâhid b. Hasan el-Kevserî, (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968), 47.

¹⁰⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 72-73.

¹⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/168.

¹⁰⁶ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 202-203; Taberî, *Târîh*, 5/74.

ortadan kaldırmış, kısa zamanda kendi aralarında anlaşmazlığa düşmelerine ve çeşitli fırkalara ayrılmalarına neden olmuştur. Hâricîler, liderlerinin ismiyle anılan Ezrâkiyye, Necdiyye, Sufriyye ve İbâziyye olmak üzere dört temel fırkaya ayrılmış¹⁰⁷ ve Bağdâdî, daha sonra ayrılan kollarla birlikte Hâricî fırkaların sayısının yirmiye ulaştığını aktarmıştır.¹⁰⁸ Bunlar arasında düşünce ve uygulamaları yönüyle en şiddetlisi Ezrâkiyye ve en ılımlı olanı İbâziyye fırkası iken Sufriyye ve Necdiyye ise bu iki uç arasında daha çok İbâziyye'ye yakın bir konumda değerlendirilmiştir.¹⁰⁹

Hâricîler arasında ilk ihtilaf çıkarıp ayrılan Nâfi b. Ezrak (v.65/685) ve kendisine tabîî olanların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan Ezrâkîler, görüşleriyle Hâricî fırkalar içinde en radikal ve sert tutuma sahip grup olmuştur. Yalnız kendilerinin gerçek Müslüman olduğunu düşünen Ezrâkîler, yaşadıkları yere hicret etmeyip düşmanlarına karşı birlikte savaşmayan diğer Hâricîler'i kâfir kabul etmiş ve kendilerine katılmak isteyenlerin ise imtihana tabi tutulmasını şart koşturmuştur. Ayrıca büyük günah işleyenin kâfir olduğunu ve ebedi cehennemde kalacağını ileri sürmüştür. Muhalif gördükleri diğer Müslümanlar'ı müşrik, onların beldelerini ise dâr-ı küfür olarak tanımlamış ve müşriklerin, çocuklarıyla birlikte cehennemde olduğunu söyleyerek çocukların öldürülmesini caiz görmüştür.¹¹⁰ Ezrâkîler'in bu düşünceleri, müşrik olarak gördükleri diğer Müslümanlar'ın can ve mallarına karşı yürüttükleri şiddet içerikli faaliyetlere dinî bir zemin hazırlamıştır.

Nâfi b. Ezrak'ın katı prensiplerini reddedip ayrılan Hâricî ileri gelenlerinin Necde b. Âmir'in (v.72/691) liderliğinde birleşmesiyle ortaya çıkıp Yemâme ve Bahreyn civarında yayılan Necdiyye, Ezrâkîler'e göre daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu tavrın en açık tezahürü ise Allah ve peygamberlerini bilmek, Müslümanlar'ın can ve mallarının dokunulmazlığını kabul etmek, gaspın haram

¹⁰⁷ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-makâlât*, thk. Josef van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971), 68. Eş'arî, Hâricî düşüncenin temelini bu dört fırkaya dayandığını ve Ezrâkiyye, Necdiyye ve İbâziyye dışındaki diğer kolların Sufriyye'den ayrılanlar olduğunu belirtmiştir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/183; Şehristânî ise Hâricîler'i Muhakkime, Ezârîka, Necedât, Beyhesiyye, Acârîde, Seâlibe, İbâziyye ve Sufriyye olmak üzere sekiz temel fırka olarak tasnif etmiş ve diğerlerinin ise bu fırkaların kolları olduğunu söylemiştir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/115.

¹⁰⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 72.

¹⁰⁹ Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, 108.

¹¹⁰ Taberî, *Târîh*, 5/566-569; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/168-174; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 78-79.

olduğunu bilmek ve Allah'tan gelen her şeyi tasdik etmek olmak üzere dinde temel esas kabul ettikleri bu hususlar dışında hata ve bilgisizliği mazur görmeleridir. Necdiyye, kişinin ancak işlediği günahta ısrarcı olursa müşrik olacağını ve münferit bir günahı sebebiyle bir kişinin imanından olmayacağını savunmuştur. Muhaliflerin kadın ve çocuklarının öldürülemeyeceği ve kendilerine hicret etmeyenlerin de kâfir değil münafık oldukları yönündeki görüşleriyle de Ezrâkîler'den ayrılmıştır.¹¹¹

Ziyâd b. Esfar tarafından kurulan Sufriyye fırkası, uzun bir müddet etkinlik gösteren Hâricî fırkalardan biridir. Sufriîlerin bir kısmı büyük günahın kişiyi kâfir ya da müşrik kıldığı yönündeki temel Hâricî görüşünü savunurken bir kısmı da büyük günah işlemenin Müslüman cemaatin dışına atılmayı gerektirmediği görüşünü ileri sürmüştür. Kendileriyle savaşa katılmayanları tekfir etmeyip takıyyenin amelde değil sözde caiz olduğunu benimsemiştir.¹¹²

İbâziyye ise aşırı görüşlere katılmayıp, müfrit Hâricî gruplardan uzak duran Abdullah b. İbâz'ın çevresinde bir araya gelenlerin oluşturduğu bir fırkadır.¹¹³ Fırkanın mensupları, büyük günah işleyen bir kişinin muvahhit olduğunu fakat mümin olmadığını yani kible ehlinin müşrik olmayıp sadece nimeti inkâr edenler mahiyetinde kâfir olduklarını ve bu nedenle de savaşta ele geçen at, silah ve mühimmat gibi ganimetlerin dışındaki kadın, çocuk ve malların haram olduğunu savunmuş ve muhalifler arasında oturan Hâricîler'i de tekfir etmemiştir.¹¹⁴ Câbir b. Zeyd el-Ezdî'nin (v.93/711) görüşlerinden etkilendiği söylenen Abdullah, Basra'da aşırılıklardan uzak kalıp mevcut sosyal ve siyasî düzen içinde taraftarlarını muhafaza etmiştir.¹¹⁵ Zamanla İbâziyye için propaganda ve eğitim merkezi halini alan Basra'da yetişen dâîlerin faaliyetleriyle fırka zamanla Yemen, Uman, Sicistân, Horasan ve Mağrib bölgelerinde yayılmıştır.¹¹⁶

¹¹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/174-176; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 81-83.

¹¹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/182-183; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 84-86; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 35-36.

¹¹³ Taberî, *Târîh*, 5/566-568; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/491-492.

¹¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/184-185, 189.

¹¹⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saîd eş-Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, thk. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî (Umân: y.y., 1992), 72-73; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/256.

¹¹⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 389; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 78-80; Fığlalı, "İbâziyye", 19/156-158.

Hâricîler, tüm siyasî baskı ve zorluklara rağmen ilmî faaliyetlere de önem vermiştir. Özellikle ılımlı bir yaklaşım benimseyen İbâzıyye mensupları, merkez olarak seçtikleri Basra'daki ders halkalarında yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla hem dinî ve siyasî görüşlerini aktaran eserlerin kaleme alınmasını hem de bu görüşlerin diğer bölgelere taşınmasını sağlamıştır. İlk İbâzî âlim ve fakihlerden kabul edilen ve hocası Câbir b. Zeyd'in (v.93/711) düşüncelerini benimseyen Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme (v.145/762), Basra'yı eğitim ve yönetim merkezine dönüştürerek "hameletü'l-ilm/ilim taşıyıcıları" şeklinde isimlendirilen öğrencileriyle İbâzî hareketin dinî ve fikrî ayağını oluşturmuştur. Rebî' b. Habîb, Mahbûb b. Rahîl, Seleme b. Sa'd, Dımâm b. Sâib ve Abdurrahman b. Rüstem gibi yetiştirdiği birçok isim, Horasân, Umân, Yemen ve Mağrib'de İbâzıyye'nin yayılmasında etkin rol üstlenmiştir.¹¹⁷ İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'te, Hâricî ulemânın telif ve tasnif ettiği eserlerden ulaşabildiklerinin isimlerine yer vermiştir. Kitapların içeriğini ise itikadî görüşler, Mürcie, Şîa ve Mu'tezile olmak üzere diğer mezheplere karşı reddiyeler, ahkam ve çeşitli risâleler oluşturmuştur.¹¹⁸

Hâricîler'i diğer fırkalardan ayıran ve birçok bölgede yaygınlık kazanmasında etkili olan en önemli prensipleri hilâfet/imâmet hakkındaki yaklaşımlarıdır. Hâricîler, âdil, âlim ve zâhid olması şartıyla her Müslüman'ın hilâfete aday olabileceğini ve bu görevi üstlenen kişinin de herhangi bir kabileden olabileceği gibi etnik açıdan Arap olmasının da zaruri olmadığını ileri sürmüştür. Diğer fırkaların aksine hilâfetin, Hz. Peygamber'in ailesine ya da tamamıyla Kureys'e mahsus bir hak ya da ayrıcalık olduğu düşüncesini de reddetmiştir. Ayrıca zalim bir imama itaati Allah'a isyan olarak gören Hâricîler, haktan ayrılıp zulmeden bir halifenin azledilmesi ya da öldürülmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşımları da onları zalim imama karşı isyanın vacip olduğu anlayışına götürmüştür.¹¹⁹ Halifenin hür bir seçimle görevi üstlenmesini hilâfetin sıhhat şartı olarak gören Hâricîler, idareyi bir hanedana mahsus hale dönüştüren veliaht usulünü ve bu şekilde hilâfete geçen Emevî ve Abbâsî halifelerinin

¹¹⁷ Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 78-82, 90-91, 108, 113-114, 124-125;

¹¹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 317-318, 389-390; İbnü'n-Nedîm'de yer almayan birçok eser ismine yer veren Berrâdî'nin *Risâle*'si ve İbâzî ulemânın yazdığı eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Ateş, "İbâzî Edebiyatı (Ebu'l-Kasım Berrâdî) ve 'er-Risâle fî Ba'dı Kütübü'l-İbâziye' Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 93-122.

¹¹⁹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 68; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/204-205; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/114, 116.

yönetimlerinin meşrûiyetini ise reddetmiştir. Ayrıca Şîa ve siyasî gücünü pekiştirmek isteyen Abbâsî halifelerinin yaptığı gibi halifenin/imamın konumuna bir üstünlük ya da karizmatik bir mahiyet de yüklememiştir.

Hilâfete bakış açılarıyla Hâricîler, hem Kureyş'e tanınan ayrıcalığa itiraz eden Rebîa ve Temîm gibi diğer kabilelerin hem de sosyal adalet ve eşitlik vurgusuyla etnik sınırları aşarak mevâlinin desteğini kazanmayı başarmıştır.¹²⁰ Nitekim Sicistân, Kirman ve Fars civarında İranlılar ile Kuzey Afrika'da Berberîler'i kendi saflarına çekerek mevcut yönetime karşı mücadele etmiştir.¹²¹ Giriştikleri birçok isyan faaliyetiyle devletin askeri gücünü zayıflatarak yönetimi meşgul etmiş ve halk nazarında Emevîler'e karşı bir cephe oluşturulmasında etkili olmuştur. Bu faaliyetleriyle Abbâsî daveti için uygun bir zemin oluşmasına dolaylı bir katkı sağladıklarını söylenebilir. Fakat Emevî valisi Nasr b. Seyyâr'a karşı mücadele eden ve Hâricî görüşü benimseyen Şeybân b. Seleme el-Harûrî'nin Abbâsî davetini yürüten Ebû Müslim el-Horasânî'nin biat teklifini reddedip onu Hâricî davaları adına kendisine biat etmeye çağırması, bu iki kesimin aynı paydada birleşemeyeceğini göstermiştir. Nitekim Şeybân 130/748 yılında Ebû Müslim'in adamlarıyla girdiği mücadeleyi kaybederek öldürülmüştür.¹²²

Hâricîler, kendi yönetim anlayışlarına uymayan ve veliaht sistemini devam ettiren Abbâsî idaresini onaylamayarak Emevî dönemindeki kadar etkili olmamakla birlikte çeşitli isyan faaliyetlerine kalkışmıştır. Ebu'l-Abbâs es-Seffâh, Ebû Ca'fer el-Mansûr, Muhammed el-Mehdî ve Hârûnürreşîd'in dönemlerinde muhalif cephede yer alan Hâricîlerin gerçekleştirdiği bu isyanlar bastırılarak yönetim için bir tehdit oluşturmalarının önüne geçilmiştir.

Devletin kuruluş süreci olması sebebiyle Halife Seffâh'ın karşı karşıya kaldığı farklı beklentilere sahip çeşitli isyan grupları arasında Hâricîler de yer almıştır. Bunlardan 132/750 yılında Cezîre'deki isyan hareketlerinde Rabîa kabilesinin

¹²⁰ Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji- Haricilik Düşüncesinin Doğuşu* (Samsun: Sidre Yayınları, 1999), 95-97; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm Siyasal Akl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 307.

¹²¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 41; Ethem Ruhi Fırlı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/170-172.

¹²² Taberî, *Târîh*, 7/385-386; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/45-46.

liderliğini üstlenen ve Hâricî görüşü benimseyen Bürayka, vali Ebû Ca'fer'le karşılaştığı savaşta yenilerek öldürülmüştür.¹²³ Halife Seffâh, kendisine biat etmeyen ve Hâricîler'in Sufriyye koluna mensup olup İbn Kâvân'da¹²⁴ faaliyet gösteren Şeybân b. Abdülazîz ile İbâziyye koluna mensup olup Umân'da faaliyet gösteren Cülendâ b. Mes'ûd'un üzerine ise 134/752 yılında Hâzim b. Huzeyme'yi göndermiş ve çok sayıda Hâricî öldürülerek bölge itaat altına alınmıştır.¹²⁵

Hâkimiyet ve istikrarın sağlanması hususunda çaba sarf eden Halife Mansûr döneminde ise Hâricîler, farklı bölgelerde olmak üzere fırsat buldukça isyan girişimlerini sürdürmüştür. Bunlar arasında Cezîre, isyan potansiyeline sahip çeşitli etnik grupların yaşadığı bir bölge olması sebebiyle birçok isyanın merkezi konumunda olmuştur. Hâricîler'in fikirleri, bu bölgede hızlı bir şekilde yayılmış ve Musul ve çevresindeki bedevî kabilelerden bilhassa isyanlarda aktif rol alan Şeybânoğulları arasında kabul görmüştür.¹²⁶ Fakat Cezîre bölgesinde, Mülebbed b. Harmele eş-Şeybânî (137-38/755)¹²⁷, Atıyye b. Ba'ser et-Tağlibî¹²⁸, Hassân b. Gassân el-Hemedânî¹²⁹ ve Hassân b. Mücâlid (148/765)¹³⁰ liderliğinde ortaya çıkan Hâricî isyanları, Halife tarafından gönderilen ordular vasıtasıyla bastırılmış ve bu bölgedeki isyan girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Yemen'deki İbâziyye bakiyelerinin çabalarıyla Ezd¹³¹ ve Rabîa kabileleri, aralarında anlaşarak 142/759 yılında Halife'ye karşı isyan başlatmıştır. Halife, kabileler arası ihtilafı değerlendirmek amacıyla Rabîa kabilesinden Ma'n b. Zâide'yi bölgeye görevlendirmiştir. Böylece Ma'n'ın Ezd'e karşı yürüttüğü şiddetli mücadeleyle hem iki kabile arasındaki ittifakı bozarak devlet için olası bir tehdidi önlemiş hem de birçok Hâricî'nin öldürülmesiyle faaliyetlerin önünü kesmiştir.

¹²³ Taberî, *Târîh*, 7/447; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/80-81.

¹²⁴ İbnü'l-Esîr, bu adanın ismini "Berkâvân" olarak zikredilmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/93.

¹²⁵ Taberî, *Târîh*, 7/462-463; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/92-93

¹²⁶ Fârûk Ömer, *Târîhu'l-Irâk*, 78.

¹²⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 4/335-337; Taberî, *Târîh*, 7/495-496; Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, thk. Ali Habîbe, (Kahire: Lecnetü'l-İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1967), 166-167; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/114.

¹²⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 4/338.

¹²⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 4/338-339.

¹³⁰ Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 203-209; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/185-186.

¹³¹ Rivayetlerde "Yemen" ifadesi yer almaktadır. Yemen'den kastın "Ezd" kabilesi olduğu yönündeki tespit için bk. Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 189.

Bahreyn ve Yemâme’de 151/768 yılında Süleyman b. Hâkim el-Abdî liderliğinde gerçekleşen isyanda da aynı yönetime başvuran Halife Mansûr, bu sefer Ezd ve Rabîa ittifakını bozmak için Ezd kabilesinden olan Basra valisi Ukbe b. Selm’i görevlendirerek isyanı sonlandırmıştır.¹³² Fars bölgesinde Mühelhil el-Harûrî liderliğinde başlatılan isyan vali İsmâil b. Ali tarafından¹³³, Hunâvî es-Serî öncülüğünde birçok Hâricî’nin katıldığı 141/758 yılında Sicistân’daki isyan ise aynı yıl içinde vali Züheyr b. Muhammed tarafından bastırılmıştır.¹³⁴ Halife, Sicistân ve civarında Hâricî sorununun tamamen çözülüp sükûnetin sağlanması için bu konudaki sert önlemleriyle tanınan Ma’n b. Zâide’yi 151/768 yılında bölgeye vali olarak görevlendirmiştir. Birçok Hâricî’nin ölümüyle sonuçlanan mücadele neticesinde hâkimiyeti sağlayan Ma’n, bir suikast ile öldürülmüştür.¹³⁵

Abbâsîler’in yönetimi ele geçirdikten sonra batı eyaletlerinde tam bir otorite kuramamaları, Kuzey Afrika’da çok sayıda Berberî’nin de desteğini alan Hâricîler’in (İbâzîyye ve Sufriyye) faaliyetlerine hız kazandırmıştır. Hem Abbâsî valileri hem de kendi aralarındaki mücadeleler neticesinde, Sufriyye mensupları Sicilmâse’yi merkez alan Midrârîler devletini, Sufriyye mensubu olan Benî İfren kabilesi Ebû Kurra liderliğinde Tilimsân’ı merkez alan Ebû Kurra devletini ve İbâzîyye mensuplarının desteğini alan Abdurrahman b. Rüstem de Tahert’i merkez alan Rüstemîler devletini kurmuştur.¹³⁶ Halife’nin sırasıyla bölgeye atadığı valileri Muhammed b. Eş’as (144-148/761-765), Ağleb b. Sâlim (148-150/765-767) ve Ömer b. Hafs (151-54/768-771), Hâricîler ile mücadeleyi sürdürmelerine rağmen ancak Yezîd b. Hâtîm (154-170/771-787), Cezâyir ve Fas’taki Hâricî devletlerin dışında kalan tüm Mağrib ve İfrîkiye’de Abbâsî hâkimiyetini sağlayabilmiştir.¹³⁷

Halife Mehdî dönemi daha sakin geçmekle birlikte mevcut yönetimden rahatsız olan Yûsuf b. İbrahim, 160/777 yılında Horasan’da çevresine topladığı büyük bir kalabalıkla isyan başlatmıştır. Fakat Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî tarafından esir alınıp

¹³² Ya’kûbî, *Târîh*, 2/372-373, 385; Ezdî, *Târîhu’l-Mevsıl*, 174-175; Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 190-193

¹³³ Ya’kûbî, *Târîh*, 2/383.

¹³⁴ Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 194-195.

¹³⁵ Taberî, *Târîh*, 8/40; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/201.

¹³⁶ Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 201.

¹³⁷ Taberî, *Târîh*, 8/33, 44, 46; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/503-505; 5/186-187, 195-198.

Rusâfe'ye tahkir edici bir şekilde götürülerek burada halkın huzurunda öldürülmüştür.¹³⁸ Aynı yıl Cezîre'de Abdüsselâm b. Hâşim el-Yüşkerî tarafından başlatılan bir diğer Hâricî isyanı iki yıl sonra Îsâ b. Mûsâ ve Şebîb b. Vâc tarafından bastırılmıştır.¹³⁹ Ayrıca Musul'da Temîmoğulları'ndan Yâsîn el-Mevsîlî de 168/785 yılında başarısızlıkla sonuçlanan bir isyan girişiminde bulunmuştur.¹⁴⁰

Hârûnürreşîd'in hilâfet sürecinde, Hâricîler'in isyan faaliyetleri tekrar hız kazanmıştır. Bu isyanların liderlerinin ise çoğunlukla Şeybânoğulları'ndan olduğu görülmektedir. Nitekim Cezîre'de harekete geçen Sahsah el-Hâricî (171/787) ile Nusaybîn ve civarında başkaldıran Fazl el-Hâricî'nin (176/792) küçük çaplı isyanları devletin gönderdiği güçlerle sonlandırılmıştır.¹⁴¹ Fakat Velîd b. Tarîf eş-Şârî liderliğinde 178/794 yılında isyan eden Hâricîler, Cezîre'yi kontrol altına alarak üzerlerine gönderilen birçok kuvveti yenmiş ve ancak 179/795 yılında Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî tarafından mağlup edilmiştir.¹⁴² Aynı yıl içinde Hâricîler'in Acârîde kolundan Hamza b. Etrek/Edrek, Horasan'da isyan etmiş ve uzun süre Sicistân, Horasân, Kirmân, Mekrân ve Kuhistân'da Abbâsî güçleriyle mücadele etmiştir. Taraftarlarıyla birlikte kendisine "Hamziyye"¹⁴³ fırkası nispet edilen Hamza, ancak Halife Me'mûn döneminde öldürülebilmıştır.¹⁴⁴ Taberî, detaylı bir bilgi vermeksizin 180/797 yılında Cezîre'de Hakem Hurâşe eş-Şeybânî liderliğindeki bir Hâricî isyanının Müslim b. Bekkâr tarafından bastırıldığını aktarmıştır.¹⁴⁵ Züheyr el-Kassâb tarafından bastırılan Şehrezûr'daki Ebû Amr eş-Şârî'nin isyanı da (184/799) bu dönemdeki amacına ulaşamayan bir diğer Hâricî isyanıdır.¹⁴⁶ Vergi düzenlemeleri ve bölge halkının iktisadî sorunları, Cezîre'de sık sık ortaya çıkan bu isyanlar için zemin ve bir potansiyel oluşturmuştur.¹⁴⁷ Daha sonraki dönemlerde Hâricî isyanlarının büyük ölçüde azaldığı görülmektedir. Halife Me'mûn döneminde Bilâl el-Ğassânî eş-

¹³⁸ Taberî, *Târîh*, 8/124; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/233.

¹³⁹ Taberî, *Târîh*, 8/142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/242.

¹⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/257.

¹⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/281, 296.

¹⁴² Taberî, *Târîh*, 8/256, 261; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsîl*, 280-282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/302-303.

¹⁴³ Fırka mensuplarının görüşleri için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/177.

¹⁴⁴ Taberî, *Târîh*, 8/261; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 90-92; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/306, 309-310.

¹⁴⁵ Taberî, *Târîh*, 8/266.

¹⁴⁶ Taberî, *Târîh*, 8/272; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/321

¹⁴⁷ Ezdî, *Târîhu'l-Mevsîl*, 279-280; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/310-311.

Şârî Cezîre’de (214/829)¹⁴⁸, Halife Vâsık döneminde ise Muhammed b. Amr eş-Şeybân Diyâr-ı Rabîa’da (231/845) isyana kalkışmasına rağmen bu hareketler kısa sürede etkisiz hale getirilmiştir.¹⁴⁹

Abbâsî döneminde gerçekleşen Hâricî isyanlarının sebepleri arasında, “zalim imama karşı isyanın vacip olduğu” prensibi önemli bir saiktir. Fakat Cezîre gibi çeşitli bölgelerde ayaklanmaların halk tarafından desteklenmesinde bölge halkının yaşadığı iktisadî sorunların rolü yadsınamaz. Bu isyan hareketleri, Hâricî anlayışın hâkim olacağı bir yönetim arzusu taşımasına rağmen herhangi sistemli bir hazırlık ya da planlı bir davet süreci özelliğine sahip olmayıp sadece bir liderin ortaya çıkmasıyla başlayan bir ayaklanmanın ötesine geçememiştir. Bu nedenle de devamlılık gösteremeyen bu hareketler, liderlerinin öldürülmesiyle son bulmuştur. Dikkat çeken bir diğer husus ise farklı bölgelerdeki Hâricî unsurların aralarında iş birliği yapmayıp birbirinden bağımsız hareket etmeleridir. Bu durum, çok sayıda Hâricî isyanı ortaya çıkmasına rağmen yönetim karşısında yeterli ve etkili bir güç sağlanamamasına ve çok kan dökülmesine neden olmuştur. Doğuda halifenin azlini gerçekleştirip kendi anlayışları doğrultusunda bir devlet kuramayan Hâricîler, batıda Kuzey Afrika’nın genelinde sağlanan Abbâsî hâkimiyetine rağmen Cezâyir ve Fas bölgelerinde sınırlı kalmakla birlikte Midrârîler, Rüstemîler ve Ebû Kurra devletlerini kurmayı başarmıştır. Hem Emevîler hem de Abbâsîler’in İslâm’ın adalet ve eşitlik ilkeleriyle örtüşmeyen politikaları, bu coğrafyada Hâricî düşüncenin kabul görmesindeki en önemli faktörlerden biridir. İktisadî, sosyal ve siyasî alanda eşitlik vaat eden ve mevcut yönetime karşı isyan için dinî bir meşrûiyet sağlayan Hâricî yaklaşım, Beberîler arasında hızlı bir şekilde yayılmış ve onlar için maruz kaldıkları zulüm ve olumsuz politikalar karşısında adeta bir mücadele aracına dönüşmüştür.

Hâricî yaklaşımın şekillenmesinde, yaşanan hadiseler, siyasî mücadeleler, yönetim tarafından maruz kalınan olumsuz tavır, yeni problemler ve kabileler arası rekabet gibi birçok unsur etkili olmuştur. Bununla birlikte Hâricî düşünce, Abbâsî hilâfetinin merkezî sınırlarında etkisini kaybederek süreç içinde yok olmuştur. Bu yok oluş, Hâricîliğin muteber görüşlerinin diğer mezheplerce de kabul edilip savunulması

¹⁴⁸ Ya’kûbî, *Târîh*, 2/464; Taberî, *Târîh*, 8/622; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/492.

¹⁴⁹ Ya’kûbî, *Târîh*, 2/483; Taberî, *Târîh*, 9/140; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/88.

ve Abbâsî döneminde ortaya çıkan yeni sorunlara Hâricîliğin bir çözüm sunmamasıyla ilişkilendirilmiştir.¹⁵⁰ Özellikle İslâm siyaset düşüncesi açısından önem arz eden Hâricîler'in hilâfet/imâmet teorisi, İslâm toplumunun sosyo-kültürel, siyasal ve iktisadî değişiminin açık bir tezahürüdür. Nitekim Hâricîler, diğer yaklaşımlardan farklı olarak sosyal adalet ve eşitliğe vurgu yapan, kabile, aile, zümre ve etnik sınırları aşırp hilâfetin kapısını, seçilmesi şartıyla ümmet içinde liyâkat sahibi olan herkese açan ve halife doğru yoldan ayrıldığında da halka başkaldırı için hak tanıyan ilk fırka olmuştur. Fakat bu orijinal görüşü şiddete başvurarak hayata geçirmeye çalışmaları, olumsuz bir bakış açısına yol açarak zamana yenik düşmelerine neden olmuştur.

1.3. Şîa

Hilâfet problemi ekseninde gerçekleşen siyasî bir tercihin neticesi olarak ortaya çıkan Şîa, zamanla kazandığı dinî mahiyetiyle kendine mahsus itikadî ilkeleri olan bir mezhep halini almıştır. Nevbahtî, bu siyasî duruma işaret ederek Şîa'nın temelini, Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan yönetim sorununda Hz. Ali tarafında yer alanlara dayandığını ve tüm alt kolların daha sonra bu zümreden doğduğuna dikkat çekmiştir.¹⁵¹ İbnü'n-Nedîm, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr muhalefeti karşısında Hz. Ali'nin gerçekleştirdiği mücadelede kendisine tâbî olan ve "şîatî" dediği grubun daha sonra Şîa adını aldığını aktarmıştır.¹⁵² Abbâsîler döneminde gündemde olan efdâliyet tartışmalarının da etkisinin görüldüğü bir tanımlamaya yer veren Eş'arî, Hz. Ali taraftarı olmaları ve Hz. Ali'yi diğer sahabîlerden üstün tutmaları nedeniyle bu grubun Şîa olarak isimlendirildiğini söylemiştir.¹⁵³ Şehristânî ise daha sonraki teşekkülleri de içine alarak özellikle Hz. Ali'ye tâbî olanları, onun imamet ve hilâfetinin gizli ya da açık olarak nass ve vasiyetle sabit olup imamet de yalnız onun neslinde devam edeceğini düşünenleri ve imamet halkın seçimine bırakılamayacak dinî bir rükün olup imamların ihmal ve gafletten uzak olduğunu benimseyen zümreleri Şîa kapsamında değerlendirmiştir.¹⁵⁴ Bu tanımlamalardaki farklılık, kavramın süreç içinde

¹⁵⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 42.

¹⁵¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 31. Bununla birlikte Nevbahtî, eserinin başka bir yerinde daha Hz. Peygamber hayatta iken "Şîat-i Ali" olarak isimlendirilen Ali taraftarlarının mevcut olduğunu da vurgulamıştır. Bk. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 51.

¹⁵² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 307.

¹⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/65.

¹⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/146.

yaşamış olabileceği içerik değişimi ya da bölgeden bölgeye farklı kullanımlara sahip olma ihtimali kadar müelliflerin sahip oldukları anlayışın kavrama yansıtılmasıyla da ilişkilidir.

Ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli zaman ve olayların ileri sürülmesine ve süreç içinde farklılaşarak kollara ayrılmasına rağmen Şîa, genel olarak Hz. Peygamber'in vefatının ardından hilâfetin, Hz. Ali ve onun neslinden gelenlerin hakkı olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli zümreleri kapsayan ortak bir isim olarak tanımlanabilir.¹⁵⁵ Hz. Hüseyin'in (v.61/680) Kerbelâ'da katledilmesinin ardından O'nu yarımsız bıraktığı için pişman olanların bir araya gelip intikam amacıyla Emevîler'e karşı oluşturduğu Tevvâbûn hareketi, Şîa'nın bir kavram halini alışının ilk göstergesi olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁶ Ardından Muhtâr es-Sakafî'nin (v.67/687), Araplar'ın yanı sıra mevâliyi de dahil ettiği ve davetini Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye (v.81/700) ile ilişkilendirdiği bu hareketi, bilhassa Muhtâr'ın ölümünün ardından Şîa'nın dinî bir mahiyet kazanmasına zemin hazırlayan çeşitli oluşum ve fikirlerin ortaya çıkışı yönüyle önem taşımaktadır.¹⁵⁷ Hicrî ikinci asır itibariyle Şîa kapsamında değerlendirebilecek zümreleşme ve faaliyetler, Keysânîyye, Zeydiyye ve İmâmîyye olmak üzere¹⁵⁸ temelde üç farklı istikamette gelişmiştir.

1.3.1.Keysânîyye

Şîa'nın bünyesinde yer alan Keysânîyye, Hüseyin b. Ali'nin intikamını alma amacıyla mevcut yönetime karşı Muhtâr es-Sakafî'nin başlattığı isyan hareketi sürecinde ortaya çıkmıştır.¹⁵⁹ Bu süreçteki ilk oluşumun, Muhtâr es-Sakafî'yle birlikte ve daha sonraki faaliyetlerinde Muhammed b. Hanefiyye adına hilâfet talebi söylemiyle hareket etmesi sebebiyle birçok yapılanma ya da mezhep gibi siyasî bir hareket olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte rivayetlerde özellikle Muhammed b. Hanefiyye taraftarlığı vurgulanan bu zümre, Muhtâr es-Sakafî ile başlayıp sonrasında hilâfeti ele geçirmek için devam eden siyasî mücadelesine meşrû

¹⁵⁵ Mustafa Öz, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111.

¹⁵⁶ Bozkurt, *Abbasîler*, 235; Öz, “Şîa”, 39/112.

¹⁵⁷ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 299-308; Taberî, *Târîh*, 6/7-15; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 53-60.

¹⁵⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 41.

¹⁵⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 58-59.

bir zemin kazandırmak ve taraftarlarını da bu hususta ikna edip onların sayısını artırmak gibi gerekçelerle zamanla dinî ve itikadî bir boyut kazanmıştır.

Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olduğunu ileri sürüp ona bazı manevî vasıflar yükleyen ve Muhtâr es-Sakafî hareketinde mevâlinin başında komutan olarak bulunan Ebû Amra Keysân'a atfen Keysâniyye¹⁶⁰ ismiyle anılan zümre, süreç içinde Şîî farklılaşmanın hissedildiği fikirlere temel teşkil etmesi açısından önem taşımaktadır. Keysâniyye, Hz. Ali ya da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olduğunu benimsemiş ve bu doğrultuda da itikadî çeşitli fikirler ileri sürmüştür.¹⁶¹ Keysâniyye'nin bu dönemde ileri sürdüğü görüşler hakkında çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte araştırmanın sınırlarına bağlı kalmak adına bu husustaki tartışmalara yer verilmemiştir. Fakat genel olarak ileri sürülen görüşler, Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olduğu,¹⁶² gizli bir ilme sahip olduğu, bedâ,¹⁶³ Allah'ın Nebisi'nin Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediği, Hz. Ali'nin ilmini Muhammed b. Hanefiyye'ye verdiği ve onun tüm ilimleri öğrenip tevil ve bâtının esrarını aldığı ve ilk asrın sonları itibarıyla de Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmeyip Radvâ dağında gizlendiği ve yakın bir gelecekte de geri döneceği şeklindedir.¹⁶⁴ Güney Irak bölgesindeki mevâlî zümrenin büyük çoğunluğunun İran ve Ârâmî-Hıristiyan bir etnik ve dinî geçmişe sahip oluşu nedeniyle Keysâniyye'nin bu görüşlerinde hissedilen Şîî farklılaşmanın sebebi ise Ârâmî-Hıristiyan tesiriyle ilişkilendirilmiştir.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Kaynaklarda Keysâniyye'nin Muhtâr'ın hareketiyle ilişkili olduğu net olarak ifade edilmekle birlikte Keysâniyye'nin nispet edildiği Keysân'ın kim olduğu ya da isimlendirmenin kime nispet edildiği hususunda, Hz. Ali'nin mevlâsı, Muhammed b. Hanefiyye'nin öğrencisi ve bizzat Muhtâr es-Sakafî olduğu şeklinde çeşitli rivayetler mevcuttur. Ayrıca bazen bu zümre, Muhtâriyye ismi ile de zikredilmiştir. Bk. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 58-59, 63; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 21-22; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/91; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/147.

¹⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 58; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 21-22; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/92.

¹⁶² Buradaki imam ifadesi siyasi bir lider anlamında olup henüz ıstılâhi bir mahiyet taşımamaktadır.

¹⁶³ Râd sûresinin 39. âyet-i kerimesine dayanarak ileri sürdükleri, "Allâh'ın vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka şekilde gerçekleşmesi" anlamında kullandıkları bir terimdir. Bk. Taberî, *Târîh*, 6/104; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/67.

¹⁶⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 64-70; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 26-36; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/150-151. Ayrıca Keysâniyye'nin ortaya çıkışı, İbnü'l-Hanefiyye ile ilişkisi ve ileri sürülen fikirler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Güneş, *İslâm Tarihinin İlk Mehdisi İbnü'l-Hanefiyye* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 250-266.

¹⁶⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 56-57.

Hicrî ilk asrın sonlarına doğru özellikle Ali b. Ebî Tâlib, Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed (v.98/716-17), isimleri etrafında çeşitli kurgu ve söylem geliştirilen ilk kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatının ardından onun ismi etrafında ortaya çıkan, mehdî olduğu, ölmeyip Radvâ dağında gizlendiği (gaybet) ve bir gün geri dönüp (rec'at) yeryüzünü adaletle dolduracağı şeklindeki kurgusal söylemlerde ise ilk Şîî düşüncelerin izlerini görmek mümkündür.¹⁶⁶ Vasîlik, mehdîlik ve rec'at gibi düşüncelerin nüvesini teşkil eden bu söylemler özellikle mevâlî arasında yayılma imkânı bulmuş ve Sâsânî kültürünün de etkisiyle hicrî ikinci asırda Hz. Ali'nin nesebiyle ilişkilendirilerek gelişimini sürdürmüştür.¹⁶⁷

Muhtâr es-Sekaffî'nin hareketi içinde, Keysâniye'nin yanı sıra Muhammed b. Hanefiyye'nin liderliği ve imâmetini savunup bunun için mücadele etmekle birlikte Keysâniyye'nin düşüncelerini aşırı olarak değerlendiren Ali taraftarları da mevcuttur. Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetini savuma ortak paydasında birleşen bu zümrelerin arasındaki bu farklılıklar, Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatı ile ortaya çıkmış ve bu taraftarlar temelde iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan biri, aralarında bazı ihtilaflar olmakla birlikte Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmeyip mehdî olarak geri döneceğini ileri süren ve Ebû Kerb ed-Darîr'e nispetle Kerbiye olarak anılan zümredir. Keysâniyye'nin büyük çoğunluğu, bu grup içinde yer almıştır. Diğer grup ise Muhammed b. Hanefiyye'nin öldüğünü kabul edip onun oğlu Ebû Hâşim'in imâmetini ileri süren ve Ebû Hâşim'e nispetle Hâşimiyye olarak isimlendirilen zümredir. Keysâniyye'ye nispetle mutedil olan Ali taraftarları ise bu zümre içinde yer almıştır.¹⁶⁸ İmâmetini ileri süren bu zümreyle Ebû Hâşim'in arasındaki ilişkiye dair net bir izah ise pek mümkün değildir. Fakat onun hakkında Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik'e, Irak'ta kendisine Mü'minlerin Emîri şeklinde hitap eden bir taraftar grubu olduğu

¹⁶⁶ Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, 64-70; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 26-36.

¹⁶⁷ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 56-59; Hasan Onat, "Yirminci Asırda Şîilik ve İran İslam Devrimi", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempoiumu* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1993), 125; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 207-208.

¹⁶⁸ Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, 64-69; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinallari Gulat-ı Şîa* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 68-70.

yönünde yapılan bir jurnal neticesinde tutuklanması, bu iddialar nedeniyle takip edildiği ve sıkıntılar yaşadığını göstermektedir.¹⁶⁹

Hicrî ikinci asrın başlarında, Ebû Hâşim'in vefatının ardından onun imâmetini ileri süren taraftarları arasında ortaya çıkan farklılaşmaya bağlı bölünme ise özellikle Abbâsoğulları ve Abbâsî davetine yönelik sonuçları itibarıyla dikkat çekicidir. Taraftarlardan bir kısmı imâmetin, Ebû Hâşim ile nihayete erdiğini, bir kısmı Muhammed b. Hanefiyye'nin ailesinde devam edeceğini ve bir kısmı da Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'e vasiyet edildiğini savunmuştur.¹⁷⁰ Taraftarlardan bir kısmı ise Ebû Hâşim'in, yanında vefat ettiği Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib'e vasiyette bulunduğunu ve artık onun imam olduğunu ileri sürmüştür. Râvendiyye olarak isimlendirilen bu zümre ile Abdullah b. Muâviye'nin taraftarları arasında Ebû Hâşim'in vasiyeti hususunda çıkan ihtilaf üzerine ileri gelenlerden ve ulemâdan olduğu söylenen Ebû Riyâh hakem tayin edilmiştir. Ebû Riyâh'ın da Muhammed b. Ali'ye vasiyet edildiğine tanıklık etmesi üzerine Abdullah b. Muâviye'nin tüm taraftarları Muhammed b. Ali'nin safına geçmiş ve hareketinin güçlenmesinde etkili olmuştur.¹⁷¹ Buna göre vasiyet üzerine kurulan bu söylem, Abbâsî hareketinin yürütülme sürecinde söz konusu kesimin desteğinin kazanılması yönünde katkı sağlamıştır. Fakat Abbâsoğulları'nı merkeze alan bir imâmet anlayışı benimseyen Râvendiyye'nin, Alioğulları ve Abbâsoğulları arasındaki muhalefetin daha sonraki süreçte şiddetlenmesiyle birlikte Ebû Hâşim'in vasiyeti üzerine kurulan bu söylem yerine Hz. Peygamber'in Abbâs b. Abdülmuttalib'i imam olarak görevlendirdiği ve Abbâs'ın da oğlu Abdullah'ı tayin ettiği şeklinde Abbâsî halifelerine kadar uzanan bir silsile üzerine¹⁷² yeni bir söylem ileri sürmüştür.

1.3.2.Zeydiyye

Abbâsîler'in ilk asrında teşekkülü devam eden ve Şîa'nın önemli kollarından birini oluşturan Zeydiyye, görüşleri ve faaliyetleriyle Abbâsî yönetimi ve siyaseti açısından dönemin aktif ve önemli yapılanmalarından biri olmuştur. Zeyd b. Ali b.

¹⁶⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/465-466.

¹⁷⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 69-71; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 38-40; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/94.

¹⁷¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 72-73; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 40.

¹⁷² Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/198; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/94-96.

Hüseyin'e (v.122/740) nispetle isimlendirilen Zeydiyye, Zeyd b. Ali'ye tâbî olan ve imâmetin sadece Hz. Fâtımâ'nın evlâdından cesur, âlim ve cömertlik gibi vasıflara sahip olup aleni olarak ortaya çıkarak mücadele edenlerin hakkı olduğuna inananlardan oluşan bir zümredir.¹⁷³ Kerbelâ vakasının ardından Emevîler'e karşı Alioğulları'ndan bizzat harekete geçen Zeyd b. Ali'nin yürüttüğü siyasî muhalefet ve benimsediği görüşler,¹⁷⁴ Zeydiyye'nin teşekkülü ve ayırıcı vasıflarının şekillenmesi hususunda bir temel oluşturmuştur. Nitekim siyasî bir hedef doğrultusunda ortaya çıkan Zeydiyye, Abbâsî ilk asrında kazandığı itikadî boyutla¹⁷⁵ süreç içinde teşekkülünü gerçekleştirmiş ve araştırmanın sınırları kapsamındaki dönemde yürüttüğü faaliyetlerle Abbâsî yönetimi için önem taşıyan zümreler arasında yer almıştır.

Zeyd b. Ali hareketiyle ortaya çıkan, fikrî alt yapısı ilk kez Kâsım er-Ressî (v.246/860) tarafından sistematik olarak ele alınan ve teşekkülünü Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin (v.298/911) ile tamamlayan Zeydiyye'nin¹⁷⁶ temel inanç esaslarını "tevhid", "adl", "va'd ve'l-vaîd", "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ve "imâmet" ilkeleri oluşmuştur.¹⁷⁷ Bunlar arasında özellikle imâmet hakkındaki yaklaşımın teşekkülü, Abbâsî yönetiminin ilk asrında Abbâsî siyaseti açısından etkili olup önemli sonuçlar doğururken diğer taraftan da Şîa içindeki farklılaşmayı yansıtan en önemli hususlardan biri olmuştur. Şîa'nın önde gelen âlimlerinden Şeyh Müfid bu farklılaşmaya dikkat çekerek Şîa'yı imâmet hususundaki yaklaşımına göre ikiye ayırmış ve bu konuda Zeydiyye ile İmâmiyye olmak üzere iki zümrenin görüşünü zikretmiştir.¹⁷⁸

¹⁷³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 42-45; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/136-139; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Kum: Matbaatü Mihr, 1413), 39; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/154-156.

¹⁷⁴ Zeyd'in Emevîler'e karşı hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Horasan'a geçen ve babasının davetini üstlenen Yahyâ da bir süre faaliyet gösterip taraftar toplamış fakat 125/743 yılında mağlup olup öldürülmüştür. Zeyd ve Yahyâ'nın bu faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, 7/180-181, 228-230; Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd, *el-Hûru'l-în*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1948), 188-189; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/446-447, 452-456, 471-472.

¹⁷⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 64.

¹⁷⁶ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 37.

¹⁷⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 219-222. Bu ilkeler kapsamında Mu'tezile ve Zeydiyye arasındaki etkileşim hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 53-79.

¹⁷⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 38-39.

Zeyd b. Ali'nin, Alioğulları'nın imâmet hususunda hak sahibi olduğu ve imam olacak kişinin de Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti'ne davet edip bu amaç doğrultusunda kılıçla mücadele etmesi gerektiği kanaatini taşıdığı rivayet edilmiştir.¹⁷⁹ Nitekim bir gün Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik Zeyd'i çağırarak O'nun hilâfet arzusunu küçümsemiş ve bir cariyenin oğlu olması sebebiyle böyle bir görevin kendisi için zaten uygun olmadığını söylemiştir. Halife'nin bu tavrı karşısında Zeyd'in, bir cariyenin oğlu olmasına rağmen Allah'ın İsmail'i tercih ettiğini ve onun nesebinden de insanların en hayırlısını çıkarmış olduğunu söyleyip ardından Rasûlullah ve Hz. Ali'den gelen nesebini vurgulayarak karşılık vermesi,¹⁸⁰ O'nun Alioğulları'nın imâmet hakkına sahip olduğu yönündeki düşüncesini teyit etmektedir. Ayrıca insanlardan biat alırken kullandığı "...Ehl-i Beyt'e yardım etmeye çağırıyoruz!",¹⁸¹ "...Ehl-i Beyt'e yardım etmeye ve hakkımız olanı bize iade etmeye çağırıyoruz!"¹⁸² şeklindeki ifadeleri de O'nun savunduğu bu inancın bir diğer göstergesidir.

Zeyd'in, kişinin biat isteyebilmesi için imâmetini açık bir şekilde ilan etmesinin ve bizzat kılıcıyla mücadele vermesinin gerektiği yönündeki düşüncesini, aksi kanaate sahip olan ve sükûnet politikasını tercih eden kardeşi Muhammed el-Bâkır (v.114/733), "Senin temel aldığın bu düşüncene göre baban da imam değildir. Çünkü O, asla hurûc etmemiş (isyan etmemiş) ve herhangi bir isyana da dahil olmamıştır." sözleriyle tenkit etmiştir.¹⁸³ Zeyd'in tercih ettiği bu aktif siyaset, gizli imam ve takıyye düşüncesine karşı bir reddiye olarak da değerlendirilmiştir.¹⁸⁴ Zeyd'in bu yaklaşımı taraftarlarınca kabul görmüş ve daha sonraki süreçte bu yaklaşımı benimseyenler, Alioğulları'na haklarının teslim edilmemesinden rahatsız olmaları ve Abbâsî yönetiminden duydukları memnuniyetsizlik nedeniyle çeşitli isyan hareketlerinde yer almıştır. Bunların başında Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim'in 145/762 yılında Halife Mansûr'a karşı gerçekleştirdiği hareket

¹⁷⁹ Himyerî, *el-Hürû'l-în*, 188. Bu görüş çerçevesinde Zeyd'in biat alırken kullandığı ifadeler için bk. Taberî, *Târîh*, 7/172-173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/446.

¹⁸⁰ Taberî, *Târîh*, 7/165-166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/445.

¹⁸¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/446.

¹⁸² Taberî, *Târîh*, 7/172.

¹⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/156.

¹⁸⁴ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 124-125.

gelmektedir.¹⁸⁵ Zeydiyye'ye nispet edilenlerden bu ayaklanmalara katılanlar arasında, Hasan b. Sâlih b. Hay ve kardeşi Ali,¹⁸⁶ Zeyd b. Ali'nin arkadaşlarından Ebû Hâlid el-Vâsitî, Kâsım b. Müslim es-Sülemî¹⁸⁷, Selâm b. Ebî Vâsıl el-Hazzâ, Hamza b. Atâ' el-Berenî, Halife b. Hassân el-Keyyâl¹⁸⁸, Âmir b. Kesîr es-Serrâc, Hamza et-Türkî ve Sâlim el-Hazzâ¹⁸⁹ ile Zeyd'in oğullarından Hüseyin b. Zeyd ve Îsâ b. Zeyd¹⁹⁰ yer alırken, Zeyd'in arkadaşlarından Hârûn b. Sa'd el-Iclî ise İbrahim b. Abdullah tarafından Vâsit'a vali olarak görevlendirilmiştir.¹⁹¹ Ayrıca daha sonra Halife Hâdî döneminde 169/786 yılında harekete geçen Hüseyin b. Ali,¹⁹² Mağrib'de 172-177/789-793 yıllarında faaliyet gösteren İdris b. Abdullah¹⁹³, 176/792 yılında Deylem civarında kendisi adına biat alan Yahyâ b. Abdullah¹⁹⁴ ve 199/815 yılında Muhammed b. İbrahim liderliğinde¹⁹⁵ yürütülen faaliyet ve ayaklanmalara da Zeydîler'den katılanlar olmuştur.¹⁹⁶

Zeydiyye'nin daha sonraki konumuna yön veren ve aynı zamanda imâmet anlayışını da şekillendiren bir diğer husus, Zeyd b. Ali'nin isyan öncesinde taraftarlarıyla arasında geçen bir müzakerede genelde sahâbe özelde ise ilk iki halife hakkında ifade ettiği düşüncesi üzerine ortaya çıkmıştır. Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer hakkındaki görüşünün sorulduğu bu müzakerede Zeyd'in, ikisine Allah'tan rahmet ve mağfiret dileyip haklarında ailesinden iyilikten başka bir iştmediği ve yine onların hakkında iyilikten başka bir şey de söyleyemeyeceği şeklinde yanıt vermesi eleştirilmesine neden olmuştur. Zeyd, hilâfete diğerlerinden daha fazla hak sahibi ve

¹⁸⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 3/345; Taberî, *Târîh*, 7/647; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/246. Mes'ûdî ayrıca bu mücadelede Zeydîler'den 400 ya da 500 civarında kişinin öldürüldüğüne dair bir rivayete yer vermiştir.

¹⁸⁶ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 259, 350-351.

¹⁸⁷ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 258.

¹⁸⁸ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 306.

¹⁸⁹ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 311.

¹⁹⁰ Taberî, *Târîh*, 7/604; İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 260, 345.

¹⁹¹ Taberî, *Târîh*, 7/637-638; İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 308.

¹⁹² Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/271-272; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/265-268.

¹⁹³ Taberî, *Târîh*, 8/198-199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/268.

¹⁹⁴ Taberî, *Târîh*, 8/242-250; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/291. Yahyâ b. Abdullah'ın faaliyetleri ve akıbeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah ve haberu Yahyâ b. Adillâh ve ahîhi İdrîs b. Abdillâh*, thk. Abdurrahkîb Mutahhar Hicr (Yemen: Merkezü Ehli'l-beyt li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2000), 68-124.

¹⁹⁵ Taberî, *Târîh*, 8/528-529; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/416-419.

¹⁹⁶ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 382-383, 426-427, 430; Râzî, *Ahbâru Fah*, 73-74; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, 175-176; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 39, 127-150.

daha layık oldukları halde onların bunu ellerinden aldığını fakat bu tutumlarının onları küfre götürmediğini çünkü onların Kur’ân ve Sünnet’e uygun bir şekilde hüküm verip insanlara karşı adaletli olduklarını söyleyerek taraftarlarını teskin etmeye çalışmıştır. Fakat bir grup, Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer’in hilâfete geçişini, bir gasp ve zulüm olarak değerlendirmemesine ve onların hilâfetini meşrû görmesine itiraz ederek biatlerini bozmuş ve Zeyd’i terk etmiştir.¹⁹⁷ Zeyd’in ilk iki halifeye dair bu yaklaşımı, hilâfet için gerekli özelliklere sahip bir kişi olduğu halde inananların maslahatı için daha az faziletli olanın da hilâfetinin meşrû kabul edilebileceğini ifade eden “efdal” ve “mefdul” imam anlayışının¹⁹⁸ zeminini oluşturmuştur.¹⁹⁹

Zeyd’in bu yaklaşımı, halifeliğin etkili bir şekilde yürütülebilmesi için Müslümanların ana zümresinin desteğini kazanma amacı doğrultusunda bir adım olarak değerlendirilmiş ve onun, ilk iki halifeyi maslahat gerekçesiyle meşrû kabul edip Hz. Ali taraftarlarının desteğinin devamlılığını sağlamak için de Hz. Ali’nin daha efdal olduğu şeklindeki bir sınıflandırmayı tercih ettiği ileri sürülmüştür.²⁰⁰ Fakat olay söylenenin aksi yönünde gelişmiş ve Zeyd’in bu yaklaşımı, bir grubun biatini bozmasının önüne geçememiş ve onlar, Muhammed el-Bâkır’ın ölmüş olması nedeniyle artık imamlarının onun oğlu Cafer es-Sâdık olduğunu söyleyerek Zeyd’den ayrılmıştır. Zeyd ise onları Râfıza olarak isimlendirmiştir.²⁰¹ Zeyd b. Ali hareketinden sonra Alioğulları taraftarları, siyasî olarak fiilî muhalefet yanlısı olanlar ve sükûneti koruyarak pasif bir muhalefeti tercih edenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Zeydiyye’nin ilk taraftarları daha çok fiilî muhalefeti tercih ederek faaliyet gösterirken Şîa’nın bir diğer kolu olan İmâmiyye’nin ilk temsilcileri ise sükûneti koruyarak pasif bir muhalif duruşu tercih etmiştir. Fakat bununla birlikte Zeydîler’in arasında da ayaklanma taraftarı olmayan ve daha ılımlı çizgide yer alıp hatta yönetimle iyi ilişkiler kuran bir kesimin varlığı da söz konusudur.²⁰² Bu durum Zeydiyye içindeki farklılaşmanın da bir göstergesidir.

¹⁹⁷ Taberî, *Târîh*, 7/180-181; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/452.

¹⁹⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/143-145; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1/155.

¹⁹⁹ Fırlı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 125; Yusuf Gökalp, “Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2, (2007), 60-61.

²⁰⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 64.

²⁰¹ Taberî, *Târîh*, 7/180-181.

²⁰² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 204-206.

Zeydiyye, içindeki bu farklılaşma neticesinde Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'e (v.150/767'den sonra) nispetle Cârûdiyye, Süleyman b. Cerîr'e (v.187/803'ten sonra) nispetle Süleymâniyye/Cerîriyye ve Hasan b. Sâlih b. Hay'a (v.167/784)²⁰³ nispetle Sâlihiyye/Butriyye olmak üzere üç alt gruba ayrılmıştır.²⁰⁴ Abbâsî yönetimine karşı konumları açısından bakıldığında, Cârûdiyye aktif bir muhalefeti tercih edip daha radikal bir çizgide yer alırken Cerîriyye ve Butriyye ise daha ılımlı bir yaklaşımı benimsemiştir. Nitekim Ebu'l-Cârûd ve taraftarları, Hz. Peygamber'in ismen değil, vasıflarına işaret ederek Ali b. Ebî Tâlib'i kendisinden sonra imam tayin ettiğini, sahâbenin O'na tâbi olmamakla küfre düştüğünü ve Hz. Ali'den sonra imamın Hz. Hasan, ardından da Hz. Hüseyin'in olduğunu ve sonrasında ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in çocuklarından âlim ve faziletli olup Allah yoluna davet etmek için kim ortaya çıkarsa şûra ile onun imam olduğunu söylemiştir.²⁰⁵ Bu yaklaşımları nedeniyle Abbâsî halifelerinin yönetimlerinin meşruiyetini kabul etmemiş ve ihtilâlcî bir tutum sergilemişlerdir.²⁰⁶

Hasan b. Sâlih ve arkadaşları da Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi ve imâmete layık olanın Hz. Ali olduğunu fakat Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer'e biatin ise hak sahibi olarak Hz. Ali'nin imâmeti onlara teslim etmiş olması sebebiyle meşrû olduğunu ileri sürmüştür.²⁰⁷ Böylece onlar mefdûlün imâmetini meşrû görmüştür.

Süleyman b. Cerîr ise imâmetin şûrâ ile olup toplumun ileri gelenlerinden iki kişinin akdinin bunun için yeterli olduğunu, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer'e biatin de bir hata olmakla birlikte bu tercihin bir ictihad olması nedeniyle küfr ve fiskı gerektirmediğini savunmuştur. Süleyman b. Cerîr ve taraftarları da böylece daha faziletli olan olsa da mefdûlün imametinin geçerli olduğu fikrini

²⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/496.

²⁰⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 45; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 41-45; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/157-162. Fırkaların sayısı hususunda birliktelik bulunmamaktadır. Nâşî, Bağdâdî ve Şehristânî'nin aksine Eş'arî, Zeydiyye'nin altı alt kola ayrıldığını söylerken, Mes'ûdî ise Zeydiyye'nin sekiz alt kola ayrıldığı bilgisine yer vermiştir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/140-145; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 3/172-173.

²⁰⁵ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 56; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/140-141.

²⁰⁶ Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, 175-176.

²⁰⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 45, 54-55; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/144.

benimsemiştir.²⁰⁸ Nihayetinde Zeydiyye'den Cerîriyye ve Butriyye Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki görüşü nedeniyle Cârûdiyye'yi tekfir ederken Ebu'l-Cârûd ve arkadaşları da onları tekfir etmiştir.²⁰⁹ Bu yaklaşım, sadece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yönetimine değil aynı zamanda Abbâsî halifelerinin idaresine de meşruiyet kapısını açmaktadır. Nitekim mefdûlün imâmeti görüşünü benimseyen Zeydîler, Abbâsî yönetimine karşı daha ılımlı bir tutum içinde olmuştur. Bunlar arasında yer alan ve devlet erkanına yakın olan Süleyman b. Cerîr, vezir Yahyâ el-Bermek'in sarayda düzenlediği münazaralara katılmıştır.²¹⁰ Ayrıca İsfahânî'nin, Hârûnürreşîd'in Alioğulları'ndan İdris b. Abdullah'ı öldürtmek üzere görevlendirdiği kişi hakkında yer verdiği üç rivayetten ikisine göre, bu işi Halife'nin emriyle yapan kişi Süleyman b. Cerîr'dir.²¹¹ Bu rivayetler ve zalim yöneticiye karşı isyan ilkesini benimsememesi sebebiyle Süleyman b. Cerîr'in Abbâsî yönetimiyle ilişkisi bir işbirliği olarak değerlendirilmiştir.²¹² Zeydîler'den yönetimle iyi ilişkiler kuranların olduğunu gösteren başka bir rivayet de saray şairlerinden Mansûr b. Seleme en-Nemerî hakkındadır. Şiirleriyle Halife'nin hoşnutluğunu kazanan Mansûr'un takıyye yaptığı ve aslında Abbâsî aleyhtarı olup Hz. Ali ve Ehl-i Beyt adına yazdığı şiirlerinin²¹³ ortaya çıkması üzerine Hârûnürreşîd onun öldürülmesi için Abbâsoğulları tarafında yer alan Zeydîler'den Ebû İsme'yi görevlendirmiştir.²¹⁴ Hasan b. Sâlih de ihtilâl yanlısı Zeydîler yanında yer almamıştır. Fakat kızını İsâ b. Zeyd ile evlendirmiş olması nedeniyle²¹⁵ Halife Mehdî'nin takibine maruz kalmıştır.²¹⁶ Neticede bu dönemde

²⁰⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/143; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 42-43.

²⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 44.

²¹⁰ Ebû Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Mîradâbâd el-Esterâbâdî/Mehdî er-Recâî (Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1363), 534-537.

²¹¹ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 307-308. Fakat bu bilgiye başka bir kaynakta rastlanmamıştır. Taberî ise İdris b. Abdullah'ı zehirleyen kişinin ismini Şemmâh el-Yemâmî olarak zikretmiştir. Bk. Taberî, *Târîh*, 8/198-199.

²¹² Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 55-56.

²¹³ Bu şiirler için bk. Mansûr en-Nemerî, *Şi'ru Mansûr en-Nemerî*, thk. Tayyib el-Aşşâş (Dimaşk: Dâru'l-Maârif, 1981). Bu derleme divandaki siyasî içerikli şiirlerin yedisini Şîa, ikisini Abbâsî yanlısı olup beşini ise her iki tarafa için yorumlamaya uygundur. Bk. Süleyman Tülücü, "Nemerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 550-551.

²¹⁴ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-suarâ*, thk. Abdülsettar Ahmed Ferrâc (Mısır: Dâru'l-Maârif, 2009), 244; Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 57.

²¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/496.

²¹⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 206. Watt'ın bu yorumu karşısında Hasan b. Sâlih'in kardeşiyle birlikte İbrahim b. Abdullah'ın 145/762 yılındaki isyanına katıldığını da dikkate alarak, muhtemelen Abbâsî yönetiminin izlediği sert politika ve değişen şartların da etkisiyle daha sonra

imâmet hususunda Zeydiyye, farklı zamanlarda farklı yaklaşımlar içinde olmuş ve bunun karşısında ise Abbâsî yönetimi bazı Zeydî gruplarla savaşırken bazılarıyla ise iyi ilişkiler kurmuştur.

1.3.3. İmâmiyye

Bu süreçte teşekkülü devam eden Şîa'nın önemli bir diğer kolunu İmâmiyye temsil etmektedir. Eş'arî ve Bağdâdî'nin "Râfıza"²¹⁷ ismi altında ele aldığı İmâmiyye²¹⁸ geniş çerçevede, imâmetin vücûbunu, ismetini ve nasla belirlendiğini ileri süren, imâmeti dinin temel bir inanç esası olarak kabul eden kişi ya da zümrelerin tamamını içine alan ortak bir isim olarak kullanılmıştır.²¹⁹ Kimi zaman İsnâaşeriyye'nin de yerine kullanılan İmâmiyye kavramı, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali ve sırasıyla onun iki oğlu ve torunlarını, Allah'ın emri, Peygamber'in tâyin ve vasiyetiyle meşrû sayan ve on iki imâma inanmayı da dinin temel esaslarından biri olarak görenlerin mezhebi olarak da tanımlanmıştır. Ayrıca sonraki süreçte on iki imâmı kabul ettikleri için İsnâaşeriyye ismiyle anılan İmâmiyye müntesipleri, inanç, ibadet ve muâmelât hususunda Caf' er es-Sâdık'ın görüşlerini takip etmeleri nedeniyle de Ca'feriyye şeklinde adlandırılmıştır.²²⁰ İmâmiyye ifadesi, hicrî ikinci asrın sonları itibariyle bazı kişilerin mezhebini tanımlayan bir kavram olarak eserlerde yer almakla birlikte ancak hicrî üçüncü asrın ortalarına doğru Şîî müellifler tarafından Şîa'nın temel yapısını oluşturan zümreye karşılık kullanılırken, muhalifleri tarafından ise çoğunlukla Hüseyinoğulları çevresinde imâmet iddiasını dillendiren kesimi ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır.²²¹

Hicrî ilk asrın son dönemi itibariyle birbirinden bağımsız olarak çeşitli merkezlerde bazı isimlerin liderliğinde oluşmaya başlayan gruplar, özelde Alioğulları genelde ise Hâşimoğulları'nın yönetimi geri alması gerektiği hedefi doğrultusunda

Hasan'ın bir tavır değişikliğine gittiğini ve daha ılımlı bir tavır takınmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz.

²¹⁷ Râfıza ismi, Zeyd b. Ali'yi terk eden kişiler için kullanıldığı gibi Şîî olmayan çevrelerde ise Ebû Bekir ve Ömer'in terki anlamını ifade etmiştir. Fakat daha sonraları devamlı olarak İmâmiyye'ye nispet edilen kişiler için kullanılmıştır. Bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 200.

²¹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/88-104; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 56.

²¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfîd, *el-Fusûlu'l-Muhtâre*, thk. Seyyid Ali Mîr Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1993), 296.

²²⁰ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 137.

²²¹ Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 46-48.

faaliyette bulunmuştur. Bunlar arasında yer alan ve aşırı görüşlere sahip olmaları sebebiyle daha sonra “gulât” olarak isimlendirilen grupların ileri sürdüğü fikirler,²²² daha sonra İmâmiyye’nin benimseyeceği prensipler için bir zemin hazırlamıştır. Abbâsîler’in erken döneminde İmâmiyye’nin teşekkülü hususunda öne çıkan kişiler, özellikle Alioğulları’nın Hüseyinî kolundan lider konumunda olan isimlerin çevresinde yer almış, onların ilim meclislerine katılmış ve onların vefatlarının ardından da görüş ayrılığına düşerek ortaya koydukları farklı kurgular üzerinden kendi anlayışlarını inşa etmiştir. Düşünce ve yaklaşımlarının teşekkülü için önem arz eden bu süreçte söz konusu zümrenin Abbâsî yönetimiyle ilişkilerini değerlendirebilmek için hem bu anlayışa yön veren kişilerin Hüseyinî koldan imam olarak kabul ettikleri Ca’fer es-Sâdık (v.148/765), Mûsâ el-Kâzım (v.183/799) ve Ali er-Rızâ (v.203/819) ile ilişkileri hem de kendilerinin ve imam kabul ettikleri bu isimlerin Abbâsî idaresine karşı tutumlarının izahına ihtiyaç vardır. Alioğulları’ndan lider konumunda olanların hem Emevî hem de Abbâsî yönetimleri karşısındaki tutumları, aktif ve pasif muhalefet olarak niteleyebileceğimiz iki farklı siyasî tavır şeklinde kendini göstermiştir. Nitekim özellikle Alioğulları’nın Hüseyinî kolunda yer alan Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn ile başlayan aktif bir siyasî faaliyete karşı olan mesafeli duruş, oğlu Muhammed el-Bakır, ardından da torunu Ca’fer es-Sâdık tarafından sürdürülmüştür.

Abbâsîler dönemine yetişen Ca’fer es-Sâdık, mevcut yönetimin onaylamadığı faaliyetleri karşısında muhalefetini pratikte bir isyan hareketi yerine daha çok teorik olarak ifade ederek kendisini takip eden müntesiplerinin dinî ve ilmî yönden yetişmesi yönündeki faaliyetlerine yönelmiştir.²²³ Onun bu tutumu, özellikle başarısızlıkla sonuçlanan ve artan kayıplarla hafızalarda derin izler bırakan isyanlardan sonra Alioğulları’nın taraftarları nezdinde rağbet görmüş, ders halkasına katılanların ve kendisine tâbî olanların sayısını artırmıştır.²²⁴ Abbâsî yönetimi ise kendi adına oluşturulmaya çalışılan siyasî hareketlere iltifat etmemesi, herhangi bir isyanda yer almaması ve idareye karşı isyanı tasvip etmeyen tavrı sebebiyle²²⁵ yanlarında yer almasa bile kendileri için tehdit oluşturmadığını düşündükleri Ca’fer es-Sâdık’a karşı

²²² Bu gruplar ve yaklaşımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/66-88.

²²³ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, 3/261-264.

²²⁴ Fârûk Ömer, *et-Târîhu’l-İslâmî ve Fikri’l-Karnî’l-İşrîn* (Bağdat: Mektebetü’n-Nahda, 1985), 99.

²²⁵ *el-İmâme ve’s-Siyâse*, 293, 295; Belâzürî, *Ensâb*, 4/225-226; Ya’kûbî, *Târîh*, 2/349-350, 352-353; İsfahânî, *Mekâtîlü’t-Tâlibiyyîn*, 220.

ılımlı yaklaşmış, dinî ve ilmî faaliyetlerine de müsamaha göstermiştir.²²⁶ Yönetimin bu tutumu, Ca'fer es-Sâdık çevresinde zamanla fikhî ve kelâmî konularla ilgilenen ve meseleler karşısında çözüm bulmaya çalışan fikrî bir hareketin oluşmasına imkân sağlamıştır.

İmâmiyye, Ca'fer es-Sâdık'ı anlayışlarının merkezine koyarak onu Ali b. Ebî Tâlib'den itibaren devam ettiğini iddia ettikleri imamet zincirinin bir halkası kabul etmiştir.²²⁷ Ayrıca İmâmiyye, yüklediği bu imam misyonunu onun yürüttüğü ilmî faaliyetler ve yetiştirdiği öğrenciler ile ilişkilendirerek bu etkinlikleri öğretilerinin topluma ulaşması amacı kapsamında değerlendirmiş ve öğrencilerinin ise imamlarının öğretilerini yayma görevini üstlendiğini ileri sürmüştür.²²⁸ Nitekim ileri sürdükleri görüşleriyle İmâmiyye'nin teşekkül sürecinde öne çıkan kişiler, Hişâm b. Hakem, Şeytânü't-Tâk lakabıyla anılan Ebû Ca'fer el-Ahvel,²²⁹ Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî ve Zürâre b. A'yen, Ca'fer es-Sâdık'ın ashabından olup onun ilim meclisinde yer almıştır.²³⁰ Fakat bununla birlikte aralarında farklı düşüncelere sahip kişilerin de yer aldığı düşünüldüğünde Ca'fer es-Sâdık'ın ilim halkasında bir araya gelenleri, belirli prensipler ekseninde toplanıp aynı hedef doğrultusunda birlikte hareket eden bir zümre olarak nitelemek pek mümkün görünmemektedir. Kendisinden rivayette bulunanların farklı yaklaşımlara sahip olması ve hatta uç fikirleri benimseyen grupların dahi düşüncelerini ona nispet etmeleri bu çeşitliliğin en açık tezahürüdür.²³¹ Öyle ki Ca'fer es-Sâdık, tenâsüh, nübüvvet ve ulûhiyyet gibi aşırı görüşler ileri sürenlerden kendisinin uzak olduğunu özellikle vurgulamış ve bunlardan meclisine katılan Ebu'l-

²²⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 4/225; Taberî, *Târîh*, 7/569-570; Fârûk Ömer, *et-Târîhu'l-İslâmî ve Fikri'l-Karni'l-Işrîn*, 100-101.

²²⁷ Şehristânî, İmâmiyye'nin bu yaklaşımının aksine Ca'fer es-Sâdık'ın kendi imametine dair herhangi bir şey söylemediği gibi hilâfet hususunda da biriyle münakaşa etmediğini aktarmıştır. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/166.

²²⁸ Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 91.

²²⁹ İsmi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Numân olup muhalifleri tarafından Şeytânü't-Tâk lakabıyla anılırken Şîa tarafından ise Mü'minü't-Tâk olarak isimlendirilmiştir. Bk. Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Mûsâ el-Şebîriyye (Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1418), 325.

²³⁰ Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, 128; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *İlelü's-şerâi'*, thk. Seyyid Muhammed Sâdık (Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1966) 1/193; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 307-308; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 325-326, 434.

²³¹ Kendilerini Ca'fer es-Sâdık ile ilişkilendiren bazı uç fırka ve zümreler için bk. Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, 78, 82-87, 118-119; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/76-79, 82-83.

Hattâb'ı da ders halkasından çıkarmıştır.²³² Bunun yanı sıra Zehebî'nin, Ca'fer es-Sâdık'ın rivayette bulunduğu ve kendisinden nakilde bulunanlara dair verdiği seçkin muhaddis ve fakihlerden oluşan isimler de onun sadece bir anlayışı benimseyen tek bir zümreyle değil toplumun çeşitli kesimlerinden kişilerin çevresinde yer aldığına ve meclisine katıldığına işaret etmektedir.²³³ Ayrıca bu yaklaşımın ileri gelen isimlerinden kabul edilen öğrencileri Hişâm b. Hakem, Ebû Ca'fer el-Ahvel,²³⁴ Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî ve Zûrâre b. A'yen'in, İmâmiyye'nin imâmet nazariyesinde ileri sürülenin aksine Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerine koşulsuz bir bağlılık göstermediği, çeşitli konularda ihtilâfa düştükleri ve hatta bazı görüşleri nedeniyle Ca'fer es-Sâdık tarafından ikaz edildikleri rivayetlerde yer almıştır.²³⁵ Ayrıca bu âlimlerin de aynı öğretiyi etrafında bir araya gelmeyip kendi aralarında da ihtilaf ettikleri hususlar olduğu birbirlerine karşı yazdıkları reddiye türündeki eserlerinden anlaşılmaktadır.²³⁶

Ca'fer es-Sâdık hakkında ileri sürülen ve Abbâsî yönetimi adına önem taşıyan bir diğer husus da bu dönemde onun imâmetinin iddia edilip edilmediği konusudur. Şayet böyle bir iddia söz konusuysa mahiyetinin ne olduğunun izahı, imâmet nazariyesinin teşekkülünün takibi açısından da önem taşımaktadır.

Bu konudaki bir rivayete göre Zeydiyye'den olduğu söylenen iki kişi Ca'fer es-Sâdık'a gelerek Kûfe'de bazı kişilerin, “aranızda (es-Sâdık'a hitâben) kendisine itaatin farz olduğu bir imâmın” olduğunu söylediğini ve bunun doğru olup olmadığını sormuştur. Ca'fer es-Sâdık ise böyle birini tanımadığını söylemesi üzerine onlar, Kûfe'de yalan söylemeyen, yiğit ve verâ sahibi kişilerden bu imâmın Ca'fer es-Sâdık olduğunu duydukları konusunda ısrar edince o hiddetlenerek kendisinin böyle bir şey söylemediğini ve emretmediğini ifade etmiştir. Yüz ifadesinden Ca'fer es-Sâdık'ın

²³² Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 82-83; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/79; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/166.

²³³ Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/255-256; Ca'fer es-Sâdık'ın ilişki kurduğu kesimler hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Fârûk Ömer, *et-Târihu'l-İslâmî ve Fikri'l-Karni'l-İşrîn*, 101; Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 91-93.

²³⁴ İsmi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Numân olup muhalifleri tarafından Şeytânü't-Tâk lakabıyla anılırken Şîa tarafından ise Mü'minü't-Tâk olarak isimlendirilmiştir. Bk. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 325.

²³⁵ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 358, 361, 377, 394, 508-509; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid, *el-İrşâd fî ma'rifeti hüceccillâhi ale'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt 1995), 2/198-199; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005), 100-102.

²³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 308.

kızdığını anlayan bu kişiler oradan ayrılmıştır. Rivayetin devamında ise oradakiler, Zeydî anlayışa sahip bu iki kişinin Rasûlullâh'ın kılıcının Abdullah b. Hasan'da olduğundan bahsettiğini anlatmıştır. Bunun üzerine de Ca'fer es-Sâdık'ın buna karşı çıkarak onların yalan söylediğini ve böyle bir şeyin olamayacağını, Rasûlullâh'ın kılıcı, zırhı, miğferi ve sancağının kendisinde olduğunu söylediği ona nispet edilmiştir.²³⁷ Konuyla ilgili diğer rivayette ise Medine'de Mahzûmoğulları'ndan bir adam ile Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencisi Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî arasında geçen imâmet üzerine bir sohbet aktarılmıştır. İkisi arasındaki bu sohbette adam Hişâm'a, "Öyle ise bugün imam kim?" sorusunu yöneltmiş ve karşılığında ise Hişâm, "Ca'fer es-Sâdık" yanıtını vermiştir. Rivayete göre adam, bu cevap karşısında şaşırarak bunu Ca'fer es-Sâdık'a anlatacağını söyleyince Hişâm, bu cevabı nedeniyle Ca'fer es-Sâdık'ın kendisini tenkit edip ondan uzaklaşacağı korkusuna kapılıp şiddetli bir üzüntü hissetmiştir.²³⁸

Yukarıdaki iki rivayette de imâmete dair söylemin Ca'fer es-Sâdık'ın beyanı olmayıp onun kontrolü dışında çeşitli kişi ya da gruplar tarafından ortaya atıldığı düşüncesi öne çıkmaktadır. Bu rivayetlerin doğru kabul edilmesi durumunda, Kûfe'deki bazı kişilerin Ehl-i Beyt'ten bir imama itaatin farz olduğu düşüncesini savunduğu ve bu imamın da söz konusu dönemde Ca'fer es-Sâdık olduğunu düşündükleri, Rasûlullah'ın kılıcı, zırhı vb. emanetlere sahip olmayı ise bu iddialarının dayanağı olarak gördükleri sonucuna ulaşılabileceği ifade edilmiştir. Fakat buna rağmen nazariyede ifade edilen nass ve tayin ile atanmış bir imam düşüncesinden ise henüz bahsetmenin mümkün olmadığı ve sadece emanetlere sahip olmakla bağdaştırılan Ehl-i Beyt'ten kendisine itaatin vacip olduğu bir imam düşüncesinden bahsedilebileceğine vurgu yapılmıştır.²³⁹ Başta Kûfe'de olmak üzere ortaya atılan bu düşünceleri, Hasenî ya da Hüseyinî kolu desteklemek şeklinde tercihte bulunan Alioğulları taraftarlarının kendi seçimlerinin haklılığını göstermek adına ortaya attıkları iddialar olarak değerlendirmek de mümkündür. Nitekim bu dönemde Hasenî koldan Muhammed Nefsüzzekiyye hilâfet için Halife Mansûr ile mücadele ederken nesep yakınlığına dayanarak vasilik iddiasında bulunmuş ve Halife Mansûr da aynı

²³⁷ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 727; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2/187.

²³⁸ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 565.

²³⁹ Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 121-124.

şekilde amcası üzerinden bu iddiaya karşılık vermiştir. Nefsüzzekiyye ve kardeşinin hareketini Zeydîler'den de destekleyenlerin olduğu dikkate alındığında yukarıdaki rivayette özellikle Zeydî olduğu vurgulanan iki kişinin Rasûlullâh'ın kılıcının Abdullah b. Hasan'da olduğuna dair söylemlerini,²⁴⁰ Alioğulları'nın kendi içindeki liderlik mücadelesinin taraftarları nezdindeki kurgusal anlatımlara olan bir yansıması olarak da değerlendirmek mümkün görünmektedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'ın kontrolü dışında kendisi adına oluşturulan anlatımlardan rahatsız olduğuna dair rivayetler²⁴¹ de özellikle taraftarları vasıtasıyla çizilen bu portreye ve anlayışa işaret etmektedir. Ayrıca söz konusu dönemde Alioğulları'nın Hüseyinî kolu içinde Ca'fer es-Sâdık'ın sahip olduğu ilim, ahlak ve konumunun halk nazarında oluşturduğu liyakat algısı, kendisinin herhangi bir ispata ihtiyaç bırakmadan taraftarları nezdinde bir lider ya da imam olarak kabul görmesine ve isminin öne çıkmasına olanak sağlamıştır.²⁴²

İmâmiyye'ye göre yedinci imam kabul edilen Mûsâ el-Kâzım²⁴³ da babası gibi yönetime karşı mesafeli ve ihtiyatlı bir tavır takınmasına rağmen gerek siyasî şartlar gerek ismi etrafında oluşan çeşitli söylemler, Abbâsî yönetimi tarafından baskı görmesine neden olmuştur. Halife Mansûr'un Mûsâ el-Kâzım ile yaşadığı herhangi bir sorun rivayetlere yansımamıştır. Alioğulları'na karşı müspet tutumun hâkim olduğu Halife Mehdî'nin hilâfetinin ilk zamanlarında da ilişkiler normal seyrinde devam etmiştir. Fakat tarih kaynaklarında gerekçesi bildirilmemekle birlikte daha sonra Mehdî, Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilmesini emretmiş ve bir süre sonra da rivayete göre gördüğü bir rüyanın tesiriyle kendisinden isyan etmeyeceğine dair söz alarak onu serbest bırakmıştır.²⁴⁴

Keşşî'nin eserinde yer alan rivayetten hareketle Mehdî'nin zındık olarak nitelenen kişilerin takip ve cezalandırılması yönündeki siyaseti kapsamında İbnü'l-Muk'ad isimli bir âlimden bu grupları ele alan bir eser yazmasını istediğini ve hazırlanan bu eserde, Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencilerinden Zürâre b. A'yen ve Hişâm b. Sâlim'e nispet edilen Zürâriyye ve Cevâlikiyye, Ammâr es-Sâbâtî'ye nispet edilen

²⁴⁰ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 727; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2/187.

²⁴¹ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 399, 504, 579-580, 586, 639, 727

²⁴² Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 46.

²⁴³ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 128.

²⁴⁴ Taberî, *Târîh*, 8/177; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/10-11; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/262.

Ammâriyye, Abdullah b. Ebû Ya'fûr'a nispet edilen Ya'fûriyye, ve Süleyman el-Aktâ'nın taraftarlarının yer almış olması²⁴⁵ sebebiyle Alioğulları taraftarlarından bu kesimin de artık hedef haline geldiği ve Mûsâ el-Kâzım'ın da onlarla muhtemel bir bağlantısı olduğu şüphesiyle tutuklanmış olabileceği ileri sürülmüştür.²⁴⁶ Fakat erken dönemdeki tarih kaynaklarında Keşşî'de yer alan bu rivayete rastlanmamıştır. Mûsâ el-Kâzım ihtiyatlı tutumunu Halife Hâdî döneminde de sürdürmüş ve Alioğulları'ndan Hüseyin b. Ali'nin 169/786 yılındaki hareketine katılmamıştır.²⁴⁷ Nitekim bu ayaklanmanın ardından Abbâsoğulları'ndan Vali Serî b. Abdullah Alioğulları'ndan Mûsâ b. Abdullah ile karşılaşmış ve Mûsâ'nın dökülen kan nedeniyle sitemde bulunması üzerine Vali, yaşananların onların tutumundan kaynaklandığını söyleyerek ona Mûsâ el-Kâzım'ı örnek göstermiş ve herhangi bir isyan hareketine kalkışmadığı için onun herhangi bir zillate uğramadığını söylemiştir.²⁴⁸ Böylece yaşanan olumsuzluklara onların talepleri ve isyana kalkışmalarının sebep olduğunu vurgulamıştır. Bu rivayet, bu süreçte Mûsâ el-Kâzım ve çevresindekilerin Abbâsî yönetimi tarafından henüz bir tehdit olarak görülmediğini göstermesi yönüyle önem arz etmektedir.

Hârûnürreşîd'in yönetiminin yaklaşık on dört yılına tanıklık eden Mûsâ el-Kâzım, 179/795 yılında Halife'nin emriyle tutuklanmış ve 183/799 yılında vefat edene kadar da bu tutukluluğu devam etmiştir. Şîî kaynaklarda çeşitli sebep ve ayrıntılar verilerek anlatılan olay diğer tarih kaynaklarında ise detaylara yer vermeyen bir anlatımla aktarılmıştır.

Hadise, Halife'nin 179/795 yılının Ramazan ayında umresini tamamlamasının ardından Medine'ye geçtiği dönemde vuku bulmuştur. Hac vaktine kadar kaldığı

²⁴⁵ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 542. Eş'arî tarafından Râfızâ fırkalar arasında ele alınan bu grup ve görüşleri hakkında ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/102-103, 109, 110-111, 115, 118, 122.

²⁴⁶ Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* (İstanbul, İFAV Yayınları, 2010), 135-137.

²⁴⁷ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 375-376. İsfahânî'de yer alan başka bir rivayette Hüseyin b. Ali'nin harekete geçmeden önce Ehl-i Beyt'i ile istişare ettiği ve bunlar arasında yer alan Mûsâ el-Kâzım'ın da hareketin gerçekleşmesi yönünde görüş bildirdiği geçmektedir. Fakat bu rivayete başka bir kaynaktan rastlanmamış olup Mûsâ el-Kâzım'ın isyana iştiraki ya da desteğine işaret eden herhangi başka bir bilgi de söz konusu değildir. Diğer rivayetler ve Mûsâ el-Kâzım'ın ayaklanmalara karşı genel tavrı göz önüne alındığında bu rivayetin sıhhati şüphe oluşturmaktadır. Rivayet için bk. *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 383.

²⁴⁸ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 381.

söylenen bu ziyaretinde Halife,²⁴⁹ Mûsâ el-Kâzım'ın da yer aldığı şehrin ileri gelenleriyle birlikte Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmiştir. Ziyaret sırasında Halife'nin Hz. Peygamber'i selamlarken kullandığı “Ey amcaoğlu” hitabı üzerine Mûsâ el-Kâzım'ın da “Ey babacığım” şeklinde selamlaması Halife'yi kızdırmış ve bu şekilde övünmesine karşı hayretini dile getirmiştir. Nitekim Halife bu ziyareti esnasında onun tutuklanmasını emretmiştir. Bunun üzerine Irak'a götürülen Mûsâ, Sindî b. Şâhek'in yanında hapsedilmiştir.²⁵⁰ İsfahânî ise olay hakkında Hârûnürreşîd'in, tutuklama emrinden önce Hz. Peygamber'in kabrine gidip bu yapacağından ötürü özür beyan ettiğini ve onu tutuklamazsa ümmetin arasında karışıklık çıkıp kan döküleceğini söylediği, sonra Mûsâ el-Kâzım'ın tutuklanarak Irak'a götürülüp önce Basra'da Vali İsâ b. Mûsâ b. Ca'fer'in yanında bir yıl tutuklu kaldığı, ardından valinin Halife'den isteği üzerine Bağdat'a getirilip Fazl b. Rebî'ye teslim edildiği ve Fazl'ın kendisinden isteneni yerine getirmemesi nedeniyle daha sonra Mûsâ'nın Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'ye teslim edildiği ve onun da isteği yerine getirmemesinin yanı sıra onun yanında Mûsâ'nın refah ve huzurlu olduğuna dair haberlerin Halife'ye ulaşması üzerine Fazl yüz sopa ile cezalandırılırken Mûsâ'nın da Sindî b. Şâhek'e teslim edilerek onun nezaretinde hapsedildiği şeklinde ayrıntılı bir anlatıma yer vermiştir.²⁵¹

Mûsâ el-Kâzım'ın tutuklanmasının sebebi olarak aktarılan rivayetler de bu süreçte İmâmiyye düşüncesinin gelişimi ve bu düşüncenin müntesiplerinin durumu hakkında bilgi vermesi yönüyle önemlidir. Bu rivayetlerin ilkinde göre vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî, Mûsâ el-Kâzım ve çevresindekiler hakkında bilgi toplamak amacıyla Alioğulları'ndan maddî sıkıntısı olan Ali b. İsmâil es-Sâdık'a çeşitli hediyeler göndererek Halife'yi ziyaret etmesini istemiştir. Vezir, Medine'den Bağdat'a gelen Ali b. İsmâil'den Mûsâ hakkında öğrendiklerini çeşitli ilavelerle Halife'ye anlatmış ve Ali'yi Halife'nin huzuruna çıkarmıştır. Ali, amcası Mûsâ'ya doğudan ve batıdan olmak üzere para ve malların geldiği, evinin bu mallarla dolup

²⁴⁹ Taberî ve Ezdî, Halife'nin ziyareti hakkında yukarıdaki malumatı aktardıktan sonra, Vâkıdî'nin, Halife'nin bu süreçte Medine'ye geçmediğini ve hac vaktine kadar Mekke'de kaldığına dair bir rivayeti de aktarmıştır. Bk. Taberî, *Târîh*, 8/261; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, 282-283.

²⁵⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/11; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/319-320; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/623-624.

²⁵¹ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 415-416.

taştığı ve otuz bin dinara bir arazi aldığı şeklinde onun iktisadî durumuna dair verdiği bilgilerle Halife'nin ondan şüphelenip tutuklama kararı almasına neden olmuştur.²⁵² İbnü't-Tıktakâ ise isim zikretmeksizin Mûsâ el-Kâzım'a haset eden bazı akrabalarının, onun imametine inanan insanların mallarından ona vergi gönderdiği ve Mûsâ'nın da isyan edeceği yönünde Halife'ye jurnalde bulunduğunu ve artan bu söylemler nedeniyle de Halife'nin o yıl hac esnasında tutuklama emri verdiğini aktarmıştır.²⁵³ Daha önce, Mûsâ el-Kâzım'ın imametine inanan ve ona itaatin farz olduğunu, ancak onun izniyle hacca gidebileceklerini ve cihad edebileceklerini söyleyen bir kesimin ona ganimet ve mallarını gönderdiğini ihbar eden mektuplar da alması nedeniyle Hârûnürreşîd Mûsâ'yı sorgulamıştır. Fakat Mûsâ el-Kâzım, aşırı görüşleri benimseyen bu kesimle bir ilişkisi olduğu suçlamasını reddetmiş ve kendisinin sadece maddî sıkıntılar nedeniyle halktan gelen hediyeleri ve Kur'ân'da Ehl-i Beyt'e tahsis edilen vergiyi kabul ettiğini söyleyerek Hârûnürreşîd'i ikna etmiştir.²⁵⁴

Tutuklanma sebebi olarak zikredilen bir diğer hadise, yine vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî tarafından düzenlenen ve Hişâm b. Hakem'in imâmete dair düşüncelerinin ortaya çıktığı müzakere meclisinde gerçekleşmiştir. Rivayete göre özellikle Hârûnürreşîd'in de müzakereyi dinlemesini sağlayan Vezir, Hişâm'ın imâmete dair düşüncelerinin ortaya çıkması yönündeki hedefine ulaşmış ve Halife, müzakere sonunda bu düşüncelere sahip kişilere yönelik bir baskı siyasetinin izlenmesini emretmiştir. Bu siyaset doğrultusunda imâmeti iddia edildiği gerekçesiyle Mûsâ el-Kâzım da tutuklanmıştır.²⁵⁵ Abbâsî yönetimine karşı herhangi olumsuz bir teşebbüste bulunmamasına ve hatta isyana kalkışan Yahyâ b. Abdullah'a ikazda bulunmasına rağmen Mûsâ el-Kâzım bu suçlamaların önüne geçememiş ve kendisinin dahlî olmaksızın hakkında ortaya atılan söylemler Abbâsî yönetiminin kendisini tehdit olarak görmesine neden olmuştur.

Bu dönem itibarıyla imâmette nass ve tayin fikrinin ileri sürüldüğü ve açıkça dillendirilmeye başladığı görülmektedir. Bu sürece kadar Hz. Peygamber'in vefatının

²⁵² İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 414-415; Keşşî ise Halife'ye yapılan bu jurnalı benzer bir anlatımla Ali b. İsmâil'in kardeşi Muhammed b. İsmâil tarafından yapıldığını aktarmıştır. Bk. Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 540-541.

²⁵³ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 196.

²⁵⁴ Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 48/121-122; Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 150.

²⁵⁵ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 534, 537-538.

ardından hilâfete geçen ilk dört halifenin fazileti ve hilâfetlerinin sorgulandığı ve meydana gelen olaylarda sahâbenin tavrının tartışıldığı bir zeminin mevcudiyeti bilinen bir vakıadır. Bu vazifeyi kimin hak ettiği ve kimin göreve daha layık olduğu sorularının sorulmaya başlaması ise daha faziletli olanın böyle bir görevi üstlenebileceği yaklaşımının ortaya çıkmasına ve meselenin “efdâliyet” kavramı etrafında şekillenmesine neden olmuştur. Bu yaklaşım, efdal olanın tespitin nasl yapılacağı, nelerin kıstas alınacağı ve bu kararı kimin vereceği gibi yeni soruları ortaya çıkarmıştır. Böyle bir zeminde devam eden çözüm arayışları neticesinde ileri sürülen efdâl olanın Allah tarafından bilinebileceği düşüncesinin, beraberinde ispat cihetinde nass ve tayin fikrinin gelişimini zorunlu kılmış olması muhtemeldir.²⁵⁶

İmâmiyye’nin teşekkül sürecindeki âlimlerden Ali b. İsmâil b. Mîsem’in, İmâmiyye düşüncesi ekseninde bu konuda konuşan ilk kişi olduğu ve “*Kitâbü’l-İstihkâk*” ile “*Kitâbü’l-İmâme*” isimli iki eser kaleme aldığı rivayet edilmiştir.²⁵⁷ Fakat eserlerin isimlerinden imâmet konusunu ele aldığı tahmin edilmesine rağmen konunun sınırları ve mahiyeti hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Nevbahtî, İbn Mîsem’in, Hz. Peygamber’den sonra insanların en faziletlisi olması sebebiyle imâmetin Hz. Ali’nin hakkı olduğunu, ümmetin Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer’in hilâfetini tanıyarak günah derecesinde değilse de en faziletli olanın terki sebebiyle hataya düştüğünü, Hz. Osman’dan ve Hz. Ali’ye karşı savaşanlardan teberrî edip onları kâfir olarak değerlendirdiği şeklindeki görüşüne yer vermiştir. Fakat bu yaklaşımda nass ve tayine dair açık bir mefhum söz konusu değildir.²⁵⁸ Yine bu dönemde İmâmiyye’nin mütekellimleri arasında zikredilen Şeytânü’t-Tâk lakabıyla anılan Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali el-Ahvel ile Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî’nin de bu konular üzerinde durduğu ve imâmete dair eserler kaleme aldıkları bilinmekle birlikte²⁵⁹ nass ve tayin konusunu sistematik bir şekilde ele alıp savunan kişi olarak genellikle Hişâm b.

²⁵⁶ Nass ve tayinin ortaya çıkışı ve söylemin Hüseyinoğulları kapsamında geliştirilmesi hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 155-167

²⁵⁷ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 307; Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Seyyid Abdülazîz et-Tabâtabâî (Kum: Mektebetü’l-Muhakkık et-Tabâtabâî, 1999), 263.

²⁵⁸ Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 40.

²⁵⁹ Ebû’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kâhire: ed-Dâru’l-Arabiyye, 1925), 6; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 307-308, 310; Necâşî, *Ricâlü’n-Necâşî*, 325-326.

Hakem'in ismi öne çıkmıştır.²⁶⁰ Kelâmî konularla ilgilenen ve hazırcevaplığıyla tanınan Hişâm, imâmet konusuna nazarî bir bakış getirmiş ve bu düşünce İmâmiyye öğretisinin esasını oluşturmuştur.²⁶¹

Hişâm b. Hakem, nass ve Hz. Peygamber'in tayiniyle Hz. Ali'nin hilâfete hak sahibi olduğunu fakat sahabenin büyük çoğunluğunun Hz. Peygamber'in emrinin hilâfına davrandığını savunmuştur. O, imâmetin gerekliliğini aklî metotlarla ispat etmeye çalışmış ve imamın gerekliliğini bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir. İmamların, peygamberler gibi Allah tarafından görevlendirildiğini fakat peygamberler görevlerini meleklerden alırken imamların bunu peygamberlerden aldığını söylemiştir. Ayrıca bir imamın dördü nesebi dördü ise şahsî meziyetleri hakkında olmak üzere çeşitli vasıflara sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunlar arasında en dikkat çeken vasıf ise ismet yani imamın hata ve gûnahtan masum olmasının zorunluluğu ilkesidir. Çünkü Hişâm imamların ismetini ileri sürerken vahiy olarak ikaz edilmeleri gerekçesiyle peygamberlerin ismetini ise reddetmiştir.²⁶² İmâmet hakkında kaleme aldığı, “*Kitâbü'l-İmâme*”, “*Kitâbü'l-Vasiyye ve'r-redd alâ men enkerahâ*”, “*Kitâbü'r-Red alâ men kâle bi-imâmeti'l-mefdûl*”, ve “*Kitâbü İhtilâfi'n-nâs fi'l-imâme*”²⁶³ başlıklı günümüze ulaşmayan eserlerinin isimleri dahi imâmet hakkındaki yaklaşımına dair bir fikir vermektedir. Yukarıda bahsi geçen münazarada Hişâm b. Hakem'in mevcut yönetimin meşruiyetini sorgulayan bu yaklaşımının ortaya çıkması için vezirin teşvikiyle diğer âlimler tarafından kendisine sorular yöneltilmesi, bazılarının bu konudaki düşüncesinden haberdar olduğunu ve Halife'nin ise bu münazara vasıtasıyla bunu öğrendiğini göstermektedir. Bu hadiseden sonra Hişâm'ın Kûfe'ye giderek gizlenmesi²⁶⁴ ve Halife'nin, Mûsâ el-Kazım ile ilişkisi olduğu düşünülen Muhammed b. Ebî Umeyr (v.217/832) gibi bazı âlimlere yönelik başlattığı takibat, sorgulama ve

²⁶⁰ Malaî, *et-Tenbîh*, 25; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, thk. Abdülkerîm Osman (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 223-225, 528-529; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 198-199; Bozan, *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu*, 156-157.

²⁶¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 308.

²⁶² Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 6; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, 223-226, 528-529; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 48/198-202.

²⁶³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 308; Tûsî, *el-Fihrist*, 494.

²⁶⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 308.

hapis gibi uygulamalar,²⁶⁵ nass ve tayin düşüncesine dayalı imâmet düşüncesinin bu dönemde yönetimi rahatsız edecek boyutta yayıldığını ve ilgi çektiğini göstermektedir.

İmâmî düşünceye göre sekizinci imam olduğu ileri sürülen Ali er-Rızâ b. Mûsâ'nın (v.203/819) Abbâsî yönetimiyle ilişkileri daha çok müspet bir çizgide geliştiğini söyleyebiliriz. Hârûnürreşîd ve siyasî mücadelelerin hâkim olduğu Emîn döneminde Ali er-Rızâ'nın yönetimle ilişkileri hakkında öne çıkan olumlu ya da olumsuz bir anlatıma rastlanmamıştır. Kaynaklardaki rivayetler çoğunlukla Halife Me'mûn döneminde gerçekleşen veliaht tayininden bahsetmektedir.²⁶⁶ Me'mûn'un, 202/818 yılında kızı Ümmü Habîb'i Ali er-Rızâ, diğer kızı Ümmü'l-Fazl'ı da Muhammed b. Ali er-Rızâ ile evlendirerek sıhriyet bağı kurması²⁶⁷ da bu süreçte Alioğulları'na karşı izlenen ılımlı siyasetin bir diğer göstergesidir.

Mûsâ el-Kazım'ın 183/799 yılındaki vefatının ardından taraftarları arasında çeşitli oluşumlar söz konusu olmakla birlikte temelde, imâmetin Mûsâ ile sona erdiğini ve onun dünyaya adalet ve eşitlik getirmek için kâim mehdî olarak geri döneceğini savunan Vâkıfe, Mûsâ'nın ölümüne dair tavakkuf etmeyi tercih edenler, Mûsâ'nın ardından imâmetin Ali er-Rızâ'ya intikal ettiğini ileri süren ve çoğunluğu oluşturan Kat'iyye şeklinde üç yönelim ortaya çıkmıştır.²⁶⁸ Bunlar arasında Mûsâ'yı son kâim imam kabul eden Vâkıfe'nin, onun ölmediği, Halife ve devlet erkanının insanları aldatmak için onun öldüğünü söylediği yönündeki iddiaları²⁶⁹ dikkate alındığında, Hârûnürreşîd'in, fukahâ ve Bağdat'ın ileri gelenlerini Mûsâ'nın tabîi bir şekilde öldüğüne şahit tutması ve Bağdat'ta bir köprünün üzerinde cesedin insanlara gösterilerek ölümün duyurulması²⁷⁰ için verdiği emir daha anlaşılır bir hal almıştır. Halife bu şekilde aşırı görüşlerin ve bu grupların taraftar toplamasının önüne geçmeye çalışmıştır.

²⁶⁵ Keşşî, *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl*, 854-855; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, s. 326. Bu konu hakkında ayrıca bk. Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 52-53.

²⁶⁶ Bu rivayetler için bk. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 169-170; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/448-451; Taberî, *Târîh*, 8/554-555; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/431-432.

²⁶⁷ Taberî, *Târîh*, 8/566-567; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/24; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/446.

²⁶⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 129-133; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 89-91.

²⁶⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 130.

²⁷⁰ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 417.

Eş'arî, Ali er-Rızâ'nın imâmetini ileri süren ve Kat'iyye olarak isimlendirilen zümrenin bu süreçte Şîa'nın çoğunluğunu oluşturduğunu aktarmıştır.²⁷¹ Nitekim "kat'iyye" kavramının, imâmetin kesin bir şekilde on iki ile sınırlandığı döneme kadar bu merkezî zümreyi tanımlamak için kullanıldığı anlaşılmaktadır.²⁷² Bu süreçte, birbirinden farklı düşünce ve yaklaşımlara sahip olmakla birlikte imâmetin Ali er-Rızâ'ya intikal ettiği ortak paydasında birleşen öne çıkan isimler arasında aynı zamanda Hişâm b. Hakem'in de öğrencileri arasında yer alan Yunus b. Abdurrahman, Sekkâk, Muhammed b. Ebû Umeyr ve Ali b. Mansûr yer almıştır. Bunlar arasından Yunus b. Abdurrahman'ın, Ali er-Rızâ'nın veliahtlığı kabul etmesine tepki gösterdiği ifade edilmiştir.²⁷³ Çünkü veliahtlığın kabulü aynı zamanda Me'mûn'a biat anlamı taşıdığı için bu durum benimsedikleri yaklaşıma ters düşmektedir. Ayrıca Ali er-Rızâ da bu zümrenin tecsim ve teşbihe ulaşan düşüncelerini reddetmiş ve böyle düşünenlere sahip kişilerden de uzak durulmasını tavsiye etmiştir. Fakat bunlar Kat'iyye olarak ifade edilen zümrenin bünyesinde dikkate değer bir farklılaşmaya neden olmamıştır. Kat'iyye çeşitli görüş ayrılıklarına rağmen Ali er-Rızâ'nın ölümü üzerine sırasıyla Muhammed el-Cevâd (v.220/835) Ali el-Hâdî (v.254/868) ve Hasan el-Askerî'nin (260/874) imâmetini ileri sürmüştür.²⁷⁴ Bu dönemde Abbâsî yönetiminde bulunan halifeler de Me'mûn'un Alioğulları'na karşı ılımlı siyasetini devam ettirerek Ali er-Rızâ'nın çocuklarına karşı müspet bir tavır takınmıştır.²⁷⁵

İmâmiyye, imâmetin nass ve tayinle olduğunu, imamların ise efdâl ve masum olup Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelen dokuz kişiyle sınırlı olduğunu, on ikinci imamın ise gaybet halinde olup döndüğünde adaleti tesis edeceği şeklindeki öğretiyi benimseyip savunmuş ve bunu Hz. Peygamber dönemine kadar geri götürerek ispat etmeye çalışmıştır. Fakat yukarıda da işaret edildiği üzere henüz ilk asrın sonları itibariyle ilk Şîî düşüncenin nüveleri tespit edilmekte ve İmâmî anlayışa dair farklılaşmanın izleri ise hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren takip edilebilmektedir. Nitekim imam kabul ettikleri isimlerden sonra yaşanan bölünme ve

²⁷¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/90.

²⁷² Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 201.

²⁷³ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 789, 818, 822, 786; Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 204-205.

²⁷⁴ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 357, 568, 785; Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 208-209, 215-233.

²⁷⁵ Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 114.

çeşitlilik böyle bir yaklaşımın tarihî realiteyle örtüşmediğinin en açık göstergelerinden biridir.

1.3.4. Gâliyye

Şîa'nın ayrı bir kolu olarak değerlendirilen Gâliyye,²⁷⁶ Kureyş hakimiyetine muhalif Araplar ile Irak ve İran bölgesindeki Ârâmî-Farsî etnik kökene sahip mevâlinin ve dolayısıyla bu iki unsurun sosyo-kültürel ve dinî inançlarının mevcut sisteme karşı aynı muhalif paydada bir araya gelmesiyle Keysânîyye içinde zuhur etmiştir. Bu etkileşimin de etkisiyle Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'ten bazı isimler etrafında süreç içinde şekillenen aşırı söylem ve görüşler ileri sürüp bu doğrultuda faaliyet gösteren teşekkülleri ifade etmek için kullanılan Gâliyye/gulât ifadesi, “gulûv” kökünden gelmekte olup sözlükte, haddi aşmak, herhangi bir şeyde aşırı gitmek, ölçüyü kaçırmak ve ifrata düşmek gibi anlamlara gelmektedir.²⁷⁷

Kur'an'da iki yerde fiil formunda geçen ifade,²⁷⁸ Ehl-i Kitab'a hitaben hakkın sınırlarını aşip dinlerinde aşırı gitmemeleri yönünde ikaz mahiyetinde kullanılmıştır. Nisâ sûresinde âyetin, Allah hakkında gerçek olanı söylemeleri, Meryem oğlu İsmâ Mesîh'in ancak Allah'ın Rasûlü olduğu, ilâhın üç olduğu söyleminden vazgeçmeleri ve Allah'ın ancak tek olduğu şeklindeki uyarılarla devam etmesi, ulûhiyetin yanlış yere atfedilmesi nedeniyle onların bu tutumunun gulûv olarak ifade edildiğini göstermektedir. Kur'an tarafından çizilen bu çerçeve, makâlât eserlerindeki gulûv tanımlamaları ve zümre ya da mezheplerin bu açıdan tasnifi için bir yol haritası oluşturmuştur.²⁷⁹

Gâliyye ya da gulât ifadesi, tarihî süreçte bir mezhep ya da ekolün bizzat ismi olmayıp dönemin şartları kapsamında aşırı olarak nitelenen düşünceleri benimseyen zümre ya da fırkaları tanımlayan bir şemsiye kavram olarak kullanılmıştır. Bu kavram altında tanımlanan zümre ya da fırkaların tespiti, söz konusu dönemde “aşırı” olarak tanımlanan düşüncelerin neler olduğu ve bu zümrelerin bunları benimseyip

²⁷⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/65-66.

²⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, 15/131-132; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 365.

²⁷⁸ Nisâ 4/171; Mâide 5/77 Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 616.

²⁷⁹ R. B. Buckley, “İlk Dönem Şîî Gulâtı”, çev. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 141-142.

benimsememesine bağlı olarak şekillenmiştir. Fakat bu tanımlamayı yapan müellifler, kendi yaklaşımları doğrultusunda bir sınır çizmiştir.

Gulât kavramını, tarihî süreçte mahiyeti ve geçirdiği farklılaşmalar yönüyle üç aşamada değerlendirmek mümkündür. İlk olarak hicrî ilk asırda, daha dar kapsamda, sınırları ve mahiyeti karışık bir formda kullanıldığı görülmektedir.²⁸⁰ Nitekim Taberî’de kavram, Kûfe’de gerçekleşen Muhtâr es-Sakâfî hareketinde yer alan Hint bint el-Mütekellife ve Leylâ bint Kumâme isimli iki kadının evlerinde bir araya gelip toplantılar yapan Şîîler’den oluşan küçük bir grubun gâlî/aşırı düşüncelere sahip olduğu şeklindeki bir anlatımda yer almıştır. Yine bu zümreden olan Abdullah b. Nevf hakkındaki rivayet ise onların düşünceleri hakkında bir fikir veriyor. Abdullah, insanlara geleceği bildiği imasıyla Harûra’daki savaşı kazanacakları yönünde bir konuşma yapıyor. Fakat insanlar hezimete uğrayıp kendisine kazanacakları yönündeki sözlerini hatırlattığında, Râd sûresinin 39. âyetini²⁸¹ kendince yorumlayarak Allah’ın görüşünde bir değişikliğin olduğunu (bedâ) ileri sürmüş ve kendini savunmuştur.²⁸²

Rivayette bu zümrenin sahip oldukları fikirler hakkında başka bir ayrıntıdan ise bahsedilmemiştir. Bu anlatımdan, Muhtâr’ın taraftarları arasında diğerleri tarafından yadırganan ve aşırı olarak nitelen fikirler ileri süren bir zümrenin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Fakat Taberî’nin burada kullandığı ifade, bir zümrenin ismini ifade etmekten ziyade onların durumu hakkında bilgi veren bir mahiyete sahiptir. Hicrî ilk asırda, Hz. Ali’nin ismi etrafında oluşturulan imamın gaybeti ve imamın ölmeyip mutlaka adaleti sağlamak için Mehdî olarak geri döneceği ve Şîî bir devlet kuracağı yönünde Sebeiiyye’ye nispet edilen fikirler ilk gulûv olarak değerlendirilmiştir.²⁸³ Ardından Muhtâr’ın hareketi içinde gelişen Keysâniyye içinde ortaya çıkan Muhtâriyye de özellikle Muhammed b. Hanefiyye’nin (v.81/700) ölümünden sonra benzer fikirleri benimseyerek savunmuştur.²⁸⁴

²⁸⁰ Vedat el-Kadî, “Keysâniyye’ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, çev. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 167.

²⁸¹ Râd 13/39, “Allah (cc) dilediğini siler ve dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap onun yanındadır.”

²⁸² Taberî, *Târîh*, 6/103-104.

²⁸³ Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 57; Kummî, *Kitâbu’l-Makâlat ve’l-fırâk*, 19-20.

²⁸⁴ Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 58-59; Kummî, *Kitâbu’l-Makâlat ve’l-fırâk*, 21-23; Kadî, “Keysâniyye’ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, 268.

İkinci aşamada ise özellikle Şîî çevreye yakın olan müellifler tarafından hicrî ikinci asır itibariyle sınırları çizilen, mahiyeti belirtilen ve belirli bir zümreyi tanımlayan bir gulât kavramından bahsetmek mümkün görünmektedir. Gulâta dair bu bilgiler, Nevbahtî ve Kummî'nin eserlerinde söz konusu döneme tanıklık eden Hişâm b. Hakem, Yûnus b. Abdurrahman ve Ebû Îsâ el-Varrâk isimli âlimlere dayanarak aktarılmıştır.²⁸⁵ Bu dönemde Allah'ın ulûhiyetinin insan bedenine intikal edip bu bedenın O'nun ikamet yeri olduğunu ifade eden hulûl düşüncesi ve Allah'ın bir nûr olduğunu ve bu nûrun da bedenden bedene göç ettiğini ifade eden tenâsüh fikri, aşırı görüş olarak tespit edilip bu düşünceleri ileri süren zümreler de kendilerini Şîa'ya nispet etseler bile gulât olarak isimlendirilmiştir.²⁸⁶ Onların bu tasnifine göre gulât olarak tanımlanan zümre ve firkalar arasında;

- Muhammed b. Hanefiyye'nin neslinden gelenlere dair aşırı söylemlerde bulunup sonra bu söylemleri kendilerinden bir lidere yönelten, Saîdiyye, Hamziyye, Beyâniyye, Harbiyye ve Cenâhiyye,
- Önce Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim için aşırı söylemlerde bulunup daha sonra ise Abbâsoğulları ve onların dâileri hakkında bu söylemleri ileri süren Hidâşiyye, Ebû Müslimiyye ve Râvendiyye,
- Muhammed el-Bâkır ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye hakkında aşırı söylemlerde bulunan Muğîriyye,
- Ca'fer es-Sâdık hakkında aşırı söylemlerde bulunan Hattâbiyye, Ma'meriyye, Bezîğiyye,
- Mûsâ el-Kâzım hakkında aşırı söylemlerde bulunan Beşîriyye yer almıştır.²⁸⁷

Bu zümreler arasında da zaman içinde kendi içlerindeki farklılaşmaların bir sonucu olarak ayrışma ve çeşitli isimler altında gruplaşmalar da ortaya çıkmıştır.

Gulât hakkındaki ilk tanımlama ve tasnif, hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren Şîî düşünceye sahip bir çevrede ortaya çıkmıştır. Böylece aşırı görüş ileri süren bu

²⁸⁵ Gulâta dair aktarılan bilgilerin Hişâm, Yûnus ve Ebû Îsâ'ya ait olduğuna dair Madelung'un inceleme ve tespitleri için bk. Wilferd Madelung, "İmâmiyye Fırak-Literatürüne Dair Mûlahazalar", çev. Ali Dere, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firâk-Fıraku's-Şîa*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 291-307.

²⁸⁶ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 71, 75-77; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-firâk*, 58-60; Kadî, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", 252.

²⁸⁷ Kadî, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", 254; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinallari Gulat-ı Şîa*, 35-36.

zümrelerin neden olacağı çeşitli olumsuzluk ve oluşturacağı tehditten Şîî düşünceye sahip ana zümrenin koruması için gulât şeklindeki isimlendirmeye bu zümreler ötekileştirilmiş ve Şîî düşüncenin dışında tutulmaya çalışılmıştır.²⁸⁸ Çünkü gulât olarak tanımlanan bu zümrelerin hedeflerine ulaşmak için toplum tarafından sevilen ve benimsenen Ehl-i Beyt'in lider konumundaki isimleri üzerinden söylemlerini ileri sürmeleri ve kendilerini Şîî düşünceye nispet etmeleri, hem bu kişiler hem de çevrelerinde yer alanlar için bir tehdit oluşturmuştur. Bu durum, kendilerine muhabbet besleyen insanların bu gulât fırkalara meyiletmesi ihtimalini gündeme getirdiği gibi siyasî olarak fiilî bir muhalefetten uzak bir anlayışa sahip olan bu çevrelerin ihtilâl yanlısı bu gulât zümrelerle bir bağlantısı olduğu intibahı uyandırıp Abbâsî yönetiminin tepkisini üzerlerine çekme tehlikesini de taşımaktadır.²⁸⁹

Ca'fer es-Sâdık'ın, aşırı görüş benimseyenler arasında yer alan Ebu'l-Hattâb'ı ders halkasından kovup onun gibi düşünenlerden uzak olduğunu söylemesi²⁹⁰ ortaya çıkan rahatsızlığın boyutunu göstermektedir. Şîî çevreye yakın olan bu âlimler ise gulât fırkalar hakkında hulûl ve tenâsüh gibi düşüncelerin yanı sıra kadîm ve ezeli varlığı bilmelerinin kendileri adına farz olmayıp sadece Muhammed'i ve onun mahlukatı yaratmakla sorumlu bir yaratıcı olduğunu bilmelerinin yeterli olduğu, namaz ve çeşitli dinî hükümlerin terbiye mahiyetinde olduğu ve Muhammed ile Ali için ibadet ettikleri, bazılarının ise ibadet ve çeşitli dinî hükümleri sadece kusurlu olanların ceza olarak yapmaları gereken uygulamalar olarak gördükleri, evlilik gibi bazı konularda haram olanı helal saydıkları şeklinde olmak üzere onları kınayan bir üslupla bazı düşüncelerine yer vermiş ve bunları Şîî kisvesi altında yapmalarını eleştirerek ana Şîî zümrenin gulât zümrelerden ayrımını vurgulamıştır.²⁹¹

Bu konuda bir diğer husus ise bu âlimlerin Keysâniyye-i Hâlisâ²⁹² olarak da isimlendirdikleri Keysâniyye'nin ortaya çıktığı dönemdeki ilk zümre ve öğretilerini, daha sonra Keysâniyye içinde farklılaşarak ortaya çıkan ve ileri sürdükleri aşırı

²⁸⁸ Buckley, "İlk Dönem Şîî Gulatı", 154; Kadî, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", 251-252.

²⁸⁹ Buckley, "İlk Dönem Şîî Gulatı", 154; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinallari Gulat-ı Şîa*, 33-34.

²⁹⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 82-83; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/79; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/166.

²⁹¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79-82; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 50-52, 60-64.

²⁹² Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 70; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 39.

düşünceler nedeniyle de gulât olarak nitelenen fırkalardan ayrı tutmalarıdır. Hicrî ikinci asır itibariyle gulâtı, imamlarına ulûhiyet atfeden, hulûl ve tenasühe inanan, ibadet ve dinî emirleri değiştiren ya da yok sayan, ahiret, ceza ve mükafatı yalanlayanlar olarak tanımladıkları için bu düşüncelerine sahip olmadıkları gerekçesiyle ilk Keysânî zümreyi gulât olarak görmemişlerdir. Çünkü ilk Keysânî zümrenin savunduğu, imâmetin Ehl-i Beyt'e ait olduğu, gaybet, ric'at gibi düşüncelerin ve mehdî tasavvurunun ikinci asır itibariyle Şîa'nın ana bünyesindeki birçok zümrede bizzat ya da yansımalarının mevcut olması ve bu düşüncelerin yukarıdaki aşırı görüşlerin yanında mutedil bir öğreti olarak kalması nedeniyle Keysâniyye gulâtın dışında bırakılmış ve Zeydiyye gibi müstakil bir fırka olarak değerlendirilmiştir.²⁹³

Üçüncü aşama, Sünnî düşünceye nispet edilen âlimler tarafından makâlat alanında kaleme alınan eserlerde de kavrama yer verilmiş ve kavramın sınırları tekrar çizilmiştir. Bu âlimler, kendi anlayışları doğrultusunda İslâmî ilkelerle örtüşmediğini düşündükleri fikirleri benimseyen ve daha önce dahil edilmeyen bazı zümreleri de gulât kapsamında değerlendirmiş ve böylece kavramın mahiyeti genişleme cihetinde değişiklik göstermiştir.²⁹⁴ Bunlardan Eş'arî, Şîî fırkalar başlığı altında yer verdiği üç ana başlıktan ilkinin Gâliyye'ye ayırarak gulâtın Şîa ile ilişkisine işaret etmiştir. Bu zümrelerin, Hz. Ali hakkında aşırı ve büyük sözler sarf etmeleri nedeniyle gâliyye olarak isimlendirildikleri söyleyerek on beş fırka olarak tasnif ettiği bu zümreleri, "Beyâniyye, Cenâhiyye, Harbiyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Muammeriyye, Bezîgiyye, Umeyriyye, Mufaddaliyye, Hulûliyye, İlâhiyye, Şurayyye ve Numeyriyye, Sebeiyye ve Mufavviza" şeklindeki sırayla ele almıştır.²⁹⁵ Fakat bu zümrelerden Harbiyye, Beyâniyye, Muğîriyye ve Mufaddaliyye'ye Şîa'ya tahsis ettiği ikinci başlık olan Rafıza kapsamında da yer verdiği görülmektedir.²⁹⁶ Bu da hem Gâliyye hem de Râfıza/İmâmiyye'ye nispet ettiği bu fırkalara dair müellifin net bir sınır çizemediğini göstermektedir.

²⁹³ Kadi, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", 245-246, 254-255, 257, 268.

²⁹⁴ Kadi, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", 260.

²⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/65-88.

²⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/96-98, 104.

Bağdâdî de İslâm dairesi içinde olmadıkları halde İslâm'a nispet edilenler şeklinde açtığı bir başlık altında fırkalara yer vermiş ve bu zümreleri, “Sebeiyye, Beyâniyye, Muğîriyye, Harbiyye, Mansûriyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Gurâbiyye-Muvaffıza-Zemmiyye, Şurayyye-Numeyriyye, Hulûliyye, Ashâbü'l-İbâha, Ashâbü'l-Tenâsüh, Hâbitiyye, Himâriyye, Yezîdiyye, Meymûniyye ve Bâtıniyye” şeklinde olmak üzere on yedi başlık altında tasnif etmiştir. Ayrıca fırkaların kendi içlerindeki farklılaşmalar neticesinde ortaya çıkan alt kollarından da bahsetmiştir.²⁹⁷ Sahip olduğu anlayış doğrultusunda aşırı olarak değerlendirdiği düşüncelerden hareket ederek yaptığı tasnifinde, Hâricî düşünceyle ilişkilendirilen Yezîdiyye, yine Kaderî ve Mu'tezilî düşünceyle ilişkilendirilen, özellikle düalist düşüncelere sahip olduğu ifade edilen Hâbitiyye ile Himâriyye de yer veren Bağdâdî, Gâliyye'yi Şîa ile ilişkilendirilen zümrelerle sınırlı tutmayıp çerçeveyi genişletmiştir.

Şehristânî ise tenâsüh ve hulûl inançlarının etkisiyle imametine inandıkları kişiler hakkında mahlûkâtın sınırlarını aşan söylemlerde bulunan, ilâhî imamlara benzetme ve imamları da ilâha benzetmekten çekinmeyen zümreleri Gâliyye olarak tanımlarken teşbih hususundaki bu yaklaşımlarında Yahûdilik ve Hristiyanlık'a dair inançların da etkili olduğunu söylemiştir. Onların anlayışları doğrultusunda teşbih, bedâ, ric'at ve tenâsüh fikirlerini ileri sürdüklerini belirten Şehristânî, zümreleri sırasıyla, “Sebeiyye, Kâmiliyye, Albâiyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Keyyâliyye, Hişâmiyye, Nu'mâniyye, Yûnusiyye ve Nusayriyye-İshâkiyye” olmak üzere on bir fırka olarak tasnif etmiştir.²⁹⁸ Sünnî düşünceye nispet edilen âlimlerin bu tasniflerinde Keysâniyye'ye yer vermeyip onu Zeydiyye ya da İmâmiyye gibi müstakil bir başlık altında ele almaları, Şîî çevrelere nispet edilen âlimlerin bu konudaki ilk yaptığı ayrımı dikkate aldıklarını göstermektedir.²⁹⁹

Edebiyat alanındaki mahareti ve mütetekellim vasfıyla tanınan Câhız (v.255/869) da Horasan'da ortaya çıkan Mukanna' el-Horasânî'nin ulûhiyetin kendisinde tecessüm ettiği iddia ettiğini ve bu yaklaşımıyla Mukanna' ve

²⁹⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 202-270.

²⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/173-188.

²⁹⁹ Bu tutumun gerekçeleri hakkında ayrıca bk. Kadî, “Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, 265.

tarafklarlarının Gâliyye'den olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁰ Gaybet ve ric'at inançlarını da gulât kapsamında ele alan Câhız,³⁰¹ Şiîliğe taassup derecesinde bir bağılığı da gulât için bir kıstas olarak değerlendirmiş ve bu nedenle şair Kumeyt el-Esedî'yi (v.126/744) gulât zümreden bir Şiî olarak nitelendirmiştir.³⁰² Râfıza olarak isimlendirilen Şiî zümrelerin görüşlerinin ise gulât için bir kapı mahiyetinde olduğunu savunmuştur.³⁰³

Taberî, gulâta dair özel bir tasnif ya da açıklamaya yer vermeden kronolojik olarak hadiseleri kaydederken bu zümrelerden bazı lider isimlerin isyanları ve öldürölüşlerine yüzeysel olarak temas etmiş ve onların görüşleri hususunda makâlat eserlerindeki gibi ayrıntılı bir bilgi aktarmamıştır. Bu kapsamda 119/737 yılında Muğîre b. Saîd ve Bey'ân b. Sem'ân'ın Kûfe'deki hareketini ve Hâlid el-Kasrî tarafından yakalanıp öldürölüğünü aktarmıştır.³⁰⁴ Abbâsî siyasetiyle yakından ilişkili olan Hidâş ve Râvendiyîye'den de bahsetmiştir. Abbâsî propagandası kapsamında Bukeyr b. Mâhan tarafından Horasan'a gönderilen ve Hidâş ismini benimseyen Ammâr b. Yezîd önce Muhammed b. Ali adına insanları davet etmiş fakat etrafında toplanan insanlar artınca da Hurremiye'ye ait inançlardan bahsedip insanları bu düşüncelere yöneltmiş ve onun söylemlerinden haberdar olan Esed b. Abdullah tarafından yakalanarak öldürölümüştür.³⁰⁵ Ayrıca yine bu çerçevede 141/759 yılı olaylarını aktarırken Horasan'dan gelen ve Halife Mansûr'a uluhiyet atfeden Râvendiyîye'ye mensup zümrenin faaliyetine de yer vermiştir.³⁰⁶ Tarihçilerden Mes'ûdî ise Râvendiyîye'yi Horasan'da ortaya çıkan Abbâsoğulları taraftarları olarak ele almış ve imâmete dair iddialarına yer vermiştir. Fakat Râvendiyîye'yi özel olarak gulât şeklinde nitelememiştir.³⁰⁷ Mes'ûdî, tenâsühü benimsemeleri gerekçesiyle Muhammediyye, Albâniyye, Muğîriyye ve Kaderiyye'yi gulât olarak tanımlamıştır.³⁰⁸

³⁰⁰ Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 3/102-103.

³⁰¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü 'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), 5/450-451.

³⁰² Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 1/46.

³⁰³ Câhız, *Kitâbü 'l-Hayevân*, 1/7; Kadî, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", 261.

³⁰⁴ Taberî, *Târîh*, 7/128-130.

³⁰⁵ Taberî, *Târîh*, 7/109.

³⁰⁶ Taberî, *Târîh*, 7/505-506.

³⁰⁷ Mes'ûdî, *Mürûcü 'z-zeheb*, 3/198.

³⁰⁸ Mes'ûdî, *Mürûcü 'z-zeheb*, 2/101. Ayrıca Mes'ûdî, ayrıntı vermeksizin eserinin başka bir yerinde ise gulâtın sekiz fırka olup onlardan dördününün Muhammediyye, dördünün ise Mu'tezile içindeki Aleviyye olduğunu söylemiştir. Bk. Mes'ûdî, *Mürûcü 'z-zeheb*, 3/173.

Hadis alanında, cerh ve ta'dil çalışmaları nedeniyle hadisin sıhhatini tespit için muhaddislerin itikadî yönlerine dair yapılan tespitlerde de kriter ve sınırları net olmayan bir gulât nitelemesiyle karşılaşmak mümkündür. Kimi zaman râvinin Şîî eğilimi olması bu tanımlama için yeterli iken kimi zaman da Şîîliğinin derecesine göre bir tanımlama tercih edilmiştir. Bu nedenle müellifin birinin gulât olarak değerlendirdiği bir isim diğeri tarafından sadece Şîî olarak tanımlanabilmiştir. Bir kişinin gulât içinde değerlendirilebilmesi için Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e tercih edip selef hakkında olumsuz bir söz söylemesinden çoğunlukla Hz. Ali ve ailesinin faziletlerine dair hadis rivayetinde bulunup onun dışında az hadis rivayet etmesine kadar çeşitlenen sebepler tespit etmek mümkündür.³⁰⁹ İbn Hacer daha önceki dönemde, Osman, Zübeyr, Talha ve Ali ile savaşanlar hakkında konuşan ve onlara karşı lânet okuyan kişilerin gâlî olarak değerlendirildiğini kendi döneminde ise bu kişileri tekfir eden ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'den teberrî edenlerin gâlî olarak nitelendiğini söyleyerek bu değişikliğe dikkat çekmiştir.³¹⁰

Makâlât alanındaki eserler, hadis rivayetlerinin değerlendirilebilmesi için ricâle ait bilgilerin yer aldığı biyografik eserler ve bazı tarih eserlerinden verilen örneklerle yukarıda gâlî/gulât/gâliyye kavramının, nasıl yer aldığı, tanımlanışı, bu tanımlamanın kriterleri ve sebepleri ile bu kapsamda değerlendirilen zümrelerin tasnifi hususunda genel bir bilgi verilmiş olup kavramın mahiyeti, gelişim seyri ve sınırları hususunda bir izlenim oluşturulmaya çalışılmıştır. İlk olarak Şîa'ya nispet edilen bazı mütekellim âlimler tarafından tanımlanıp tasnif edilen kavram, daha sonraki dönemlerde yine tanımlamayı yapan âlimin inancı ve bakış açısına göre değişen ve sınırı genişleyen bir mahiyette ele alınmış ve tasnifi yapılan zümreler de bu nedenle söz konusu âlime göre değişiklik göstermiştir. Ayrıca konu makâlât, ricâl ve tarih alanlarındaki eserlerde benzer şekilde ele alınmayıp her alanın ilgisi kapsamında bilgilere yer verilmiş ve bu nedenle de bilgiler arasında farklılıklara ve hatta çelişiklere rastlanmaktadır. Bu hususların yanı sıra konumuzla ilgisi nedeniyle bu zümrelerin ileri sürdükleri imâmet düşüncesinin mahiyeti, öne çıkan yönlerinin neler olduğu ve ele

³⁰⁹ Kadi, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", 262-264.

³¹⁰ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/201-202.

aldığımız dönemdeki etkilerinden bahsetmek hem Şîa içindeki farklılaşma hem de yönetimin siyasî politikası açısından önem taşımaktadır.

Gulât olarak isimlendirilen bu zümrelerin ileri sürdüğü fikirler hem İslâm toplumunun kendi bünyesinden hem de fetihler ve ihtidâlar vasıtasıyla tanışılan yabancı kültür ve inançlardan kaynaklanan çeşitli sosyo-kültürel, siyasî ve iktisadî etkiler neticesinde şekillenerek ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında özellikle fetihler ve mevâlî vasıtasıyla, kutsallık atfedilen soy ya da kişinin kurtuluşa götüren bilginin kaynağı olarak tasvir edilmesinde ve ilah ile insan arasındaki ilişkiye dair ileri sürülen çeşitli kurgusal söylemlerde, Irak ve İran topraklarında güçlü bir varlık gösteren Gnostik ve Hermetik fikirler ile düalist yaklaşımdan beslenen çeşitli inançların izlerini görmek mümkündür.³¹¹ Özellikle bu etkilerin izdüşümlerinin takip edilebildiği imâmet düşüncesine dair bu zümrelerin ileri sürdüğü iddia ve söylemler, onların hedefleri, söz konusu dönemdeki konumları ve daha sonraki sürece etkileri hakkında fikir vermektedir.

Bu zümrelerin imâmete dair düşüncelerinin nübüvvet hakkındaki tasavvurlarıyla yakından ilişkili ve hatta iç içe geçmiş bir mahiyette olduğu görülmektedir. Aslında onların siyasî beklenti ve amaçlarının, itikadî alanda ileri sürdükleri bu inanç ve söylemleriyle bağlantılı olduğu ve kimi zaman da onlara yön verdiği anlaşılmaktadır. Bunlar arasında bazı zümrelerin liderleri olarak anılan Abdullah b. Amr b. Harb, Hamza b. Umâre, Beyân b. Sem'an, Muğîre b. Saîd el-İclî, Ebû Mansûr, Hasan b. Ebî Mansûr ve Ebu'l-Hattâb'ın, Hz. Ali'nin nesebinden gelenlere yönelttikleri imâmet iddialarını zamanla kendilerine döndürüp inanç ve söylemlerini bu yönde geliştirmeleri³¹² de bu düşünceleri desteklemektedir. Ayrıca Emevîler döneminde İslâm toplumunda çeşitli mağduriyetlerle öne çıkan mevâlî ile siyasî alanda söz sahibi olamayan bazı Arap kabilelerinden bu zümrelere yönelenlerin olması³¹³ ve Abbâsîler döneminde de beklentilere cevap bulunamaması nedeniyle bu katılımın devam etmesi, bu zümrelerin çeşitlenen ve şekillenen İslâm toplumu

³¹¹ Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, 228-230; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, 123-126.

³¹² Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 64-65, 73, 83; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 55; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/79.

³¹³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 54-57; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, 123-126.

bünyesinde kendilerini konumlandırma ve yönetimde söz sahibi olma isteğini yansıtmaktadır.

Şîa içinde ortaya çıkan gulât zümrelerde imâmet düşüncesinin öne çıkan hususlarından biri, imâmeti özellikle bir soya mahsus kılma yönündeki yaklaşımıdır. Bu zümreler, Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim, Abdullah b. Muâviye, Abbâsoğulları (Muhammed b. Ali ve diğerleri), Hüseyini koldan Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bakır, Ca'fer es-Sadık ve Hasenî koldan Muhammed en-Nefsüzzekiyye olmak üzere mevcut şartlar ve çeşitli beklentileri doğrultusunda Hâşimoğulları'ndan çeşitli isimlerin imâmetini ileri sürüp aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. İmâmetin belli bir soyda devam etmesinin gerektiği düşüncesi, yukarıda ismi zikredilen Harbiyye, Hârisiyye ve Cenâhiyye'nin yaklaşımlarında açık bir şekilde ifade edilirken bu düşünce gulât diğer zümrelerden de destek görmüş ve sadece imâmeti ileri sürülen kişiye bağlı olarak öne çıkarılan ve delillendirilen soy değişiklik göstermiştir.³¹⁴ Bunlar arasında imâmetin Abbâsoğulları'na intikalini savunan ve birbiriyle ilişkili olarak kaynaklarda yer alan Râvendiyye, Rizâmiyye ve Ebû Müslimiyye isimleriyle anılan zümrelerin imâmet hakkındaki düşünceleri, Abbâsî davet ve kuruluş süreci açısından ayrı bir önem taşıdığı için konumuz itibarıyla bu zümre ve imâmet hususundaki yaklaşımlarından ayrıca bahsetmek uygun olacaktır.

Abbâsî şîası olarak tanımlanan Râvendiyye,³¹⁵ hangi kanalla olursa olsun imâmetin Abbâsoğulları'na geçişini savunan zümrelerin hepsini içine alan genel bir fırka ismi olarak kullanılırken kimi zaman da imâmetin Ebû Hâşim'den Muhamed b. Ali'ye intikal ettiğini reddedip Hz. Peygamber'in, amcası Abbâs'ı vasî kıldığını ve imâmetin de onun nesebinden sırasıyla Abdullah, Ali, Muhammed, İbrahim, Ebu'l-Abbâs es-Seffâh ve Ebû Ca'fer el-Mansûr'a intikal ettiğini savunan bir zümresi için kullanılmak³¹⁶ suretiyle bu fırkanın bir kolu gibi de değerlendirilmiştir. Müelliflerin, Râvendiyye içinde gerçekleşen farklılaşmalar neticesinde ortaya çıkan alt kollara dair

³¹⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 70-72, Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 39-40, 65-67, 74; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/67-68; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinallari Gulat-ı Şîa*, 270-271.

³¹⁵ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 89; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/198.

³¹⁶ Rivayetleri krş. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 89-92, 95-96; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 39-40; 69-70; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/ 96; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 47.

malumatı aynı isim altında vermesi ya da çeşitlenen zümrelerin ileri sürdüğü görüşlerine değinirken onların sınırlarını tam olarak çizmemesi bu karışıklığın artmasına neden olmuştur. Râvendîyye hakkındaki bilgiler, onun Ebû Hâşim'in vefatının ardından Keysânîyye'den neş'et ettiğine ve çoğunlukla da İrân bölgesinde ve özellikle de Horasan'da varlık gösteren Abbâsoğulları taraftarı bir zümre³¹⁷ olduğuna işaret etmektedir. Ortaya çıktığı andan itibaren imâmetin Abbâsoğulları'na hangi kanalla geçtiği hususu temel alındığında, Râvendîyye içinde iki eğilim ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde, imâmetin Ebû Hâşim'den vasiyetle Muhammed b. Ali'ye geçtiğini savunulurken ikincisinde ise Muhammed b. Ali'ye Alioğulları vasıtasıyla gelen bu vasiyet reddedilip Hz. Peygamber'in, imâmeti amcası Abbâs'a vasiyet ettiği ve onun nesebiyle Abbâsî halifelerine intikal ettiği ileri sürülmüştür.³¹⁸

Bu eğilimden ilki, muhtemelen Abbâsî davet sürecine ilk katılan kesim arasında yer almıştır. Abbâsîler iktidara geldikten sonra özellikle ilk Halife Seffâh'ın vefatıyla birlikte bu zümre de farklılaşmalar neticesinde kendi içinde üç farklı yaklaşım sergilemiştir. Bunlardan biri, Mansûr ve sonrasında da oğlu Mehdî'nin imâmetini kabul etmiştir. Diğer, imâmetin Seffâh'tan Ebû Müslim el-Horasânî'ye geçtiğini ileri sürmüştür. Onların bu iddiası, Seffâh'ın icraatından hoşnut olmadıklarını gösterdiği kadar imâmeti, yine Hâşimî soyundan biri yerine mevâlî bir isme yöneltmeleri nedeniyle siyasî beklentilerini de yansıtmaktadır. Hâşimî soyu dışında birinin imâmetini savunma düşüncesi, daha sonra Maverâünnehr ve Horasan civarında ortaya çıkıp uzun yıllar Abbâsî yönetimini meşgul eden çeşitli Hürremî zümrelerin³¹⁹ de benzer fikirler ileri sürmesine zemin oluşturmıştır. Râvendîyye içinde bu söylemi savunanlardan Rizâm b. Rezm'e nispetle Rizâmîyye olarak anılan zümre, Merv'de ortaya çıkmış ve daha önce imamlarda görülen ilâhî kurtarıcı nurun Ebû Müslim'e geçtiğini ve bu şekilde imâmet hakkı ve yükümlülüğünü kazanarak Emevîler'e karşı zafer kazandığını savunmuştur. Rizâmîyye tenâsühü benimsemesine rağmen Ebû Müslim'in öldüğünü kabul etmiştir. Ebû Müslim'in imâmetini iddia edenler arasında onun ölmediğini savunan ve Ebû Müslimiyye olarak isimlendirilen zümre ise onun

³¹⁷ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/198.

³¹⁸ Nevbahî, *Fıraku 'ş-Şîa*, 89-92; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/94-96; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 47.

³¹⁹ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/244; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 225-226; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/154.

ölmeyip ahir zamanda tekrar zuhur edeceğine, meleklerden üstün olduğuna, bir peygamber hatta bir ilâh olduğuna inanmıştır.³²⁰ Onların Ebû Müslim'e yönelmesinde Abbâsîler'in Kur'ân ve Sünnet ekseninde bir din anlayışını savunması ya da bu yönde bir söylem benimsemesi nedeniyle bu aşırı zümrelerle ilişkisini keserek onlardan uzaklaşmasının da etkisi olduğu düşünülebilir.

İmâmetin Ebû Hâşim'den vasiyetle Muhammed b. Ali'ye geçtiğini benimseyen ve Seffâh'ın vefatıyla ortaya çıkan Râvendiyîye'den üçüncü zümre ise Abbâsî dâîleri arasında da zikredilen³²¹ Abdullah er-Râvendî'ye nispet edilmiştir. Bunlar, Halife Mansûr'un her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir ilâh, Ebû Müslim'in ise onun gönderdiği gaybı bilen bir nebi olduğuna inanmış ve Mansûr'dan sonra da oğlu Mehdî'nin imâmetini benimsemiştir.³²² Fakat bu zümreden bir grup, 141/759 yılında Halife Mansûr'a bağlılığını göstermek için Halife'nin sarayına gelmiş ve sarayın çevresinde, "Bu bizim Rabbimizin sarayıdır" diyerek tavaf eder gibi dönmeye başlamıştır. Halife, bu grubu önce ileri sürdükleri kendisinin onları yediren ve içiren Rableri olduğu, tenâsüh ve hulûl gibi aşırı görüşleri sebebiyle ikaz etmiştir. Bu konuda ısrarcı olmaları üzerine de ileri gelenlerinden iki yüz kişiyi hapsedmiştir. Mansûr'un bu tavrı, onların nazarında onun halifeliğinin meşruiyetini kaybetmesine ve Mansûr'a karşı isyan etmelerine neden olmuştur. Mansûr'un öldürülme tehlikesi yaşadığı bu isyan halkın da desteğiyle bastırılmıştır.³²³ Bu olayla Abbâsî yönetiminin dinî siyasetiyle örtüşmeyen bu zümrelerle ilişkiler tamamen son bulurken Halife güvenlik gerekçesiyle yeni bir başkent yani Bağdat'ın inşasına karar vermiştir.³²⁴

Râvendiyîye'nin imâmete dair diğer görüşü ise imâmetin, Hz. Peygamber'in vasiyetiyle amcası Abbâs'a intikal etmesi ve onun nesebi kanalıyla Abbâsî halifelerine ulaşmasıdır.³²⁵ Bu görüşün Alioğulları'nın nesebi vasıtasıyla gelen bir vasiyet söyleminin onların imâmete hak sahibi olduğuna bir delil teşkil etmesi sorununa çözüm sunması sebebiyle Abbâsîler'in iktidar sürecinde ortaya çıkmış olması daha

³²⁰ Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, 89-90; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/96; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 225-226; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/153-154; Dürî, *el-Asru'l-Abbâsî'l-Evvel*, 70-71.

³²¹ *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 222.

³²² Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, 95-96; Dürî, *el-Asru'l-Abbâsî'l-Evvel*, 71.

³²³ Taberî, *Târîh*, 7/505-508; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 5/129-130.

³²⁴ Taberî, *Târîh*, 7/614; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 5/165-166; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/387.

³²⁵ Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 3/198; Dürî, *el-Asru'l-Abbâsî'l-Evvel*, 71.

muhtemel görünmektedir. Çünkü Abbâsîler'in iktidara gelişiyle Alioğulları'ndan özellikle Hasenî kolun rekabet ve muhalefeti görünür bir hal almış ve Halife Mansûr Alioğulları'ndan Nefsüzzekiyye ile mücadeleye etmeye başlamıştır. Böyle bir siyasî ortamda Alioğulları'yla ilişkilendirilen bir imâmet söyleminin değiştirilmesi, Abbâsî taraftarı olan Râvendîyye'den bazı zümreler tarafından bir zaruret olarak görülmüş olabilir. Bu görüşün Halife Mehdî döneminde resmî olarak gündeme getirilmesi³²⁶ de mevcut şartlarda Abbâsîler'in Alioğulları'na karşı izlediği politikayla ilişkisini yansıtmaktadır. Fakat bu görüşün ilk olarak Râvendîyye içinde ileri sürülüp menfaatıyla örtüşmesi nedeniyle mi Abbâsî yönetimi tarafından resmî olarak benimsendiği ya da Râvendîyye'nin Abbâsî siyasetinin çizgisiyle örtüşen bir görüş ortaya koyma çabasının bir neticesi olarak mı açığa çıktığı hususu muğlaktır. Râvendîyye'nin bünyesindeki bu zümrelerin savunduğu imâmet tasavvurları bir taraftan davet ve kuruluş yıllarında Abbâsîler için olumlu bir katkı sağlarken diğer taraftan ileri sürülen bazı aşırı fikirler ise daha sonra ortaya çıkan ve Abbâsî yönetiminin din politikasıyla örtüşmeyen görüşler ileri sürerek yönetime karşı ayaklanan çeşitli zümreler için fikrî bir zemin oluşturmuştur.

Şîî gulât zümrelerdeki imâmet düşüncesinde öne çıkan bir diğer husus, imamlarla Allah ve Hz. Peygamber arasında irtibat kurmak suretiyle imamın konumu ve otoritesine dinî bir meşrûiyet sağlama çabasıdır. Bu doğrultuda imamlardan bahsedilirken Hz. Peygamber'in vasisi olup nübüvvet gibi bir yetkiye sahip olma, hatta ilâhî varlıkların bir tecellisi olma, ölmeyip gizlenerek bir gün geri dönme, mehdî olma, gaybı bilme ve gizli birtakım ilimlere sahip olma gibi insanüstü vasıflarla çeşitli tasvirlerde bulunulmuştur. Seçilen imamlar, ilâhî bir konumla ilişkilendirirken hareketin lideri konumundaki isimler ise nebî konumuna yerleştirilip nübüvvetin insanlığın başlangıcından itibaren zulümle mücadele için var olduğunu ve kıyamete kadar da var olacağı yaklaşımıyla nübüvvette devamlılık vurgulanmıştır. Bu liderler hakkında mevcut koşullara göre imam ya da nebî, bazen hem imam hem nebî bazen de ilâhî bir konum olmak üzere tanımlamada bulunulmuş ve âyetlerin teviliyle de bu iddialar delillendirilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımın çeşitli tezahürleri, Beyânîyye, Cenâhiyye, Harbiyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Muammeriyye, Bezîğîyye,

³²⁶ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 91; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 66.

Umeyriyye, Mufaddaliyye ve Râvendiyye gibi zümrelerde görülmektedir.³²⁷ Bu yaklaşım, imama kesin itaat şartını da beraberinde getirerek zümrelerin mevcut liderleri için meşrû bir misyon ve bir konum hiyerarşisi oluşturmuştur.

Hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren Şîî gulât içinde siyasî beklentiden uzaklaşan, imâmetin devamlılığı ve Şîî bir devlet kurmak için gelecek olan mehdî söylemini terk eden bir anlayış da ortaya çıkmıştır. Bu anlayış neticesinde, mevcut dönemden bir kişinin imâmetini ileri sürmek yerine Hz. Peygamber, Hz. Ali ve bazı sahâbîler üzerine söylem geliştirip imâmeti onlarla sonlandırarak Hâşimîler'in imametiyle ilgili iddialar reddedilmiştir. Albâiyye'nin ileri sürdüğü fikirlerde³²⁸ bu anlayış görülmektedir.³²⁹ Bu anlayış aynı zamanda erken dönemi idealize ederek herhangi bir ideali gerçekleştirmekten vazgeçiş ve tamamıyla mevcut şartlara uyum sağlayan bir tutumla varlığını koruma çabasını göstermektedir. Bâtînî yönün öne çıktığı sembolik tasvir ve söylemlerin hâkim olduğu bu anlayışın merkezi otoritenin güçlendiği ve gulâta karşı oldukça sert bir siyasetin izlendiği Halife Mehdî ve Hârûnürreşîd dönemlerinde ortaya çıkması da bu durumu doğrulamaktadır.

Şîa içinde ortaya çıkarak aşırı görüşler ileri süren gulât zümreler, özellikle Şîa'nın merkezî zümresinin kendi sınırlarını çizmesi için bir sebep teşkil ederek Şîa adına dolaylı olarak olumlu bir katkı sağlamıştır. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere gulâtın tanımı ve sınırlarının tespitine dair ilk teşebbüsler yine Şîî düşünceye nispet edilen âlimler tarafından gerçekleştirilmiş ve Şîa'nın, ileri sürülen aşırı görüşler nedeniyle zarar görmemesi için bu zümrelerden uzak olduğunu göstermek amacıyla onları tenkit eden çeşitli eserler telif edilmiştir. Çünkü imama yüklenen ilâhî mahiyete sahip misyon ve peygamberliğin sürekliliği gibi fikirler merkezî Şîî bünyenin yaklaşımıyla da örtüşmediği gibi onların varlığı için bir tehdit oluşturmuştur. Bu kapsamda, Şîî düşünceye nispet edilen ulemâdan Yûnus b. Abdurrahman, Sa'd b. Abdullah el-Kummî, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Ali b. Mahziyâr el-Ahvâzî, Hasan b. Ali b. Faddâl, İshâk b. Hasan et-Temmâr, Hasan b. Saîd b. Hammâd, Hüseyin b. Ubeydullah b. İbrahim el-Gadâirî, İsmâil b. Ali b. İshâk en-Nevbahtî, Muhammed b.

³²⁷ Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 63-64, 72-73, 78-87; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-firâk*, 40, 42-44, 46-47, 51-52, 53-55, 60, 69-70, 76-77; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/66-79.

³²⁸ Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-firâk*, 59-60, 63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/175-176.

³²⁹ Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalari Gulat-ı Şîa*, 268-269, 272.

Mûsâ el-Hemedânî ve Muhammed b. Hasan b. Ferrûh es-Saffâr “*er-Redd ale’l-Gulât*” başlığıyla gulât zümrelerin iddialarını tenkit eden eserler kaleme almıştır.³³⁰ Tenâsüh ve hulûl düşüncelerine karşı da reddiye mahiyetinde müstakil eserler yazılmıştır.³³¹ Şîa’nın yanı sıra Sünnî olarak nitelenen müelliflerin eserlerinde de kendi inanç ve düşüncelerini muhafaza etmek amacıyla muhalif bir duruş sergileyen gulât-ı Şîa ve gulât olarak değerlendirilen diğer zümrelere yer verilerek onların görüşleri tenkit edilmiştir.

Şîa içinde çeşitli etkiler neticesinde gerçekleşen farklılaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve aşırı görüşler ileri süren gulât zümreler, Abbâsî yönetimi için hem siyasî hem dinî hem de fikrî alanda mevcut şartlara göre şekillenen olumlu ve olumsuz çeşitli etkilere neden olmuştur. Gulât zümrelerin görüşleri ve faaliyetleri, hem Şîa’nın teşekkülünde hem de Abbâsîler’in davet, kuruluş ve hatta sonraki dönemlerinde etkili olmuştur.

1.4. Mürcie

Mürcie, İslâm’ın ilk dönemlerindeki ihtilaflar ve ayrılıklar neticesinde gelişen siyasî tutumlarla ilişkili olarak süreç içinde şekillenen ve Abbâsîler’in ilk döneminde de siyasî, fikrî ve ilmî alanda çeşitli etkileri olan mezheplerden bir diğeridir. Fetihlerle birlikte gelen çeşitliliğin İslâm toplumunda neden olduğu sorunlara toplumun birlik ve beraberliğini gözetken bir yaklaşımla çözüm arayan Mürcie, özellikle ileri sürdüğü iman tasavvuruyla hem İslâm düşüncesinin gelişimine hem de Sünnî düşüncenin teşekkülüne katkı sağlamıştır.³³² Tarihî süreçte Mürcie’nin savunduğu görüşlerin çeşitli siyasî tezahürlerinin ortaya çıkması, bir şekilde mensuplarını mevcut yönetimin politikalarıyla uyumlu olup olmama durumuna göre bir taraf olma konumuna getirmiştir. Bu doğrultuda Mürcie’nin ortaya çıkışı, fikirleri ve bunların siyasete olan yansımalarına dair hususlar, aynı zamanda Mürcie’nin Abbâsîler dönemindeki konumu ve çeşitli etkilerine ışık tutması yönüyle önem taşımaktadır.

³³⁰ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309; Necâsî, *Ricâlü’n-Necâsî*, 32, 36, 58, 64, 69, 74, 178, 253, 338, 354, 448. Bu konuda eser telif edenler için ayrıca bk. Kadî, “Keysâniyye’ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, 260-271.

³³¹ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 301, 310,

³³² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 174-177.

Hem siyasî hem de itikadî bir boyuta sahip olan Mürcie'nin doğuşu, Hz. Osman döneminde başlayan ihtilaflar ve akabinde yaşanan iç savaşlar neticesinde ortaya çıkan siyasî tercihler ve bu siyasî yönelimleri temellendirmek için ileri sürülen bazı dinî ve fikrî gerekçelerin Müslümanların birlik ve beraberliğine olan olumsuz etkileriyle yakından ilişkilidir. Bu çerçevede Hz. Osman'ın öldürülmesi ve akabinde yaşanan iç savaşlarda, fitneye dahil olmamak ve Müslümanların birliğini korumak için herhangi bir tarafın yanında yer almaktan kaçınarak tarafsız olarak nitelenebilecek bir siyasî duruş sergileyenler ve onların birlik ve beraberliği vurgulayan düşünceleri, Mürcie için bir zemin oluşturmuştur. Mürciî düşüncenin istifade ettiği bu tarafsızlık düşüncesinin siyasî hayattaki tezahürü, birlik ve beraberliğe davet ortak paydasında haksız tarafla mücadelenin şart olduğunu düşünenler, baştaki yöneticiye itaati telkin edenler ve uzleti tercih edenler olmak üzere üç farklı şekilde kendini göstermiştir.³³³ Mürcie, 60/679 yılı itibarıyla mevcut yönetimi ortadan kaldırmak ya da iktidarı ele geçirmek gibi bir amacı bulunmayan ve barındırdığı farklı eğilimlerle de Emevîler'in izlediği siyaset karşısında ortak bir hareket şekli olmayan bu tarafsız zümre içerisinde ortaya çıkmıştır.³³⁴ Bu süreçte tartışmalara konu olan Hz. Osman, Hz. Ali ve büyük günah işleyenler hakkında, iman sahibi olma ya da küfre düşme şeklinde herhangi bir görüş beyan etmeyip bu konudaki hükmü Allah'a bırakma yönünde bir yaklaşım benimseyen zümreler Mürcie olarak adlandırılmıştır.³³⁵

Hâricîler'in büyük günah işleyen ve kendi anlayışlarını benimsemeyen herkesi tekfir ederek kanlarının akıtılmasını helal gören anlayışları sebebiyle toplumda yol açtıkları çatışma ve kargaşa, Mürcie'nin ortaya çıkışının başlıca sebeplerden biri olmuştur. Ulemâdan İbrahim en-Nehaî de Mürcie'nin ileri sürdüğü fikirlerin, Hâricî zümre içindeki Ezârika'nın yol açtığı fitne ve bu fitnenin ümmet adına uyandırdığı endişeyle ilişkisini vurgulamıştır.³³⁶ Ümeyyeoğulları ve Hâşimoğulları arasındaki mücadele ve rekabetin tekrar su yüzüne çıkması ve Muâviye'nin hilâfete geçişiyle

³³³ M. Saîd Hatiboğlu, *İslamî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara, 1962), 41; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 287.

³³⁴ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 34-36.

³³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/424; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 19-20; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/139.

³³⁶ İbrahim en-Nehaî'nin bu düşüncesini aktaran rivayet için bk. Muhammed b. Sâlim ed-Dûserî, *Raf'ul-Lâime an Fetvâ'l-Lecneti'l-Dâime* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422), 5-6.

başlayan Hz. Ali'yi lânetleme ve Hz. Osman'ı övme gibi siyasî hamlelerin oluşturduğu rahatsızlık da söz konusu sahâbîlerin hakkındaki hükmün ertelenmesi kapsamındaki ircâ düşüncesinin benimsenmesinde etkili olmuştur. Fakat bu süreçte Hz. Ali ve Hz. Osman'a karşı tevellî ya da teberrînin siyasî bir mâhiyet kazanmasıyla iki sahâbînin durumuna dair kabul edilen ircâ fikri, hicrî ilk asrın yarısından sonra siyasî bir tercih olarak görülmeye başlamıştır.³³⁷ Bu yaklaşımıyla Mürcie, siyasî açıdan hem Muâviye hem Hâricîler hem de Şîa'nın karşısında yer almıştır. Mürcie, başta toplumu tehdit eden Hâricî anlayış, Emevî-Hâşimî çatışması ve Emevîler'in biat etmeyenlere ve Hâricîlere karşı izledikleri sert tutum ile mevâlîye karşı sergiledikleri tahkir içerikli olumsuz yaklaşım gibi faktörlerin yol açtığı şiddet ve kargaşaya tepki olarak 60/679 ile 75/694 yılları arasında teşekkül etmiş ve daha ılımlı bir yaklaşım ileri sürmüştür.³³⁸

Mürcie'nin ileri sürdüğü ircâ fikrinin hem yeni Müslüman olanlar üzerinde etkili olması hem de mevcut diğer mezheplerle etkileşimi, mezhep içinde zamanla çok sesliliği ve çeşitliliği beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Mürcie'ye nispet edilen zümreler hakkında ele alınan kıstasa göre bir lidere nispetle ya da bölgelere nispetle farklı tanımlama ve tasnifler yapılmıştır.³³⁹ Fakat konumuzun kapsamı ve sınırları gereği Mürcie'nin Abbâsî dönemindeki konum ve etkisinin anlaşılması hususunda bu zümreleri ayrı ayrı ele almak yerine Mürcie'nin siyasete çeşitli yansımaları olan görüşleri ele alınarak bu görüşlerin sonuçları değerlendirilecektir. Mürcie'nin yaklaşımı ve ileri sürdüğü görüşler, toplumda huzur ve sükûneti sağlama amacına hizmet eden bir istikamette şekillenmiştir. Bunlar arasında özellikle büyük günah işleyen kişinin durumu ve iman-amel ilişkisi bağlamında ileri sürülen görüşlerin çizdiği itikadî sınırlar bu amacı açıkça gösterdiği gibi diğer tarafta bazı siyasî neticelerin oluşmasına da imkân sağlamıştır.

³³⁷ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 155.

³³⁸ Kutlu, *Tarihsel Dîn Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 261-264, 268-269.

³³⁹ Meselâ bir lidere nispetle Yûsufiyye, Ubeydiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye, Tûmeniyye, Sâlihiyye ve Merîsiyye, bölgelere nispetle de Horasan, Şam ve Irak Mürciesi şeklinde sınıflandırmalar yapılmıştır. Hatta tamamen Mürci'nin karşısında olan Hâricîyye ile etkileşimin neticesinde Havâric Mürciesi'nden bahsedildiği gibi kader problemi karşısındaki tutuma istinaden Kâderiyye, Cebriyye ve Hâlis Mürcie şeklindeki isimlendirmelere de rastlanmak mümkündür. Bu konu hakkında bk. Kummî, *Kitâbu'l-Makâlat ve'l-fırâk*, 6; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 178; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/139-146.

Mürcie, büyük günah işleyen kişinin durumunu dünyada ve ahirette olmak üzere ayrı değerlendirmiştir. Buna göre kible ehlerinden olup büyük günah işleyen kişi mü'mindir fakat günahı yani fıskı sebebiyle aynı zamanda fâsıktır, ancak bu fısk imanına bir zarar vermez, kişiyi iman dairesi dışında bırakmaz. Bu kişiler hakkındaki hüküm ise Allah'a bırakılmış olup Allah dilerse bu kişileri affeder dilerse de azap eder. Çünkü Mürcie'ye göre küfür ile itaat (ibadet) fayda vermediği gibi iman ile ma'siyet (günah) de zarar vermez. Yani Mürcie ameli imanın aslı değil, bir neticesi olarak değerlendirmiş ve buradan hareketle namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin farz olduğuna inanmayanın küfrüne hükmedilirken farz olduğunu bilip inandığı halde yerine getirmeyenin ise günahkâr mü'min olduğu söylenmiştir.³⁴⁰ Böylece Hâricîler'in aksine imanını açıkça beyan eden bir kişi büyük günah işlemiş olmasına rağmen dünya hayatında iman sınırları içinde kabul edilmiş ve kişinin Müslüman toplumun bir ferdi olarak devam edebilmesi sağlanmıştır.

Mürcie'nin, bu itikadî görüşlerinin siyasî alandaki yansıması neticesinde, kible ehlerinden olup zulmeden bir yönetici, bu kötü fiilleri sebebiyle kâfir değil günahkâr bir mü'min olup hakkındaki hüküm ise Allah'a bırakılmıştır. Mü'min olması sebebiyle kendisine karşı kılıç çekilmesi de doğru kabul edilmemiştir. Böylece kimin haklı olduğu bilinmediği için Hz. Osman ve Hz. Ali ile beraberlerindeki hakkında hüküm verilmediği gibi büyük günaha dair bu yaklaşım neticesinde zulmeden yöneticiler hakkında da hüküm verilmeyip onlar iman dairesinde kabul edilmiştir.³⁴¹ Bu anlayış, muhtemel bir isyan düşüncesini kendiliğinden ortadan kaldırarak çeşitli problemlerin sabırla karşılanması ve mevcut yönetime karşı itaat halinde uyumlu bir davranış sergilenmesi sonucunu doğurmuştur.

Mürcie, genel olarak iç çatışmaların dışında kalıp Hâricîler ya da Şîîler gibi yönetimi ele geçirmek amacıyla bir teşebbüste bulunmamıştır. Bu durum onların, herhangi bir ciddi sorunla karşılaşmadan Emevîler döneminde faaliyetlerini sürdürmesinde etkili olmuştur. Bu dönemde Mürciî fikirleri benimseyeler genellikle ilimle meşgul olmuş, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde düzenlenen fetihlere

³⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/218-219, 221-222; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/139; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 278-281.

³⁴¹ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 81-82, 85-86.

katılmış ve bazıları da yönetim tarafından kadı ya da imam gibi vazifelere görevlendirilmiştir. Bu ılımlı tutum Mürcie'nin, başta mevâli olmak üzere Hâricî ve Şîî olmayan geniş bir kitlenin desteğini almasında etkili olmuştur.³⁴² Mürcie'nin olumsuz şartlar karşısında sabrı ve itaati telkin eden bu yaklaşımının mevcut yönetimin istikrar ve meşruiyetini sağlama çabası için bir destek oluşturduğu ve bu nedenle de yönetim tarafından desteklendiği ifade edilmiştir. Fakat ircânın amacının Emevî yönetimini meşrulaştırmak olduğu ve bu gerekçeyle amelin imanının bir parçası olarak görülmediği şeklindeki bir tespit de tam olarak isabetli görünmemektedir. Sonuçları itibariyle Emevîler'e hizmet eden bir yön barındırmakla birlikte Mürcie'nin iman düşüncesinin, öncelikle yeni Müslüman olanların dinî hususlardaki bilgi eksikliği ve hükümleri yerine getirememe gibi durumlarını da dikkate alarak onları Müslüman topluma dahil etme ve toplumunun birlik ve beraberliğini koruma hedefi doğrultusunda şekillendiği anlaşılmaktadır. İslâm'ın otoritesine boyun eğen kesimin Arapça konusundaki yetersizliği, tevhide aykırı eski inançları gibi hususlar ve Emevîler'in, Müslümanlığı kabul etmelerine rağmen uyguladığı cizye politikasında bu kesimin inancına dair duyulan şüpheyi gerekçe olarak sunması ve Müslüman olduklarının ispatı için çeşitli şartlar ileri sürmesi dikkate alındığında Mürcie'nin iman hakkındaki görüşlerinin ortaya çıkıp şekillenışı ve sebepleri daha anlaşılır bir hal almaktadır.³⁴³

Emevîler'in mevâliye karşı olumsuz yaklaşımı ve özellikle izlediği haksız vergi politikası nedeniyle hanedanın son dönemlerinde çıkan isyanlara Mürcie'den de katılanlar olmuştur.³⁴⁴ Onlardan bazılarının isyanlara katılma yönündeki bu tavırları, haksızlıkla mücadelenin şart olduğunu düşünenler, mevcut yöneticiye itaati telkin edenler ve uzleti tercih edenler şeklinde üç eğilimin görüldüğü tarafsız olarak nitelenen bir zümre arasından çıkmaları ve bu eğilimlerin daha sonra Mürcie'de de devam etmesiyle ilişkilidir.³⁴⁵ Mürcie arasında haksızlıkla mücadelenin gerekliliğini savunan

³⁴² Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 271

³⁴³ Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve's-Sevra*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 222-225; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 402-403.

³⁴⁴ Ammâra, *el-İslâm ve's-Sevra*, 224-226; Wilfred Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4, (1992), 239-240.

³⁴⁵ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 286-288.

grup, mevâliye yönelik haksız uygulamalar karşısında adaleti tesis amacıyla böyle bir tavır takınmıştır. Mürcie'nin yaklaşımına göre verilmekten kaçınılan hükmün ahirete dair olması ve zulmün de iman için bir engel teşkil etmemesi, ilkesel olarak yöneticilerin zulmünün inkarını gerektirmediği gibi Mürcie içindeki bu grubun zulme karşı mücadele etmesine de olanak sağlamıştır. Bazı araştırmacılar da Mürcie içindeki bu farklı eğilimleri ifade ederek çeşitli tasniflerde bulunmuştur.³⁴⁶

Mürcie'nin Abbâsî yönetimiyle ilişkisine baktığımızda ilk temasların Abbâsî ihtilalinin hazırlık sürecinde gerçekleştiği görülmektedir. Emevîler'in son dönemi itibarıyla Mürcie, Horasan ve Mâverâünnehir'de etkin bir varlık göstermeye başlamıştır. Abbâsî ihtilali için de merkezi önem taşıyan bu coğrafyada Abbâsî davetinin bölgedeki lideri Ebû Müslim, Mürcîî fikirleri benimseyenlerle de irtibat sağlamıştır. Emevîler'in yönetiminden duyulan rahatsızlık ortak paydası, bu irtibatın sağlanmasında etkili olmakla birlikte Abbâsoğulları adına davetin açığa çıkması neticesinde ileri sürülen hedef ve izlenecek yöntem Mürcîî fikirleri benimseyenler tarafından kabul görmemiş ve onlar Ebû Müslim ile iş birliğine yanaşmamıştır. Mürcie'yi kendi safına çekemeyen Ebû Müslim ise onları davet faaliyetleri ve kurmak istedikleri yönetim için bir tehdit olarak görmüş ve aralarından öne çıkan kişileri öldürerek bölgedeki etkilerinin önüne geçmeye çalışmıştır.³⁴⁷

Ebû Müslim, iletişim halinde olduğu bu kişilerden İbrahim b. Meymûn es-Sâîğ ve Muhammed b. Sâbit el-Abdî'ye davetin açığa çıkmasının ardından kendisi hakkında ne düşündüklerini öğrenmek için gizlice bir adamını göndermiştir. Muhammed, onun yaptıklarına rağmen imanı sebebiyle kanının dökülmesinin doğru olmadığını söylerken İbrahim ise onun öldürülmesinin uygun olacağını ifade etmiştir. Bunları duyan Ebû Müslim, bir gün kendisine nasihatte bulunan İbrahim'e kendisi hakkındaki düşüncesini bildiğini söylemiştir. Ardından Merv'de 131/749 yılında onu öldürmüş, Muhammed b. Sâbit'i de Merv kadılığına görevlendirmiştir.³⁴⁸ Başka bir

³⁴⁶ Bu tasnif ve isimlendirmeler için bk. Nevin Abdülhâlik Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet (Hz. Muhammed Devrinden Abbasilerin İkinci Yüzyılına Kadar [1-232/622-846])*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 264, 267, 274, 276; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 286-288.

³⁴⁷ Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 242-243.

³⁴⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/374; Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 1/113-115.

rivayete göre İbrahim, Yezîd en-Nahvî ile konuşurken tüm zalimliğine rağmen ilim ehlerinden kendileri dışında birçok kişinin de dahil olduğu kalabalık bir kitlenin Ebû Müslim'in etrafında toplanmasından şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Yezîd, maruz kalacağı bir zulümden yaşlılığı sebebiyle endişelendiği için harekete geçip ona uyarıda bulunma konusundaki tereddüdünü dile getirmiştir. İbrahim ise her şeye rağmen emir bi'l-ma'rûfun gereğini yapacağını söylemiş ve Ebû Müslim'e yaptığı ikazlar neticesinde de öldürülmüştür.³⁴⁹ Yezîd b. Ebî Saîd de 131/749 yılında Ebû Müslim tarafından aynı sebeple öldürülmüştür.³⁵⁰

Mürcie, başlangıçta Emevîler'in zulmü nedeniyle Ebû Müslim'e yakınlık göstermiş fakat Emevîler ile benzer bir siyaset izlemesi nedeniyle daha sonra onun karşısında yer almıştır. Abbâsoğulları adına yapılan hilâfet davetini kabul etmemesine rağmen Mürcie, yönetimi ele geçiren Abbâsî hanedanının otoritesini tanımıştır. Mürcie, Abbâsîlere karşı herhangi bir isyan hareketi içinde yer almamış ve bu dönemde imâmet konusundaki tartışmalara da dahil olmayarak siyasî ihtilaflara mesafeli bir duruş sergilemiştir.³⁵¹ Bu tutum benimsedikleri iman sahibi olana kılıç çekilmemesi prensibiyle ilişkili olduğu kadar Emevîler'in son döneminden itibaren yaşanan isyanların çok sayıda Müslüman'ın ölümüne sebep olması, Abbâsîler'in muhaliflerine karşı izlediği tasfiye siyaseti ve çatışmaların son bulduğu huzurlu bir toplum hayatı arayışıyla da yakından ilişkilidir. Dini, birlik ve beraberlik içinde yaşanan bir sistem olarak gören Mürcie'nin bu süreçte imanın muhafazası konusunda güçlü ve bilinçli bir mücadele veren ilk mezhep olduğu söyleyebilir.³⁵² Bunun en açık göstergesi ise hiçbir Müslüman'ı İslâm dairesi dışında görmeyen iman tasavvurları ve muhaliflerine, Allah ve Rasûlü ile Rasûlü'nün tebliğ ettiklerine inandıkları müddetçe birbirlerini tekfir etmeyi ve öldürmeyi bırakarak birlikte yaşamak zorunda olduklarını vurgulamalarıdır.

Mürcie'nin etkisinin farkında olan Abbâsî yönetimi, başta Horasan ve çevresi olmak üzere yönetime sıkıntı veren Hâricî ve Şîîler karşısında Mürcie'yi desteklemiş

³⁴⁹ Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/53-54.

³⁵⁰ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1993), 11/332; Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", 242.

³⁵¹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 275.

³⁵² Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 107.

ve Mürcîî fikirleri benimseyenleri kadı ya da imam olarak atamıştır. Onlar ise Abbâsî yönetiminin her siyasî kararını tasvip etmemekle birlikte bu süreçte üstlendikleri vazifeleri yürütmüştür. Bunun yanı sıra Abbâsî döneminde bir süre etkin olup ulemâ arasında müzakere edilen ve yönetimin de dahil olduğu halku'l-Kur'ân üzerine gerçekleşen tartışmalar ve yaşanan mihne sürecine gelindiğinde ise Mürcie farklı iki tutum benimsemiştir. Bağdat, Rey, Nişâbur ve Tirmiz'de Mürcie'den bazıları Mu'tezile'nin yanında yer alıp Me'mûn'u desteklerken bazıları ise bu dayatmanın karşısında yer alan bir tavır takınmıştır.³⁵³

Mürcîî fikirlerin geniş bir coğrafyaya yayılışıyla Mürcie, görüşlerin izahı ve yöneltilen tenkitlere cevap için kaleme alınan çeşitli eserlerle Abbâsî dönemindeki ilmî ve fikrî faaliyetleri de etkilemiştir. Hâricî, Şîî ve Mu'tezilî zümreler ile ehl-i hadisin de Mürcie'ye karşı reddiye türünde eserlerle karşılık vermesi ilmî faaliyetlere hareketlilik kazandırmıştır. Bu çerçevede Hasan b. Muhammed el-Hanefîyye'nin *Kitâbü'l-İrcâ*'sı ile Sâbit Kutnâ ve Muhârib b. Disâr'ın ircâ hakkındaki kasideleri Mürcie'nin görüşlerini yansıtan ilk örneklerdir.³⁵⁴ İkinci asırda ise Ebû Hanîfe, büyük günah, ircâ ve iman konuları üzerinde duran âlimler arasında yer almıştır. Akâid alanındaki görüşlerinin yer aldığı "*el-Fıkhü'l-Ekber*" ve Basra Kadısı Osman el-Bettî'ye yazdığı "*er-Risâle*"si başta olmak üzere eserlerinde bu konulardaki görüşlerini gerekçeleriyle birlikte görmek mümkündür.³⁵⁵ Ulemâdan İsmâil b. Hammâd (v.212/827), Bişr b. Gıyâs (v.218/833) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (v.230/845) da ircâyı konu alan eserler kaleme almıştır.³⁵⁶

Mürcie'ye karşı reddiye türünde yazılan eserler kapsamında ise Yemân b. Rebâb'ın *er-Red ala'l-Mürcie*'si, Ahmed b. Ali'nin *el-İhşîd Kitâbü'n-Nakz ala'l-Hâlidî fi'l-İrcâ*'sı, Fazl b. Şâzân'ın *Kitâbü'r-Red ala'l-Mürcie*'si, Zeyd b. Ali'nin *Kitâbü'r-Red ala'l-Mürcie*'si, Şebîb b. Atıyye'nin *er-Red ala's-Şukkâk ve'l-Mürcie*'si, Dırâr b. Amr'ın *Kitâb ala'l-Ezârika ve'l-Haddâd ve'l-Mürcie*'si, Vâsıl b. Atâ'nın

³⁵³ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 275-276.

³⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/94, 322; 8/424; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/29-30.

³⁵⁵ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1979), 3-5; Kendisine nispet edilen tüm eserler için bk. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü İFAV Yayınları, 2017).

³⁵⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 291, 313; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 10/201.

Kitâbu Esnâfi'l-Mürchie'si, İbrâhim en-Nazzâm'ın *Kitâbü'r-Red ala'l-Mürchie*'si ve Yahyâ b. Ömer'in *Kitâbü'r-Red ala'l-Mürchie*'si zikredilebilir.³⁵⁷

Mürchie muhaliflerinden ehl-i hadis de iman konusu hakkındaki tartışmalara dahil olmuş ve bu durum hadislerin tedvîn ve tasnifine dair çalışmaları etkilemiştir. Hadislerin bir araya getirildiği kütüb-i sittedeki eserlerde, “İmân” başlığı altında müstakil bir bölümün yer alması³⁵⁸ ya da Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (v.224/838), İbn Ebî Şeybe (v.235/849) ve İbn Ebû Ömer (v.243/858) tarafından “Kitâbü'l-İmân” başlığıyla kaleme alınan müstakil eserler,³⁵⁹ bu etkinin açık bir tezahürü olduğu gibi diğer taraftan konuyla ilgili ihtilafların hicrî ikinci asırda olduğu gibi üçüncü asırda da güncelliğini ve önemini koruduğunu göstermektedir. Söz konusu eserlerdeki mahiyet, konunun işleniş, seçilen hadisler ve kullanılan alt başlıklar da bu âlimlerin konuya yaklaşımı ve Mürchie'nin iman tasavvuru karşısındaki düşünceleri hakkında fikir vermektedir

Bunlardan Ebû Ubeyd eserinde, iman konusunda ilim ehlinin ikiye ayrıldığını ve bunların ilkinin, imanı, Allah'a samimî bir kalple inanmak, dille şehadet etmek ve amel olarak gördüğünü, diğerlerinin ise imanın kalple ve dille olup, amelin imandan olmadığı görüşünü benimsediğini söylemiştir. Ardından Kur'ân ve Sünnet'in ilk görüşü tasdik ettiğini ve imanın niyet, söz ve amelin tamamı olup imanın farklı dereceleri olması sebebiyle de takvâ arttıkça imanın da artacağı şeklindeki kendi kanaatini ifade etmiştir.³⁶⁰ Herhangi bir düzen ve başlıklandırma yapmaksızın sadece ilgili hadis, sahabe ve tabiûnun görüşlerini art arda eserinde sıralayan İbn Ebî Şeybe ise rivayetlerin sonunda imanın söz ve amel olduğu ve artıp eksilebileceği şeklindeki görüşüyle eserini tamamlamıştır.³⁶¹

³⁵⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 297-298'de 143. dipnot.

³⁵⁸ Bunun için bk. Buhârî, “İmân”, 1-42; Müslim, “İmân”, 1-96; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9 (No. 57-75); Tirmizî, “İmân”, 1-18.

³⁵⁹ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 2000); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-İmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ el-Adenî İbn Ebî Ömer, *Kitâbü'l-İmân*, thk. Hamed b. Hamdi el-Câbirî (Kuveyt: Dâru'l-Selefiyye, 1986).

³⁶⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-İmân*, 9-10, 34-35.

³⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-İmân*, 16-49, 50.

Bunların yanı sıra Buhârî'nin, eserinde iman konusunu ele aldığı bölümün, tercih edilen rivayetler, alt başlıkların isimlendirilişi ve konunun ele alışı şekliyle Mürcie'nin iman anlayışına karşı bir reddiye mahiyeti taşıdığı ileri sürülmüştür.³⁶² Eserinde bu bölüme, “iman söz ve ameldir” diye başlayan Buhârî, “İmâna ait işler”, “İmân ameldir”, “Cihad imandandır”, “Namaz imandandır” ve “Zekât imandandır” şeklinde oluşturduğu alt başlıklarla iman-amel ilişkini özellikle amele vurgu yapan bir mahiyette ele almıştır.³⁶³ Böylece Mürcie'nin imanı ikrardan ibaret gören yaklaşımını tenkit ederek onların hatalarını, Kurân ve Sünnet'e olan muhalefetlerini göstermek istediği ifade edilmiştir.³⁶⁴ Hadis ehlinin iman hakkındaki eserleri üslup ve muhteva açısından bazı farklılıklar içermekle birlikte eserlerde genel olarak inanç, ibâdet, ahlak ve muâmelâtın iç içe ve imanın bir şubesi olarak ele alındığı görülmektedir. Eserlerde muhteva yönüyle Mürcie'nin iman tasavvuruna karşılık amele vurgu yapan bir iman yaklaşımı dikkat çekmektedir. Ehl-i hadisin tenkitlerinin odağında ise çoğunlukla imanı ma'rifet olarak tanımlayan Mürcie'den Cehm b. Sahvân ve taraftarları ile imanı sadece ikrâr olarak kabul eden Muhammed b. Kerrâm ve taraftarları yer almıştır.³⁶⁵

Mürcie, büyük günah, iman-küfür ve iman-amel ilişkisi hususundaki görüşleriyle çeşitli ihtilaflar ve özellikle Hâricîler'in kendileri dışındaki Müslümanları tekfir etmesi nedeniyle İslâm toplumunda ortaya çıkan şiddet ve çatışmanın önüne geçmeye çalışmıştır. İrcâ düşüncesiyle hem sahâbeye yöneltlen tekfirin hem de büyük günah işleyenleri İslâm dairesi içinde tutarak öldürülmelerinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Adalet ve hoşgörü temeline dayalı iman nazariyesi ve birlik ve beraberliği vurgulayan dinî yaklaşımıyla Mürcie özellikle mevâlî arasında ilgi görmüş, Horasan ve Mâverâünnehir gibi fethedilen bölgelerdeki çeşitli milletlerden insanların da Müslüman olmasına müspet bir katkı sağlamıştır. Görüşleriyle Sünnî düşüncenin teşekkülüne de katkı sağlayan Mürcie'nin diğer taraftan isyan ve imâmet

³⁶² Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhu'l-Buhârî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/122, 178. Buhârî'nin imân anlayışı hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Kâmil Çakın, “Buhârî'nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (1992), 183-198; Emin Âşıkutlu, “Buhârî Döneminde (III-IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'in İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 59-83.

³⁶³ Buhârî, “İmân”, 1, 3, 18, 26, 30, 34.

³⁶⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/122, 178.

³⁶⁵ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 157-158.

konularındaki görüşlerinin siyasî uzantılarının Abbâsî yönetiminin menfaatiyle örtüşmesi, yönetimle ilişkilerin genellikle olumlu bir çizgide seyretmesinde etkili olmuştur. Abbâsî döneminde yönetime karşı toplu bir fiilî muhalefet sergilemeyen ve imâmetle ilgili tartışmaların dışında kalan Mürcie, yönetime karşı ayaklanma taraftarı olan Hâricîler ve Hz. Alî'nin üstünlüğü ve imâmetini savunan Şîa'nın karşısında yer alması nedeniyle Abbâsî yönetimi tarafından desteklenmiştir.

1.5. Mu'tezile

Abbâsî ilk asrında aktif bir rol üstlenen Mu'tezile, metodu ve problemlere yaklaşımıyla İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Diğer mezhep ve ekoller gibi Mu'tezile de söz konusu dönemin sosyo-kültürel, ekonomik, dinî ve siyasî şartlarının oluşturduğu problemler karşısında ilkelerini oluşturarak bir sistem inşa etmiştir. Mürcie ve Hâricîler'in büyük günah işleyen kişinin durumuna dair ileri sürdüğü birbirine zıt iki yaklaşımın toplum üzerinde olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaya duyulan ihtiyaç ve yeni bir çözüm arayışı, hicrî ikinci asrın başlarında Mu'tezilî düşüncenin ortaya çıkışında etkili olan sebeplerin başında yer almıştır.

Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve isimlendirilmesi hususunda kaynaklarda bazı farklılıklarla yer alan rivayete göre Hasan-ı Basrî'ye (v.110/728) yöneltilen “büyük günah işleyen kişinin mü'min mi yoksa kâfir olarak mı görülmesi gerektiği” sorusuna Vâsıl b. Atâ (v.131/748) araya girerek, “büyük günah işleyen kişinin ne mü'min ne de kâfir olduğu fakat iki yer arasında bir konumda bulunduğu/menzile beyne'l-menzileteyn” şeklinde cevap vermiştir. Probleme farklı bir bakış sunan Vâsıl'ın ders halkasından ayrılması ve Hasan-ı Basrî'nin, “*I'tezele annâ Vâsıl*” diyerek O'nun kendilerinden ayrıldığını ifade etmesi nedeniyle Vâsıl, kendisine katılan Amr b. Ubeyd (v.144/761) ve aynı düşüncüyü paylaşanlar, “Mu'tezile” olarak isimlendirilmiştir.³⁶⁶

³⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 35, 108; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/47-48; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/8; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wölzer (Beyrut: Neşrâtü'l-İslâmiyye, 1961), 3; Nyberg, hadiseyi aktaran bu rivayetin tarihi bir temelden tamamen yoksun olmamakla birlikte, bu anlatımdan hareketle “Mu'tezie” ismine olumsuz bir mefhumun yüklenmesinin yanlış bir yaklaşım olduğunu belirtmiş ve bu tavrın, Hasan-ı Basrî'nin itibarını teslim etmek ve Mu'tezile'yi Râfızî olarak nitelemek isteyen Ehl-i Sünnet'in maksatlı bir yorumu olduğunu ileri sürmüştür. Nyberg, Mu'tezilîler'in isimleriyle övündüklerini ve eğer bu isim muhalif ya da düşmanları tarafından verilmiş olsaydı bu şekilde iftihar etmeyeceklerini gerekçe göstererek rivayetin olumsuz şekilde yorumlanmasının yanlış olduğunu söylemiştir. H. S. Nyberg, “Mu'tezile”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979), 8/756.

Bu hadisenin, Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra onun meclisinde yerini alan Katâde ile Amr b. Ubeyd arasında gerçekleştiği de rivayet edilmiştir.³⁶⁷ Neticede büyük günah problemi hakkında o zamana kadar belirli çevrelerde kabul gören görüşlerin dışına çıkarak yeni bir cevap sunmaları ve farklı bir yaklaşım geliştirmeleri nedeniyle Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in için "Mu'tezile" isminin kullanıldığı³⁶⁸ anlaşılmaktadır.

Hicrî ilk asırda da "Mu'tezile" isminin kullanıldığı görülmektedir. Hz. Osman'ın vefatının ardından Hz. Ali ve muhalifleri arasındaki mücadelelerde, her iki tarafı desteklemeyip tarafsız kalmayı tercih eden kişiler için de savaştan kaçınıp uzak durmaları sebebiyle "Mu'tezile" ismi kullanılmıştır.³⁶⁹ Nevbahtî, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd'in Hz. Ali'ye biat etmekle birlikte ne ona karşı ne de onunla savaşta bulunmaktan kaçınmaları sebebiyle onların, "Mu'tezile'nin selefleri" olduğunu söylemiştir.³⁷⁰ Muhtemelen kaynaklardaki diğer rivayetleri³⁷¹ de göz önünde bulunduran bazı araştırmacılar bu ismin, Müslüman toplumun birliğini muhafaza edip fitnenin önüne geçmek amacıyla Cemel ve Sıffın savaşlarında her iki grupta da yer almayıp tarafsız kalmayı tercih edenleri tanımlamak için kullanıldığını belirtmiş ve bu yönüyle onların, hicrî ikinci asrın başlarında Vâsıl ve Amr'ın liderliğinde ortaya çıkan grupla da ilişkili olduklarını ifade etmiştir.³⁷² Fakat hicrî ikinci asrın başlarında ortaya çıkıp itikadî problemler karşısında akli ve iradeyi

³⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 282-283; Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ: Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954), 1/167. Ahmed Emin, bu iki rivayeti üç sebeple tenkit etmiştir. Bu sebepler, ders halkasından ayrılıp yeni bir halka oluşturmanın bir mezhebin ismini almasına sebep olacak kadar önemli bir hadise olmaması, rivayetler arasında farklılıkların bulunması ve son olarak da birçok eserde kişilerin i'tizal/Mu'tezilî olduğundan bahsedilmesidir. Bu nedenle de ifadenin yalnız bir halkadan diğerine geçişten ibaret olmayıp belirli esaslara sahip bir oluşumu tanımladığını ifade etmiştir. Bk. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 288.

³⁶⁸ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/185; 4/86; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 105; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 5. Mezhep mensupları, savundukları görüşleri doğrultusunda kendilerine ashâbü'l-adl ve't-tevhid isminin de kullanılmasını uygun görmüştür. Bu konuda bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/43; Ali Sâmî en- Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-Felsefe fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts), 1/416

³⁶⁹ Rivayete göre Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme, Sa'd b. Ebî Vakkas, Üsâme b. Zeyd ile ashâb ve tâbiünden birçoğunun da yer aldığı bir grup ve Cemel hadisesinde ise hak ile bâtılın ayrılamadığı gerekçesiyle savaştan uzak duran Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Mes'ûd el-Ensârî, Ebû Saîd el-Hudârî ve Ahnef b. Kays'ın da aralarında bulunduğu grup "Mu'tezile" ismiyle anılmıştır. Bk. Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 16-17.

³⁷⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34.

³⁷¹ Taberî, *Târîh*, 4/504, 554, 557; 5/58, 64; İmâdüddîn İsmâil b. Ali Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fi ahbâri'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısıriyye, ts.), 1/171.

³⁷² Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 290-291, 295-296; Nyberg, "Mu'tezile", 8/756-757.

öne çıkaran bir usulle prensipler ortaya koyan ve bir mezhebin temellerini atan bu grup ile hicrî ilk asırda, siyasî hâdiseler karşısındaki tarafsız tutumları nedeniyle “Mu’tezile’nin selefleri” olduğu söylenen kişiler arasında bir bağ kurulması pek mümkün görünmemektedir.³⁷³ Bu kişilere dair karşılaştıkları siyasî problemler karşısında yine siyasî bir tercih olarak tarafsız bir tavır takınmak dışında hepsinin benimsediği bir ilkeden bahsetmek ya da savundukları sistematik bir düşüncenin izlerini takip etmek mümkün değildir. Bu da ilk asırda kullanılan “Mu’tezile” isminin farklı bir itikadî temayül ya da yaklaşımın karşılığı olmadığını göstermektedir.

Mu’tezile, “menzile beyne’l-menzileteyn”, “va’d ve’l-vaîd”, “emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker”, “tevhid” ve “adl”, olmak üzere beş temel prensip ortaya koyarak görüşlerini bu çerçevede ifade etmiştir.³⁷⁴ Vâsıl ve Amr ile şekillenmeye başlayan usûl-i hamsenin tam bir ıstılah halini alması ise Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf (v.235/850) ile gerçekleşmiştir.³⁷⁵ Şeyh Müfid (v.413/1022), bunlar arasında “menzile beyne’l-menzileteyn” ilkesinin kabulünü Mu’tezilî olmanın yegane şartı olarak belirtirken³⁷⁶ Hayyât (v.300/913), Mu’tezilî olarak tanımlanabilmek için usûl-i hamsenin hepsinin kabul edilmiş olmasının gerekli olduğunu söylemiştir.³⁷⁷ Bu esaslar, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren gerçekleşen bir teşekkül süreci neticesinde dönemin kendine mahsus şartları ve problemleri karşısında şekillenerek nihâî hali olan beş ilke formunu kazanmıştır.

Mu’tezile’nin ortaya çıktığı süreçte, mürtekeb-i kebîre, irâdî fiiller, kader, Allah’ın sıfatları, halku’l-Kur’ân gibi tartışma konularında iç siyaset ve fikrî ihtilaflar belirleyici bir rol üstlenirken; cevher, araz, hareket ve varlığın mâhiyeti gibi konular hakkındaki yaklaşımlarında ise yabancı kültür ve dinler olmak üzere dış kaynaklı unsurların etkisi söz konusudur. Fakat Mu’tezile, bu dış kaynaklardan sağlanan veriler hususunda tamamen bir kabullenme şeklinde bir tavır takınmayıp reddetme,

³⁷³ Ay, Mahmut, *Mu’tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 18.

³⁷⁴ Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr*, 126-127; Mes’ûdî, *Mürücü’z-zeheb*, 3/184-185; Malafî, *et-Tenbîh*, 36.

³⁷⁵ Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-Felsefe fi’l-İslâm*, 1/416-417. Vâsıl’ın tevhid, menzile beyne’l-menzileteyn, emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker, Amr’ın ise adl ve va’d ve vaîd prensiplerini geliştirdiği ifade edilmiştir. Bk. İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/393.

³⁷⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 37-38.

³⁷⁷ Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr*, 126-127. Mes’ûdî de birini Mu’tezilî olarak isimlendirmek için bu beş esasın kabulünün şart olduğunu ifade etmiştir. Bk. Mes’ûdî, *Mürücü’z-zeheb*, 3/185.

dönüştürme ya da yeniden bir insanın sağlanması şeklinde eleştirel bir tutum izlemiştir.³⁷⁸ Mu'tezile'nin beş ilke kapsamında ileri sürdüğü görüşlerinin fikrî ve itikadî olduğu kadar karşılaştığı yönetimlere karşı duruşunu belirleyen siyasî etki ve sonuçları da olmuştur. Ele aldığımız dönemde Mu'tezile ya da Mu'tezilî olarak tanımlanan ulemânın yönetime karşı tavrının tahlili için bu ilkeler ve ortaya çıkardığı siyasî sonuçların izahı önem taşımaktadır.

Vâsıl b. Atâ tarafından ilk olarak ileri sürülen “menzile beyne'l-menziyeteyn” görüşü,³⁷⁹ Mu'tezile'nin, Basra'daki teşekkülünün ilk basamağını oluşturmuştur. Bu görüşün arka planında, Cemel, Sıffin ve Hakem olaylarında yer alanların büyük günah işlediği tezi ve bu nedenle olaylarda ölen ve öldürülen kişilerin hem dünya hem de ahiretteki konumlarının ne olacağı sorusu etrafında şekillenen problemler ve o ana dek sunulan çözümler yer almıştır. Söz konusu olayların kendi aile ya da kabileleriyle bağlantılı olması ya da bizzat olaylara müdahil olunması gibi hususlar her iki kesimin kendini haklı gösterme çabasına girmesine ve bunu göstermek için dinî referanslara başvurmasına yol açmıştır. Böylece konu itikadî bir mecraya taşınmıştır. Hâricîler'in büyük günah işleyen kişiyi kâfir, Mürcie'nin ise mü'min kabul etmesinin toplum adına yol açtığı olumsuz sonuçlar nedeniyle Vâsıl, bu kişinin ne tam küfür ne de tam bir iman dairesi içinde olduğunu; ancak bu ikisi arasında bir yerde olduğunu ve tövbe etmediği takdirde de cehennem ehlinden olacağını söyleyerek farklı bir çözüm sunmuştur.³⁸⁰ Bu çözümün siyasete olan yansıması ise yöneticilerin, zulüm ve çeşitli haksız davranışları nedeniyle tövbe edip bu tutumlarından vazgeçmemeleri halinde ahirette cehennem ehlinden olmaları, dünyada da kendilerine karşı isyanın meşrû hale gelmesi yönünde ortaya çıkan mefhumdur. Böylece Vâsıl, topluma büyük zarar veren ve şiddete dayalı Hâricî yaklaşım ile yönetimin her türlü tavrını onaylamaya uygun bir anlayış sunan Mürcie arasında, mevcut yönetime karşı ikaz niteliği taşıyan bir görüş ileri sürerek sorunları çözmeye ve bir denge oluşturmaya çalışmıştır. Orta yolu bulma çabasının bir sonucu olarak da değerlendirebileceğimiz bu ilke, Emevî yönetiminin son dönemlerinde ortaya çıkmış³⁸¹ olmakla birlikte Abbâsî yönetimindeki etkisini ise

³⁷⁸ Çelebi, “Mu'tezile”, 31/392.

³⁷⁹ Malatî, *et-Tenbîh*, 37; Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ*, 1/165.

³⁸⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 4.

³⁸¹ Malatî, *et-Tenbîh*, 38; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/47-48; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, 99-100.

mezhep müntesiplerinin, isyanlara destek vermesi³⁸² ya da yönetimin yanında yer alması³⁸³ gibi tutumlarında görmek mümkündür.

Büyük günah işleyen kişinin durumuyla ilgili tartışmaların bir neticesi olarak ortaya çıkan el-va'd ve'l-va'id ilkesi, iyilik yapanların Allah tarafından mukafatlandırılması ve kötülük yapanların ise cezalandırılması mahiyetinde olup her iki durumda da Allah'ın bu sözünden asla dönmeyeceği anlamında ileri sürülmüştür. Bu görüşün Hâricî düşünceyle örtüşmesi nedeniyle Vâsıl, büyük günah işleyen ebedî cehennem ehlinde olmakla birlikte cezasının kâfire göre daha hafif olacağını eklemiştir.³⁸⁴ Konu zamanla farklı bir boyut kazanmış ve Allah'ın va'd ve va'idinde durup durmaması ekseninde tartışılmıştır. Amr b. Ubeyd'in bir müzakere esnasındaki "Allah mukafatı vaat etmiş, ceza ile de tehdit etmiştir. Va'dini de va'idini de yerine getirecektir." sözüne karşı Ebû Amr b. Alâ (v.154/771), Araplar'ın, va'di yerine getirmeyi, va'idî ise terk etmeyi cömertlik olarak gördüğünü söylemiş ve Amr'ı eleştirmiştir.³⁸⁵ Allah'ın va'idini yerine getirmemesinin adaletiyle çelişeceğinden dolayı imkânsız olduğunu savunana Amr, bu ilkenin teşekkülünde önemli bir yere sahiptir.³⁸⁶

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker prensibi kötülüğün önüne geçme ve iyiliği teşvik etme şeklinde ahlakî bir yöne sahip olduğu gibi zulüm ve haksızlık yapan, adil olmayan bir yönetimi bu tutumundan uzaklaştırıp iyiliğe yöneltmek için güç kullanarak isyanla karşılık verilmesinin gerektiği şeklindeki yorumuyla siyasî bir yöne de sahiptir. Ebû Bekir el-Esam dışında Mu'tezile koşul ve güç nispetinde dil, el ve kılıç olmak üzere iyiliği emretme ve kötülükten menetmenin vacip olduğu hususunda birleşmiştir.³⁸⁷ Prensibin, imamet ve siyasete dair boyutu Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd

³⁸² Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, "Babu zikru'l-Mu'tezile min makâlâtî'l-İslâmiyyîn", *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtî'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1974), 117-118; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/154; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtî'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1974), 226-227.

³⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtî'l-Mu'tezile*, 227.

³⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 666; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/45. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 62-67.

³⁸⁵ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 2/142.

³⁸⁶ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 66-67.

³⁸⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/337; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 141, 148; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 8.

ile teşekkül etmiştir.³⁸⁸ Vâsıl, düşüncelerini aktarmak için Basra'daki faaliyetleriyle yetinmeyip yetiştirdiği öğrencilerini propaganda maksadıyla doğu ve batıda çeşitli bölgelere göndermiştir. Öğrencilerinden Abdullah b. Hâris Mağrib'e, Hafs b. Sâlim Horasan'a, Kâsım Yemen'e, Eyyüb Cezîre'ye, Hasan b. Zekvân Kûfe'ye ve Osman et-Tavîl de Ermeniyye'ye giderek emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker kapsamında faaliyetler yürütmüştür.³⁸⁹

Vâsıl ve öğrencilerinin yürüttüğü bu faaliyetlerin, Abbâsî propaganda sürecinin en aktif dönemiyle kesişmesi nedeniyle bu ikisi arasında bir bağ kurulmuş ve hatta Vâsıl ve öğrencilerinin bizzat Abbâsî propagandasına dahil olmuş olabileceğini ileri sürülmüştür.³⁹⁰ Fakat aynı dönemde Basra'da İbâzîyye'den Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'nin (v.145/762) de çeşitli bölgelere dâîler gönderdiği bilinmektedir. İbâzîyye ve Vâsîliyye'nin faaliyetlerinin zamanla bazı siyasî neticeleri olmasına rağmen özellikle dâîlerin, zâhid, gayretli ve hitabette mahir olmaları gibi vasıfları da göz önüne alındığında esas olarak onların dinî tebliğde bulundukları düşüncesi daha isabetli görünmektedir.³⁹¹ Ayrıca Vâsıl ve öğrencileri ile Abbâsî davet sürecini yöneten isimlerden herhangi birisi arasında bir ilişkinin varlığına işaret eden bir bilgi de bulunmamaktadır. Osman et-Tavîl'in Ermeniyye'ye gitmeden önce Vâsıl'dan ticaret yapmak için izin istemesi ve Vâsıl'ın bunu onaylandığını bildiren rivayet³⁹² de dâîlerin gittikleri yerlerde hem ticaretle meşgul olup hem de vazifelerini yerine getirdiğini göstermektedir.³⁹³ Sonuç olarak Vâsıl ve öğrencilerinin kendi dinî anlayışları kapsamında sürdürdükleri bu faaliyetleri, mevcut sosyo-kültürel zeminde Emevîler'e karşı oluşan çeşitli muhalif zümrelerden birinin icraatı olarak değerlendirmek mümkündür. Abbâsî davetiyle ilişkisi açısından ise Hâricîler de olduğu gibi halkın Emevî yönetimine karşı olumsuz yaklaşımını desteklemeleri yönüyle dolaylı bir katkıdan bahsedilebilir. Fakat Abbâsî propagandasının bir parçası olduklarını destekleyen açık bir bilgiye ulaşılamamıştır.

³⁸⁸ Prensibin ahlâkî boyutu daha sonraki süreçte Ebû Ali Cubbâî (v.303/916) ve Ebû Hâşim Cubbâî (v.321/933) tarafından ele alınmıştır. Bk. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 91.

³⁸⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 32.

³⁹⁰ Nyberg, "Mu'tezile", 8/758.

³⁹¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 269.

³⁹² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32.

³⁹³ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 69.

Mu'tezilî düşüncenin temelini oluşturan usul-i hamsenin diğer iki esası Tevhid ve Adl'dır. Allah'ın birliğini ve herhangi bir ortağının olmadığını ifade eden Tevhid esası kapsamında, Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'an ve cevher-i ferd, araz, cisim gibi âlem anlayışıyla ilgili konular ele alınmıştır. Bu konular, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tan önce daha basit bir formda tartışılmış ve fikirlerin tekâmülü ise daha sonra gerçekleşmiştir.³⁹⁴ Mu'tezile bu esası, sıfatların Allah'tan nefyedilmesi üzerine inşa etmiş ve buna ilişkin olarak Allah'ın ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir olduğu vurgulamıştır.³⁹⁵ Mu'tezile'nin, Abbâsî yönetimi tarafından uzun süre desteklenip resmî bir ideoloji olarak ilan edilen halku'l-Kur'an³⁹⁶ hakkındaki yaklaşımının arkasında da bu Tevhid esasına dair yorumları yer almıştır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın sadece zatı kadîm olup O'na zatı dışında kadîm bir sıfatın isnadı, zatından başka kadîm varlıkların olduğu anlamına gelmesi nedeniyle Tevhid esasına ters düşer. Buna göre Allah'tan başka hiçbir varlığın kadîm olmaması gerektiği için Allah'ın kelâmı Kur'an-ı Kerîm de kadîm olamaz. Bu bakış açısı da Kur'an'ın yaratılmış olması yorumunu zorunlu kılmıştır.³⁹⁷

Adl esası ise insanın hür bir iradeye sahip olduğu, aksi takdirde işlenen iyi ve kötü amellerin karşılığının ceza ya da mükâfat olmasının bir anlamının kalmadığı gibi böyle bir durumun Allah'ın adaletiyle de örtüşmeyeceğini ifade eden bir kader anlayışı temeline dayanmaktadır. Cebriyye'nin, Emevî yönetimi döneminde ortaya koyduğu insanın hür bir iradeye sahip olmayıp tüm fiillerin ilâhî iradenin zorlayıcı tesiriyle gerçekleştiği yönündeki yaklaşımına³⁹⁸ karşı ortaya çıkmıştır. İnsanın iradesini yok sayan bu Cebri yaklaşım, Emevîler'in zulüm ve haksızlıklarını meşrû göstermelerine imkân tanımış ve yönetimin siyasî menfaatlerine uygun düşmesi nedeniyle de desteklenmiştir. Kaderiyye ve Mu'tezile ise bu Cebri yaklaşıma karşı eleştirel bir tutum takınarak insan hürriyetine dayalı bir görüşü savunmuştur. Yönetimin, yaptığı haksızlıkları Allah'ın takdiri söyleminin arkasına sığınarak savunmasına tepki gösteren Ma'bed el-Cühenî (v.83/702) yapılan bütün işlerin bizzat insanın takdiriyle

³⁹⁴ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 76-77.

³⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/44-45.

³⁹⁶ Taberî, *Târîh*, 8/619.

³⁹⁷ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Matbaası, 1967), 75.

³⁹⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 186.

olduğunu söylemiştir. Adalet ilkesi kapsamında insanın hür bir iradeye sahip olduğu düşüncesi daha sonra Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından savunulmuştur.³⁹⁹ Amr, irade hürriyetini insanın sorumluluğu ve Allah'ın adaleti yönüyle ele alarak farklı bir boyut kazandırmıştır.⁴⁰⁰ Bu yaklaşım aynı zamanda hilâfetin ilâhî kaynaklı olduğu ve yönetime karşı girişilen bir isyanın Allah'a karşı bir isyan anlamına geldiği iddiasını da anlamsız kılan bir eleştiri niteliğine sahiptir. Bu açıdan sadece Emevî dönemi değil meşruiyetini sağlamak isteyen Abbâsî halifelerinin hutbe ve çeşitli konuşmalarındaki benzer yaklaşımlarına⁴⁰¹ karşı da bir tenkit oluşturmuştur.

Mu'tezile'nin yönetimle ilişkisinin seyrinde etkili olan bir diğer husus, hilâfet/imâmet meselesi hakkındaki görüşü ve buna bağlı olarak takındığı tavidir. Bu konu, Mu'tezile'nin kendi içinde bir farklılaşmaya kapı aralayarak zamanla iki ekol halinde bir teşekkülün oluşmasını da sağlamıştır. Mu'tezile'ye nispet edilen ulemâ bu çerçevede, yöneticinin/imâmın gerekli olup olmadığı, yönetime geliş şeklinin nasıl olması gerektiği, taşınması gereken vasıflar, Kureyşilik şartı, efdâliyet ve görevden azil gibi konuları ele almıştır.⁴⁰² Ulemânın çoğunluğu, imâmeti dünyevî maslahat yönüyle ele almış ve dinen de aklen de gerekli olduğunu savunmuştur.⁴⁰³ Mu'tezilî yaklaşıma göre, şer'î hükümlerin yerine getirilmesi, ordunun yönetilmesi ve ülkenin muhafazası gibi hususlarda bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Bu görevi üstlenen kişinin, insanların işlerinde tasarruf sahibi olması nedeniyle vazifesini tam olarak yerine getirebilmesi için Kurân'ı ve Sünnet'i iyi bilip ona göre hüküm verebilmesi ve adâletli olması da önem taşımaktadır.⁴⁰⁴

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 301; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/47; Ebû Muhammed Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hatât ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 4/188-189; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 103.

⁴⁰⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/127-128.

⁴⁰¹ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 2/251-252; Taberî, *Târîh*, 7/425-426, 566; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/65-66, 151-152.

⁴⁰² Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 49-61; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 749-770.

⁴⁰³ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *Resâilü'l-Câhîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 1/161; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 49-50; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 749-751, 755; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1996), 4/149-150. Çoğunluğun aksine Ebû Bekir el-Esamm (v.200/816), insanlar zulmetmekten vazgeçerse imama da ihtiyaçlarının olmayacağını söylemiştir. Hişâm b. Amr el-Fuvâtî ise insanların bir görüş üzerinde birleşip zulmü bıraktığı takdirde kendilerini idare etmek için bir imam seçmeleri gerektiğini fakat isyan edilip imam öldürülürse bu vazifenin hiç kimseye verilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/149; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 146.

⁴⁰⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 49; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 750-752.

Mu'tezile, adalet sahibi her Müslüman'ın ümmet tarafından seçildiği takdirde ister Kureyşli olsun ister başka bir kabileden, nesebine bakılmaksızın hilâfeti üstlenebileceğini bir ilke olarak benimsemiştir.⁴⁰⁵ Bu konuda Mu'tezile içinde Dırâr b. Amr, fazilet yönüyle eşit, biri Kureyşli biri de Acem olmak üzere iki aday olduğu takdirde aşiretinin daha az olması sebebiyle Acem olanın tercih edilmesi⁴⁰⁶ yönündeki düşüncesiyle öne çıkmıştır. Dırâr'ın bu kanaatinde tarihî tecrübenin etkisini görmek mümkündür. Nitekim yönetimi ele geçiren Kureyş'e mensup halifeler, halka zulmettikleri halde güçlü olmaları nedeniyle uzun yıllar yönetimi ellerinde tutmayı başarmıştır. Dırâr'ın görüşünü aktaran başka bir rivayette⁴⁰⁷ gerekçe olarak, seçilen Acem kişinin Allah'a isyan etmesi durumunda onun azli istenirse gücünün az olması sebebiyle bunun daha kolay olacağının zikredilmesi de bu hususu teyit etmektedir.

Şîa'nın imâmet konusunda ileri sürdüğü görüşler, Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi Mu'tezile'nin de imâmet hakkındaki yaklaşımının mevcut bu görüşlere karşı bir savunma refleksiyle benzer kavramlar etrafında şekillenmesinde etkili olmuştur. Mu'tezile, imâmeti üstlenme şekli olarak nass ve tayini ileri süren Şîa'nın aksine bu vazifeye geçişin, ümmetin seçimi ve akitle gerçekleşebileceğini söylemiştir.⁴⁰⁸ Sahâbe tarafından meşrû olarak kabul görüp üzerinde bir icmânın sağlandığı ifade edilen Hz. Ebû Bekîr'in hilâfeti üstlenme üslubunu ise bu görüşün delili olarak zikretmiştir.⁴⁰⁹

Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu ve kendi içinde görüş ayrılığı yaşadığı bir diğer husus da Şîa'nın efdâliyet yorumu kapsamında ileri sürdüğü, Hz. Ali'nin nass ve tayinle imam olduğu gibi daha sonra da dönemlerinin en faziletli olmaları nedeniyle ancak O'nun, Hz. Fâtîma'dan olan nesebinden birinin imâmeti üstlenebileceği şeklindeki görüşüdür.⁴¹⁰ Abbâsî ilk asrındaki siyasî mücadelede, -özellikle Alioğulları ve Abbâsoğulları arasındaki- hilâfete kimin daha layık olduğunu ve bu vazifeyi kimin daha çok hak ettiğini ispat etme çabalarının, bu konunun gündemde kalmasını ve şekillenişini büyük ölçüde etkilediğini anlaşılmaktadır. Bu

⁴⁰⁵ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/186; İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/152. Mu'tezile'nin daha sonraki temsilcileri arasında Kâdî Abdülcebâr (v.415/1025) gibi Kureyş'e ayrıcalık tanıyanlar da yer almıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 64-67.

⁴⁰⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/152-153.

⁴⁰⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/152.

⁴⁰⁸ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/185-186.

⁴⁰⁹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 52; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 755.

⁴¹⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 52-54.

mücadele, her iki tarafın da mevcut konumlarını desteklemek adına geçmiş üzerine bir inşa gerçekleştirmeleri ve buna bağlı olarak da dinî referanslı deliller ileri sürmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu şekilde konu zamanla siyasî bir boyuttan çıkıp itikadî bir veçhe kazanmıştır. Bu konu bağlamında, mefdûl ve efdâl kavramları ekseninde ileri sürülen teorinin arka planında, meşrû imam ile yönetimi ele geçirmeye çalışan kişi arasındaki mücadele ve yönetimi zorla ele geçiren kişinin tanınması zorunluluğunun yer aldığını ileri sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle teorinin, yönetimi zorla ele geçirenin idaresini meşrûlaştıran bir şekilde düzenlendiğini ifade edilmiştir.⁴¹¹

Efdâliyet düşüncesi, toplumun en faziletlisinin hilâfet görevini üstlenmesi gerektiği temeline dayanmıştır. Nübüvvetten sonra hilâfetin en faziletli makam olması ve Hz. Peygamber'in insanların en faziletlisi olması nedeniyle vefatından sonra da ümmetin idaresinden sorumlu olan hilâfet makamında yine toplumun en faziletlisinin bulunmasının gerektiği görüşü bu prensibin çıkış noktası olmuştur.⁴¹² Buradan hareketle Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfete geçenlerin durumları tartışılmış ve verilen cevaplar, sadece geçmişe dair bir yorum olarak kalmayıp aynı zamanda içinde bulunan dönemin siyasetine karşı da bir duruşu temsil etmiştir. Mu'tezile'ye nispet edilen ileri gelen âlimler de dönemlerindeki siyasî şartları değerlendirerek kendi tercihleri doğrultusunda bu konudaki görüşlerini açıklamıştır. Basra ekolü içinde değerlendirilen Amr b. Ubeyd (v.144/761), Dırâr b. Amr (v.200/815), Hafs el-Ferd (v.204/820), İbrahim en-Nazzâm (v.231/845), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (v.235/849) ve Sâlih b. Amr el-Esvârî (v.240/854), efdâliyet ilkesini benimsemiş fakat Şîa'nın aksine fazilet sıralamasının, Hz. Ebû Bekîr, Hz. Ömer, hilâfetinin ilk altı yılında olmak üzere Hz. Osman ve hilâfete geçtiği dönemde olmak kaydıyla Hz. Ali şeklinde olduğunu savunmuştur.⁴¹³ Basra ekolünün savunduğu efdâliyet düşüncesinin, Abbâsî halifelerinin meşruiyetlerini ispat için benimsedikleri Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisinin Abbâs b. Abdulmuttalib olduğu ve imâmet hakkının da Peygamber'in en yakını olan amcasından veraset yoluyla kendilerine intikal ettiği⁴¹⁴ söylemindeki efdâliyet yorumuyla örtüştüğünü ve hatta ona güç kazandırdığı ileri

⁴¹¹ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 48.

⁴¹² Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 51.

⁴¹³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 52-53; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 766-767.

⁴¹⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-91.

sürülmüştür.⁴¹⁵ Fakat Abbâsîler tarafından resmî bir ideoloji haline gelen bu söyleme göre en faziletli kişi Abbâs iken Basra ekolündekilere göre Hz. Ebû Bekir olup imâmet hakkı ise veraset ve yakınlık vasıtasıyla değil seçim üzerine gerçekleşen akitle elde edilmelidir. Bu nedenle teorik olarak herhangi bir örtüşmeden bahsetmek mümkün görünmemekle birlikte bu Mu'tezilî âlimlerin, Alioğulları'nın imâmet düşüncesine karşı eleştirel bir bakış geliştirmesinin Abbâsî yönetimine dolaylı bir destek sağladığı ifade etmek mümkündür.

Mu'tezile içinde efdâliyet hakkındaki bir diğer yaklaşım ise Vâsıl b. Atâ (v.131/748) başta olmak üzere Mu'tezilî âlimlerden Bağdat ekolü içinde tanımlanan Bişr b. Hâlid (v.?), Bişr b. Mu'temir (v.210/825) ve Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın (v.226/841) benimsediği en faziletli kişi olmasa da daha az faziletli olanın yani mefdûlün de imam olabileceği düşüncesidir. Buna göre Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi Hz. Ali olmasına rağmen O'ndan daha az faziletli (mefdûl) olan Hz. Ebû Bekîr'in hilâfeti de meşrûdur. Mefdûlün imâmetinin meşruiyetini savunanlar, Hz. Peygamber'in, Zâtü'l-Selâsil Seriyyesi ve Mûte Savaşı'nda daha faziletli sahabîler olduğu halde ordunun komutanı olarak daha az faziletli olan kişileri görevlendirmesi uygulamasını kendilerine dayanak kılmıştır.⁴¹⁶ Mefdûlün imâmetinin meşruiyeti düşüncesi, mevcut halifeye meşruiyet kazandırması yönüyle bir uzlaşma zemini oluşturma çabasını⁴¹⁷ gösterdiği kadar siyasî tercihin Alioğulları'ndan yana olduğunun da açık bir ifadesi olmuştur. Bu durum, Hârûnürreşîd döneminde Alioğulları'yla ilişkilerin gerildiği bir dönemde bu yaklaşıma sahip âlimlerin yönetimle sorun yaşamasına sebep olmuştur.⁴¹⁸ Daha sonra Me'mûn ile başlayıp Mu'tasım ve Vâsık'ın hilâfetiyle devam eden dönemde ise mevcut şartlar nedeniyle Alioğullar'na karşı izlenen ılımlı siyaset,⁴¹⁹ bu yaklaşıma sahip âlimlerin yönetimle sıkı bir diyalog halinde olmasına imkân sağlamıştır.⁴²⁰ Fakat Bağdat ekolü içinde

⁴¹⁵ Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 57.

⁴¹⁶ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 51-52, 56.

⁴¹⁷ Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 79, 89.

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 265; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 52.

⁴¹⁹ Taberî, *Târîh*, 8/554-555; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/71, 92.

⁴²⁰ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tâhir İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî-İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1949), 118; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/478, 482-483; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 296, 297.

zikredilmekle birlikte mezhebin zâhidleri olarak anılan Ca'fer b. Mübeşşir (v.233/848), Ca'fer b. Harb (v.235/840) ve Ebû Ca'fer el-İskâfî (v.240/854), mefdûlün imâmetinin meşrû olduğunu savunmalarına rağmen bu dönemde yönetime karşı mesafeli bir duruş sergilemeyi tercih etmiştir.⁴²¹

Neticede Mu'tezile'de bir kesim bu konuda Hz. Ali'yi öne çıkaran yaklaşımlarıyla Zeydiyye ile diğer kesim ise tarihi hilâfet sırasını savunarak Sünnî düşünce ile ortak bir paydada birleşmiştir. Hârûnürreşîd döneminden itibaren Basra ve Bağdat'ta çeşitli insan ve ilkelerin bulunduğu esnek bir birliktelik oluşturan Mu'tezile, dört halife tezi ve Hz. Ali'yi önceleyen bir yaklaşımı benimsemesi sebebiyle süreç içinde ayrı bir mezhep olmaktan ziyade bir düşünce ekolü şeklinde tanımlanmıştır.⁴²² Ulemâ, birçok konuda ayrı bir ekol ya da mezhep olarak isimlendirilmeye neden olan farklı düşüncelere sahip olmasına rağmen imâmet konusunda tanıklık ettikleri dönemin siyasî koşullarının etkisiyle birçok açıdan muhalif oldukları yaklaşım sahipleriyle, yaptıkları siyasî tercihleri doğrultusunda aynı görüşü benimsemek ve savunmak durumunda kalmıştır. Çünkü imâmet hakkındaki görüşler aynı zamanda siyasî tercihin de bir çeşit beyanı olmuştur.

Mu'tezile, halifenin seçimle yönetime geçmesi, idaresinde adaleti muhafaza etmesi ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerle yükümlü olması gibi hususlarda kendi içinde teoride bir birliktelik sağlamasına rağmen yönetime karşı pratikte ortak bir tavır oluşturmamıştır. Ortak siyasî bir düşünceye sahip olunmasına rağmen uygulamadaki bu farklılığın arka planında ise ikinci bölümde detaylı bir şekilde ele alınacak olduğu üzere âlimlerin bireysel özellikleri ve tercihleri, geçmişe dayalı kurdukları ilişkileri ve yönetimin tutumu gibi çeşitli hususlar yer almıştır. Fakat bununla birlikte Mu'tezile'ye nispet edilen ulemânın, Me'mûn'un dönemine kadar genel olarak mesafeli ve hatta kimi zaman bazılarında açık bir muhalif duruş gözlemlenmekle birlikte Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık'ın hilâfet süreçlerinde ise mesafeli duruşu tercih eden küçük bir azınlığın dışında çoğunlukla ılımlı ve iş birliğine yönelik tutumların ön planda olduğunu söylemek mümkündür.

⁴²¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 297; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 73, 76-77. Hz. Ali'nin efdâliyetini savunan bu âlimler, Zeydî isimlerle ilişkileri nedeniyle Zeydiyye ile de irtibatlandırılmıştır. Bk. Malatî, *et-Tenbîh*, 34; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/159-160.

⁴²² Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, 99-100.

1.6. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat

Hız. Peygamber'in sünnetine uyan, onun ve ashâbının yolundan giden ve Müslüman çoğunluğu oluşturan kişilerin dini anlama, açıklama ve yaşama biçimi olarak tanımlanan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat⁴²³ için ancak hicri üçüncü asır itibarıyla bir mezhep kimliğinden bahsetmek mümkündür. Bununla birlikte çalışmamızda ele aldığımız zaman dilimi, Ehl-i Sünnet'in teşekkülünün gerçekleştiği ve temel kaidelerinin oluşmaya başladığı bir dönem olarak önem taşımaktadır. Bu durumda, dönemin halifelerinin yönetim anlayışları ya da siyasetlerinin bu teşekkülün seyrinde herhangi bir etkiye sahip olup olmadığı ve eğer oldu ise de bu etkinin tezahürlerinin neler olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soruyu yanıtlayabilmek için söz konusu dönemde bu kavramın nasıl ve kimler için kullanıldığının tespiti elzemdir.

Ehl-i Sünnet ifadesinin ilk kez ne zaman ve kimleri tanımlamak için kullanıldığı hususunda kesin bir tespitin zorluğu, bu hususta farklı değerlendirmeleri beraberinde getirmiştir. Kavramın yer aldığı eserlerde, müellif, bölge ve mezheplere göre kullanımın çeşitlenmesi bu konuda etkili olmuştur. Kavramın en erken kullanımının Muhammed b. Sîrîn'e (v.110/729) ait olduğu düşünülmektedir.⁴²⁴ İbn Sîrîn, bazı farklılıklarla kaynaklarda yer alan sözlerinde, önceleri isnadın sorulmadığını ve fitnenin ortaya çıkmasıyla isnadın özellikle sorulmaya başlandığını, eğer kişi sünnet ehlinde ise hadisinin alındığını, bid'at ehlinde ise de hadisinin terk edildiğini ifade etmiştir.⁴²⁵ Çağdaşı Hasan-ı Basrî'nin (v.110/728) sözlerinde ise ifade, "...Sünnet ehli geçmişte insanların en azı idi. Onlardan geriye kalanlar da insanların en azıdır. Onlar ne haddi aşanlarla onların azgınlıklarına ne de bid'at ehliyle onların bid'atlerine uymamış ve Rablerine kavuşuncaya kadar sünnetlerine uyma hususunda sabretmişlerdir. O halde de siz de -Allah'ın izniyle- öyle olunuz." şeklinde yer almıştır.⁴²⁶ Kavramın İbn Sîrîn'den önce İbn Abbâs (v.68/687-88) tarafından da

⁴²³ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 166

⁴²⁴ Bozkurt, *Abbasîler*, 244; Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet: Kavramın Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 81

⁴²⁵ Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Câmiu's-Sahîh*, "Mukaddime", I, 15; Tirmizî, "İlel", 6/231

⁴²⁶ Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Nebîl b. Hâşim b. Abdillâh el-Gamrî (Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2013), "İlim", 8 (No. 235). Sünnet ehlinin sayısının azlığı hususundaki başka bir ifadesi için ayrıca bk. Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, 1/59.

kullanıldığı söylenmiştir.⁴²⁷ Saîd b. Cübeyr'den (v.94/713) aktarılan rivayette İbn Abbâs, “Sünnet ehlinde -sünnete çağıran ve bid’atten alıkoyan- birisine bakmak ibadettir.” şeklinde bir söylemde bulunmuştur.⁴²⁸ Bu rivayetlerde sünnet, fitneyle ortaya çıkan bid’atların karşısında konumlandırılmıştır. Buna bağlı olarak da bid’atları ileri sürüp savunan bid’at ehlinin karşısında duran ve onların arasında yer almayan kişiler sünnet ehli olarak isimlendirilmiştir. Bu durumda bid’at ehlinin izahı Ehl-i Sünnet’ten kastedilenin de kimler olduğunu açıklığa kavuşturacaktır.

Cemel, Sıffin ve Kerbela hadiselerinden sonra Müslümanların bulundukları safı ve takındıkları tutumları meşrû bir çerçevede izah çabası, çeşitli dinî ve itikadî görüşlerin ileri sürülmesiyle sonuçlanmıştır. Bu süreçte iman-küfür, büyük günah, tekfir, isyan vb. çeşitli kavramları kendi anlayışlarına göre tanımlayan Hâricilik, Mürcie, Şîa ve Kaderiye gibi zümreler ortaya çıkmıştır. Bu zümrelerin ileri sürdükleri düşünceler ise sonradan ortaya atılan fikirler yani bid’at şeklinde değerlendirilmiş ve bu düşüncelerin sahipleri de bid’at ehli olarak isimlendirilmiştir.⁴²⁹ Dolayısıyla rivayetlerde geçen sünnet ehli ise bu zümrelerin dışında kalıp bid’ata karşı söylemlerinde sünneti esas alan ve hayatında uygulayan kişileri tanımlamak için kullanılmıştır.

Bir başlangıç tespitinin güçlüğüne rağmen Emevî dönemiyle birlikte çoğunluğun bağlı olduğu merkezî bir zümrenin varlığı vurgulanarak Abdullah b. Ömer (v.75/693), İbrahim en-Nehaî (v.96/714), Âmir b. Şerâhil eş-Şa’bî (v.104/722) ve Hasan-ı Basrî (v.110/728) gibi âlimlerin yaklaşımından hareketle bu merkezi zümrenin özellikleri tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu zümrenin, yönetimin Allah’ın Kitabı ve Peygamber’in Sünneti’ne dayanmasının zarureti ve bu konuda devamlılığın sağlanması düşüncesi, önceki tatbikatlara uygun şekilde doğruluk ve dürüstlük ilkelerinin temel alınması, İslâmî prensip, ümmet ve devlete bağlılık gibi düşüncelere sahip olunması gibi ortak vasıflarından bahsedilebileceği söylenmiştir. Bu gayelere ulaşmak için ise kiminin siyasetten tamamen uzak kalarak sade bir hayatla, kiminin

⁴²⁷ Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Esen, *Ehl-i Sünnet: Kavramın Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 81.

⁴²⁸ Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa*, 1/57-58. İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 26-27. Kavramın diğer bazı kullanımları için bk. Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa*, 1/59, 62, 66, 68; İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 28.

⁴²⁹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 168-169.

ise aşikâr bir kötülük olmadığı müddetçe yönetimin bünyesinde hizmet vermek suretiyle olmak üzere iki farklı yol izleyerek İslâmî tasavvuru yaşatmaya çalıştıkları ifade edilmiştir. Bu ortak paydalara rağmen bu merkezî zümre için teşkilatlanmış bir yapıdan bahsetmenin de mümkün olmadığına altını çizilmiştir.⁴³⁰

Araştırdığımız sürece bizzat tanıklık etmesi yönüyle İbn Sa'd (v.230/845) ve *et-Tabakâtü'l-Kübra* isimli eseri, söz konusu kavramın yer alış şekli ve kullanıldığı mahiyet açısından önem taşımaktadır. Eserde yer alan biyografilerde, Mindel b. Ali el-Anezî (v.168/785)⁴³¹ ve Merdeveyh es-Sâîğ Abdüssamed b. Yezîd (v.235/850)⁴³² için olmak üzere iki kez "Ehli's-Sünne"; Hamza ez-Zeyyât (v.156/773)⁴³³, Abdurrahman b. Abdülmelik (v.181/797)⁴³⁴, Muâfâ b. İmrân b. Muhammed (v.185/801)⁴³⁵, Ebû İshâk el-Fezârî (v.188/804)⁴³⁶, Mansûr b. Beşîr (v.235/850)⁴³⁷, İsmail b. İbrahim b. Bessâm (v.236/850)⁴³⁸, Ebû Ma'mer İsmail b. İbrahim (v.236/850)⁴³⁹ ve İbrahim b. Ebu'l-Leys (v.?)⁴⁴⁰ için olmak üzere sekiz kez "Sâhibü Sünne"; Zâide b. Kudâme es-Sakafî (v.161/777)⁴⁴¹, Suayr b. Hıms (v.?)⁴⁴², Abdullah b. İdris (v.192/808)⁴⁴³, Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme (v.201/817)⁴⁴⁴, Muhammed b. Ubeyd (v.204/819)⁴⁴⁵ ve Ahmed b. Abdullah (v.227/842)⁴⁴⁶ için olmak üzere de altı kez "Sâhibü Sünne ve Cemâa" tanımlamaları kullanılmıştır. "Ehli's-Sünne", "Sâhibü Sünne" ve "Sâhibü Sünne ve Cemâa" olmak üzere bu üç kavramın da biyografilerde, kişilerin hadis rivayeti hususundaki sika, me'mûn, gibi durumları ifade edildikten sonra ayrı bir vasfı olarak özellikle belirtildiği görülmektedir. Bu da kavramların sadece hadis rivayetiyle

⁴³⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 87-91.

⁴³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/502-503.

⁴³² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/367.

⁴³³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/507.

⁴³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/513.

⁴³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/493.

⁴³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/494.

⁴³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/350.

⁴³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/361.

⁴³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/362.

⁴⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/364.

⁴⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/499.

⁴⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/508.

⁴⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/511.

⁴⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/517.

⁴⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/520.

⁴⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/529.

meşguliyet anlamında kullanılmadığını ve bid'at karşıtı bir sünnet tasavvuru çerçevesinde itikâdi bir tavır mahiyetine de sahip olduğunu göstermektedir.

Basra dil ekolünün önemli isimlerinden olan Asmaî (v.216/831), İbn Sa'd'ın aksine⁴⁴⁷ Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa'nın kurucusu olarak Eyyûb es-Sahtiyânî (v.131/749), Yûnus b. Ubeyd el-Kaysî (v.139/756), Süleyman et-Teymî (v.143/761) ve Abdullah b. Avn b. Ertabân'ın (v.151/768) isimlerini zikretmiştir. Bu isimlerin her birinin Basralı olması ya da Basra'da ikamet etmesi nedeniyle Asmaî'nin bu yaklaşımı, ileri sürüldüğü gibi Kûfe ile bir rekabeti çağrıştırmasıyla birlikte,⁴⁴⁸ söz konusu âlimlerin şehirdeki hadis ve fıkıh gibi alanlardaki otoriteleri ve faaliyetleri göz önüne alınarak bu değerlendirmenin, Asmaî'nin Basra özelindeki bir tespiti olarak anlaşılması da mümkündür.

Ehl-i Sünnet kavramının tespit edilen bu ilk kullanımlarına bakarak söylenebilecek en net husus, bid'ata ve bid'at taraftarlarına karşı tepki taşıyan bir yaklaşımı ifade ettiğidir. Bu dönemde Ehl-i Sünnet için sınırları çizilebilen belirli bir dinî, toplumsal, teolojik yapı ya da mezhepten bahsetmek ise mümkün değildir.⁴⁴⁹

Kavram bu süreçte daha çok Rasûlullah ve ashabının sünnetine uyup bid'at ehline karşı tavır alan bireysel tutumları ifade eden bir kullanım seyri göstermektedir. Sünnet ehli olarak tanımlanan bu âlimlerin, bazı konularda aynı görüşü paylaşmakla birlikte birçok konuda farklı düşündükleri vakıadır. Fakat bununla birlikte yukarıdaki rivayet ve kullanım şekillerinden hareketle kavramın bu süreçte, aşırılıktan uzak, problem çözümlerinde itidalli bir yaklaşım sergilemeye çalışan bir tavrı ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Siyasî ve itikadî görüşlerinin netleşmesiyle gerçekleşen sistemleşme ve buna paralel olarak zaman içerisinde kavramın anlamında yaşanan gelişim ve değişimler neticesinde daha sonra Müslümanların büyük çoğunluğunu içine alan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat kavramı, geniş kapsamlı bir anlam bağlamına sahip bir mezhebe

⁴⁴⁷ İbn Sa'd'ın eserinde bu dört âlimin biyografileri incelendiğinde böyle bir kurucu vasfından bahsedilmediği gibi diğer isimlerde rastlanan "Ehli's-Sünne", "Sâhibü Sünne" ve "Sâhibü Sünne ve Cemâa" gibi tanımlamalar da yer almamış sadece hadis rivayeti hususundaki durumlarına dair bilgi verilmiştir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/246-250, 259, 251-252, 261-268.

⁴⁴⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 338.

⁴⁴⁹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 169.

dönüşmüştür. Teşekkül sürecinden itibaren hadis ehli, rey ehli, Küllâbî, Kalânîsî, Zâhirî, Tahâvî, Eş'arî ve Mâturîdîler gibi kelâmî; Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfîlik ve Hanbelîlik gibi fikhî yaklaşımlar olmak üzere çeşitli düşünce ekollerini çatısı altında toplamıştır. Böylece kuşatıcı ve birleştirici bir rol üstlenerek çoğulcu bir yapı oluşturmuştur.⁴⁵⁰ Bünyesindeki bu çeşitliliği oluşturan unsurların her biri Ehl-i Sünnet çatısı altında kendi yaklaşım ve metotlarıyla Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul görüp Ehl-i Sünnet'in prensiplerinin şekillenmesinde kendi izlerini bırakma çabasında olmuştur. Bu kapsamda sosyal ve siyasî olaylar neticesinde öne çıkan bazı ekollerin, kimi dönemlerde Ehl-i Sünnet düşüncesinde baskın bir rol üstlendiği görülmüştür. Mesela Abbâsî yönetiminin bir dönem izlediği Mihne siyaseti sürecinde yönetime muhalif konumda yer alan ashâbü'l-hâdis, bu sürecin sona ermesiyle yeni yönetim tarafından desteklenerek etkin bir konuma geçmiştir. Buna bağlı olarak Ehl-i Sünnet çatısı altında da elde ettiği bu gücü hissettiren ashâbü'l-hâdis, bu süreçte düşüncenin şekillenmesi ve Müslüman çoğunluğun kendi anlayışları doğrultusunda yönlendirilmesi hususunda aktif bir rol üstlenmiştir. Bu durum, ashâbü'l-hâdis ifadesinin bir süre Ehl-i Sünnet kavramı ile özdeş bir mahiyette anlaşılmasına da zemin oluşturmıştır. Eş'arî'nin *Makâlatü'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde, Ehl-i Sünnet'in görüşlerinin, "Ashâb-ı hadis ve Ehl-i Sünnet" şeklindeki tek bir başlıkta ele alınması bu tespiti doğrulamaktadır.⁴⁵¹ Ayrıca Mihne süreci, muhalif kesimin bir kısmında kelâm ilmine karşı ilginin artmasını sağlayarak İbn Küllâb ve Muhâsibî gibi isimlerin ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Ehl-i Sünnet'in tarihî gelişiminde, siyasî, itikadî ve fikhî alanda olmak üzere mezhebin sınırlarını çizen temel unsurlar oluşmuştur.⁴⁵² Bu kaidelerin şekillenişinde, Şîa, Mu'tezile ve Hâricîlik gibi muhalif yaklaşımlara yönelik bir tepkinin ve onlara karşı bir tez geliştirme çabasının etkili olduğu görülmektedir.

Müzakere meclislerinde tartışılan Rasûlullah'ın vefatının ardından meşrû ilk halifenin kim olduğu, daha sonraki halifelerin nasıl sıralandığı ve efdâliyet prensibi kapsamında halifelerin fazilet sırasının nasıl olması gerektiği şeklindeki soruların

⁴⁵⁰ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 172.

⁴⁵¹ Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, 1/345.

⁴⁵² Eş'arî'nin kendisinin de kabul ettiğini ifade edip sıraladığı bu temel hususlar için bk. Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, 1/345-350.

cevapları, Ehl-i Sünnet'in özellikle siyasî sınırlarını çizen hususlar olarak öne çıkmıştır. Ehl-i Sünnet'in siyasî düşüncesi, doğru yolu gösteren Râşid Halifelerin sırasıyla, Hz. Ebû Bekîr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olup onların, Rasûlullah'tan sonra insanların en faziletlieleri olduğu⁴⁵³ şeklinde netleşen temel prensip üzerine inşa edilmiştir. Şîa'nın imâmet nazariyesine karşı ortaya çıkan bu prensip, Şîa'nın sahabeye yaklaşımına karşı bir cevap niteliği de taşımaktadır. Sahabeye karşı savunmacı yaklaşımın bir ifadesi olarak görebileceğimiz Râşid Halifeler tezi, aynı zamanda Hz. Peygamber'in yanı sıra ashâbın da uygulamalarını içine alan bir sünnet tasavvurunun siyasî düşünce üzerindeki bir yansımasını teşkil etmektedir. Tarihi seyirdeki siyasî uygulamanın, zamanla teoriğe dönüşmesiyle ortaya çıkan Râşid Halifeler tezi, muhalif düşünlerle birlikte tarihî akış içinde tedrici bir oluşum göstermiştir.

Hicrî ilk asrın sonlarına doğru vasîlik, mehdîlik ve rec'at gibi ilk Şîî fikirlerin teşekkülü başlamış ve daha sonra Hz. Ali'nin soyu ile ilişkilendirilen bu fikirler, bilhassa mevâlî arasında yayılma imkânı bulmuştur.⁴⁵⁴ Genelde Emevî, özelde Emevî soyundan gelen Hz. Osman aleyhtarlığı nedeniyle gündeme getirilen Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan daha üstün ve daha faziletli olduğu söylemi,⁴⁵⁵ bu süreçte yön değiştirmeye başlamıştır. Artık söylemler, Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den de daha üstün ve faziletli olduğu düşüncesi etrafında şekillenmeye başlamıştır. Bu dönüşüm, Şîî imamet düşüncesinin şekillenmeye başlamasının ve sonrasında ise siyasî boyutun yanı sıra itikâdi bir veçhe kazanmasının bir basamağını oluşturmuştur.

Şîî imâmet düşüncesi, ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başları itibariyle kendine mahsus şeklini kazanarak ancak on ikinci imamın 260/873 yılında Gaybet-i Suğra dönemine girmesiyle son halini almıştır. Teşekkül sürecinde hicri ikinci asır boyunca tartışılan konular, genelde hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olup Hz. Ebû Bekir ve

⁴⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/348. Eş'arî'den önce Muhammed b. Ukkâşe el-Kirmânî (v. 255/840'tan sonra) de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ın ilim ehlinde olup kendileriyle görüştüğü isimlerin uzun bir listesi zikretmiş ve ardından Râşid Halifelerin tarihi sırasıyla yer aldığı fazilet sıralamasına da aralarında yer verdiği Ehl-i Sünnet prensiplerinin neler olduğuna dair bir açıklama yapmıştır. Bk. Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 9/301.

⁴⁵⁴ Onat, "Yirminci Asırda Şîilik ve İran İslam Devrimi", 125.

⁴⁵⁵ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 207.

H. Ömer'in bu hakkı gasp ettiği söylemi etrafında şekillenmiştir.⁴⁵⁶ Bu dönemde Zeyd b. Ali'nin (v.122/740) ileri sürdüğu H. Ali'nin efdâl olduğu fakat efdâl olan varken mefdûlün imametinin meşrû olduğu yaklařımı⁴⁵⁷ ile Zeyd'den ayrıldıkları için Râfizî olarak isimlendirilenlerin, hilâfetin H. Ali'nin hakkı olup diğerlerinin bu hakkı gasp etmesi nedeniyle imametlerinin makbul olmadığı şeklindeki yaklařımı⁴⁵⁸ kendilerini bu gruplardan ayrı konumlandıran ulemâ tarafından tenkit edilmiştir. şîi yaklaşım karşısında ulemânın, “*Ebû Bekir ve Ömer*”i zikredip tevakkuf ettiği; “*Ebû Bekir, Ömer, Osman*” şeklinde üçünü zikrettiği; “*Ebû Bekir, Ömer, Ali, Osman*” şeklinde Ali'yi Osman'a takdim ettiği ve “*Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali*” şeklinde tarihî sırayla örtüşen bir sıralama olmak üzere tafdîl hakkında dört farklı yaklaşımına da rastlamak mümkündür. Bu cevap çeşitliliğinde bölgesel siyasî ve sosyo-kültürel arka plan önemli ölçüde etkili olmuştur.

Mutedil tavrı benimseyen zümreden birçok âlim, zamanla itikadî sonuçlar da doğuran bu ayrıştıracı iddialar karşısında özellikle birleştirici bir tavır benimseyip sahabenin konumunu muhafaza etme gayretinde olmuştur. H. Osman ve H. Ali hakkındaki ihtilaflar kendisine sorulduğunda Sebeî de Mürcîi de olmadığını söyleyen İbrahim en-Nehaî (v.96/714), yanına gelen bir adamın, Ali'nin kendisine Ebû Bekîr ve Ömer'den daha sevimli geldiği sözüne karşı verdiği, “*Fakat Ali senin bu sözünü işitseydi, sırtını (vurup) acıttırdı. Şayet siz bu düşünceyle yanımızda oturuyorsanız, bundan sonra bizimle oturmayın.*” cevabıyla tavrını net olarak göstermiştir.⁴⁵⁹ Bu tavır, daha sonra H. Ali'nin ismi etrafında oluşturulmaya çalışılan yaklaşımlara karşı çeşitli âlimler tarafından da sürdürölmüştür. Fazilet ve imâmet konusu kapsamındaki tartışmalarda, hicrî ikinci asır boyunca ilk iki halifeye dair müspet yaklaşım genel bir söyleme dönüşürken H. Osman hakkındaki kararsız duruş ya da farklı değerlendirmeler devam etmiştir. Tarihî sıraya uygun dört halife tezi üzerinde ise ancak hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru genel bir kabule yaklaşıldığı görölmektedir.

⁴⁵⁶ Onat, “Yirminci Asırda şîilik ve İran İslam Devrimi”, 125; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözömlmeleri*, 210, 237.

⁴⁵⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/136-137, 150;

⁴⁵⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/88-89.

⁴⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/393.

Dönemin ileri gelen âlimlerinden ehl-i re'y arasında değerlendirilen Ebû Hanîfe'ye⁴⁶⁰ nispet edilen *el-Fıkhü'l-Ekber*⁴⁶¹ isimli risâlede, peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi olarak Hz. Ebû Bekîr'den başlayarak tarihi sıraya uygun bir şekilde dört halife sıralanmış ve onların hayırla anılmasının gerekliliği ifade edilmiştir.⁴⁶² Ebû Hanîfe döneminde tartışma konusu olmayan bazı kavram ve izahların risalede yer alması nedeniyle esere daha sonradan bazı ilâvelerin yapılmış olabileceği ileri sürülmüştür. Risâledeki dört halifenin fazilet sıralaması da bu açıdan ele alınarak Ebû Hanîfe'nin siyasî olarak Ali evlâdı taraftarı olmasına rağmen, Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer'i fazilet yönüyle diğerlerinden üstün tuttuğu ve Hz. Osman'ı sevip rahmetle anmakla birlikte Hz. Ali'yi ona tercih ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. Ali'yi yaptığı savaşlarda haklı görmesine rağmen Hz. Ali'nin muhaliflerine dil uzatmadığı ve sahabeye olan saygısını koruduğu belirtilmiştir.⁴⁶³ Nevbahtî'nin yer verdiği bir rivayette de Talha, Zübeyr ve diğerleriyle yaptığı savaşlarda Ali'nin haklı olup karşısında yer alanların hataya düştüğü ve bu nedenle de halkın Ali'nin yanında savaşması gerektiği şeklindeki görüş, Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir.⁴⁶⁴

Ebû Hanîfe'nin görüşü hakkındaki bu farklılıkların temelinde ise *el-Fıkhü'l-Ekber*'in bizzat kendisi tarafından kaleme alınmaması ve onun hayatı boyunca Ali evladına karşı olumlu tavır ve desteğinin aktarılan rivayetlerde⁴⁶⁵ açık bir şekilde yer alması yatmaktadır. Ebû Hanîfe'nin Ali evladına karşı bu yaklaşımının başlıca sebeplerinden biri hem Emevî hem de Abbâsî hâkimiyetinde onlara karşı izlenen şiddet içerikli siyaset olmuştur. Fakat Ebû Hanîfe'nin Ali evladına olan sevgisinden yola çıkarak onun Şîî düşüncedeki imâmet tasavvuruna yaklaştığı söylenemez. Atâ b. Ebî Rebâh ile Ebû Hanîfe arasındaki bir diyalog, onun bu konudaki düşüncesi hakkında fikir vermektedir. Mekke'de Ebû Hanîfe ile karşılaşan Atâ, onun Kûfe

⁴⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/489; 9/324.

⁴⁶¹ Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/544-547.

⁴⁶² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 4-5.

⁴⁶³ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1997), 185-188, 193-194. Araştırmacı bu görüşünü ileri sürerken *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'de yer alan rivayetleri temel almıştır. Rivayetler için bk. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981), 75-76, 342, 343, 422. Benzer rivayetler için ayrıca bk. Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981), 155-157, 379-380.

⁴⁶⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 46.

⁴⁶⁵ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 140-141; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/143.

ehlinden olduğunu öğrenince, “*Sen, dinlerinde fırkalara ayrılan beldeden misin?*” diye sormuştur. Aldığı “Evet” cevabının ardından “*Sen hangi sınıftansın?*” sorusunu yönelten Atâ b. Ebî Rebâh’a Ebû Hanîfe, “*Selefe dil uzatmayan, kadere inanan ve günahı sebebiyle kimseyi tekfir etmeyenlerdenim*” şeklinde karşılık vermiştir.⁴⁶⁶ Bu cevabıyla sınırlarını net olarak çizen Ebû Hanîfe gibi bu dönemde ulemâdan birçoğu da sahabe hususunda benzer bir yaklaşım sergilemiştir. İlmî meselelere farklı metotla yaklaşp bazı hususlarda ayrı düşünceler de bu konudaki ortak yaklaşımın temelinde, sahabeden bazı isimleri hedef alan Şîi ve Hâricî söylemlerle mücadele fikri yer almaktadır. Sünnî düşüncenin teşekkülünün çıkış noktasında da aynı hususu görmek mümkündür.

Ashâbü’l-Hâdis arasında değerlendirilen ve dönemin ileri gelenlerinden olan Evzâî,⁴⁶⁷ aynı ortak paydadın hareket ederek bu konudaki kanaatini, “*Ali ve Osman’ın sevgisi ancak mü’minin kalbinde bir araya gelir. Allâh eğer bir kavim için şer dilerse onlara cedel kapısını açar, amel kapısını ise kapatır.*” şeklinde ifade etmiş ve konuya inanç zaviyesinden yaklaşmıştır.⁴⁶⁸ Hicaz bölgesinin önde gelen âlimlerinden Mâlik b. Enes ise Halife Mansûr’un kendisine yönelttiği Rasûlullah’tan sonra insanların en faziletlisinin kim olduğu sorusuna Ebû Bekir ve Ömer yanıtını vermiştir.⁴⁶⁹ Başka bir rivayette ise Ali taraftarı bir adam, aynı soruyu Mâlik b. Enes’e sormuş ve aldığı “*Ebû Bekir*” cevabı üzerine sorusunu yinelemiştir. Bunun üzerine Mâlik önce “*Ömer*” ve sonrasında tekrar sorunca, “*Zulmedilerek öldürülen Halife Osman*” şeklinde karşılık vermiştir. Duyduklarından rahatsız olan adam öfkelenerek Mâlik b. Enes’in yanından ayrılmıştır. İbn Vehb tarafından aktarılan bir rivayette de Mâlik’in aynı soruya Ebû Bekir ve Ömer şeklinde cevap verip sustuğu ve bunun üzerine İbn Vehb’in dini hakkında kendisini örnek aldığını söylemesi üzerine Osman’ın ismini de zikrettiği aktarılmıştır.⁴⁷⁰ Bununla birlikte rivayetlerin çoğunluğu, Mâlik b. Enes’in Hz. Ebû

⁴⁶⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/236.

⁴⁶⁷ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 64.

⁴⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/449.

⁴⁶⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/461. Mâlik b. Enes’in Rasûlullah’tan sonra en faziletlinin kim olduğu sorusuna sadece “Ebû Bekîr ve Ömer” cevabını verdiği başka bir rivayet için bk. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 35.

⁴⁷⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârîk*, 2/45-46. Sahabe konusunda da diğer âlimlerle aynı hassasiyeti paylaşan Mâlik b. Enes, Hârûnürreşîd’in, “Rasûlullah’ın ashâbına söven kişinin feyde hakkı var mı?” sorusuna “yoktur” şeklinde karşılık vermiş ve onların bir değerinin de olmadığını söyleyerek Fetih sûresinin 29. âyetini delil olarak sunmuştur. Ayrıca sahabeye dil uzatılan yerin terk edilmesinin

Bekir ve Hz. Ömer'in faziletine dair açıkça görüşünü beyan etmekle birlikte Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında tavakkuf etmeyi tercih ettiği yönünde birleşmektedir. Bu konuda görüş bildirmeyip tavakkuf eden âlimler arasında, ricâl ve hadis ilmindeki şöhretiyle tanınan Yahyâ b. Saîd el-Kattân da yer almıştır.⁴⁷¹ Özellikle Mâlik b. Enes'e isnad edilen cevaplardaki farklılığın, soruların farklı zamanlarda kendisine yöneltilmiş olması ya da O'nun, soruyu soran kişinin amaç ve yaklaşımını göz önünde bulundurmasından kaynaklanmış olması da muhtemeldir.

Halife Mehdî dönemine gelindiğinde hilâfet meselesi çerçevesinde gerçekleşen tartışmalar artarken taraflar arasındaki sınırlar da derinleşmeye başlamıştır. Çeşitli düşüncelerin müntesip bulmakta zorlanmadığı ve fırkaların sayılarının giderek arttığı bu dönemde ulemâ, tartışılan konular hakkındaki kanaatini karşı tarafa izahta zorlanıp hassas bir denge gözetmeye çalışırken, zaman zaman da savunduğu görüşü hakkında yönetim karşısında açıklama yapmak zorunda kalmıştır. Örneğin, dönemin kadıları arasında yer alan Şerîk b. Abdullah (v.177/794) bu süreçte birçok kez Hz. Ali'yi incelemek ve Şîliğe meyletmekle itham edilmiş hatta Halife'nin huzurunda, Kur'an okuyan, hadis rivayet eden ve fıkıh bilen biri olduğunu söyleyerek kendini savunmak zorunda kalmıştır.⁴⁷² Vezir Yahyâ b. Hâlid'in huzuruna çıktığı bir esnada ise bir adam kendisine Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dil uzattığı yönündeki iddiaları sormuştur. Zübeyr b. el-Avvâm'ın neslinden olan bu adama Şerîk, "*Vallâhi, İslâm'da ahdini bozanların ilki olan senin baban için bile bunun helal olduğunu düşünmezken nasıl olur da Ebû Bekir ve Ömer için düşünürüm?*"⁴⁷³ yanıtıyla bu ithamlar karşısındaki rahatsızlığını ifade ederken geçmişte yaşanan siyasî olaylar karşısındaki düşüncesini de açıklamıştır. Kadı'nın maruz kaldığı bu söylemler artık Şîî düşüncenin aktif bir savunuculuğunun bölgede kendini hissettirdiği ve bu durum karşısında ulemânın da bir düşünce ya da tavırla karşılık vermek zorunda kaldığını göstermektedir. Şerîk b. Abdullah'ın, Hz. Ali'nin faziletleri hakkında Halife'nin huzurunda yaptığı bir

gerektiğini söylediği de rivayet edilmiştir. İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 36; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/46-47.

⁴⁷¹ Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Âdil Mürşid (Amman: Dârü'l-A'lâm, 2002), 535.

⁴⁷² Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/156.

⁴⁷³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7/325-326. Şerîk b. Abdullah'ın bu konudaki yaklaşımını yansıtan başka bir rivayet için bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/160.

konusmasının ardından Kûfeli bir adamla gerçekleştirdiği diyalog, ulemânın karşı karşıya kaldığı bu durumu açık bir şekilde yansıtmaktadır. Yapılan konuşma hakkında memnuniyetini göstermek isteyen Kûfeli bir adam, Hz. Ali'nin faziletlerini kastederek “*Ey Ebû Abdullah bugün inciyle geldin*” deyince Şerîk, onun maksadını anlayarak “*Nasıl olur da Ömer b. el-Hattâb’a benzeyen adamın faziletleri hakkında konuşmam*”⁴⁷⁴ şeklinde cevap vermek suretiyle ilk dört halifenin leh ve aleyhinde olmak üzere sürdürülen tartışmalar karşısındaki tavrını göstermiştir.

Bölgelerin ve şehirlerin siyasî-sosyal arka planı, tafdîl konusunda ulemânın düşünce ve faaliyetlerinde etkili olmuştur. Tafdîl hakkındaki görüşü sorulan Süfyân es-Sevrî (v.161/778), Kûfeliler arasında Sünnet ehlinden olanların görüşünün, “*Ebû Bekir, Ömer, Ali, Osman*”, Basralılar arasında Sünnet ehlinden olanların görüşünün de “*Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali*” şeklinde olduğunu söyleyerek bu etkiye işaret etmiştir. Kendi kanaati⁴⁷⁵ sorulduğunda ise “*Ben de Kûfî bir adamım*” cevabıyla görüşünü ifade etmiştir.⁴⁷⁶ Bunun yanı sıra Hz. Osman ve Hz. Ali aleyhtarlığı ya da taraftarlığı siyasî arka planına sahip Kûfe, Basra, Şam ve Mısır gibi bölgelerin bu özelliği,⁴⁷⁷ ulemânın faaliyet ve anlatımlarında yer verdikleri rivayetlerde de kendini hissettirmiştir. Meselâ Hz. Ali karşıtı bakış ve söylemin yaygın olduğu Hıms’ta İsmâil b. Ayyâş (v.181/797) özellikle Hz. Ali’nin faziletine, yine Hz. Osman karşıtı tutum ve söylemin yaygın olduğu Mısır’da Leys b. Sa’d (v.175/791) da Hz. Osman’ın faziletine konuşmalarında sıkça yer vererek sebb ve zemmin önüne geçmeye çalışmıştır. Onların bu çabası halkın bu tavırdan uzaklaşmasında etkili olmuştur.⁴⁷⁸

Abbâsî halifeleri, fazilet sırası konusunda mutedil ya da merkezi zümre olarak tanımlanan ulemâ ile aynı istikamette tavır takınmıştır. Yönetimin bu tutumunun önemli sebeplerinden biri, Şîî ve Hâricîler’in hanedan için büyük bir siyasî tehdit

⁴⁷⁴ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 3/163.

⁴⁷⁵ Süfyân es-Sevrî’nin daha sonra bu düşüncesini değiştirdiği ve görüşünü Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklinde açıkladığı yönünde rivayetler de nakledilmiştir. Bu konuda bk. Zehebi, *Siyeru â’lâmi’n-nübelâ*, 7/452-454.

⁴⁷⁶ Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 7/18.

⁴⁷⁷ Muhammed b. Ali’nin, şehirlerin bu özelliğini dikkate alarak propaganda faaliyetlerini planlaması, davetin hızlı bir şekilde yayılmasını sağlayan ve Abbâsî ihtilalini başarıya ulaştıran önemli sebeplerinden biridir. Onun şehirlere dair değerlendirmesi için bk. Tezin II. Bölümü s.?

⁴⁷⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/366.

oluşturmasıdır. Ali evladının hilâfet taleplerinin güçlü bir şekilde gündemde olduğu bu süreçte Halife Mansûr, fazilet sıralaması hakkında Mâlik b. Enes'in "*Ebû Bekir ve Ömer*" yanıtını karşısında onun bu görüşünü onaylayarak kendisinin de aynı görüşü paylaştığını söylemiştir.⁴⁷⁹ Bu çerçevede *el-İmâme ve 's-Siyâse*'de yer alan bir rivayete göre, Halife Mehdi'nin 167/784 yılındaki hac ziyareti esnasında Mâlik b. Enes'in Medine halkı adına ihsan talebi üzerine yaptığı yardımın dağıtımında izlenecek yola dair bizzat verdiği talimat da dikkate değerdir. Halife, önce Mâlik b. Enes'e övgüde bulunarak isteğinin yerinde olduğunu ifade etmiş ve ardından da O'nun güvenilir talepleri tarafından Rasûlullah'ın Ehl-i Beyti'ne öncelik verilip ardından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın yakınlarına, sonra Muhâcir ve Ensar'dan olanlara ve onlara ihsan ile tâbî olanlara olmak üzere tahsis edilen meblağın dağıtılmasını istemiştir.⁴⁸⁰ Yaptığı yardımın dağıtılmasında izlenmesini istediği bu sıralama, Halife'nin bu konudaki siyasî yaklaşımının sosyal hayattaki faaliyetlerine olan yansımaları göstermesi yönüyle önem taşımaktadır.

Tarihî sıranın aynı zamanda fazilet sırası olduğu yönündeki yaklaşımın adım adım teşekkül edip bir ilkeye dönüşme yolunda olduğu bu dönemde Abbâsî halifelerinden Me'mûn, seleflerinden farklı bir yol izlemiştir. Düşünce dünyasındaki gelişim ve değişimlerle birlikte Şîîler'e karşı izlediği uzlaşî siyasetinin de etkisiyle Me'mûn, 212/827 yılında Hz. Ali'nin Rasûlullah'tan sonra insanların en faziletlisi olduğu yönündeki görüşünü ilan etmiştir.⁴⁸¹ Bunun yanı sıra çeşitli kararları⁴⁸² ve bilhassa halku'l-Kur'ân konusu kapsamında ulemâyâ karşı izlediği takip ve sorgu politikası⁴⁸³, özellikle ehl-i hadis ve bazı fakihlerin yönetimle arasındaki kutuplaşmanın artmasına neden olmuştur. Me'mûn'un bu siyasetini, halefleri

⁴⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/461. Ayrıca Hacibi Rebî' b. Yûnus'un aktardığı bir rivayete göre Mansûr, "Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olmak üzere halifelerin dört kişi; meliklerin de Muâviye, Abdûlmelik b. Mervân, Hişâm b. Abdûlmelik ve kendisi olmak üzere dört kişi" olduğunu söyleyerek yönetimin mahiyetine dair Halife-hilâfet/melik-mülk şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Bk. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/461.

⁴⁸⁰ *el-İmâme ve 's-siyâse*, 324.

⁴⁸¹ Taberî, *Târîh*, 8/619; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/487-488. Nadr b. Şümeyl tarikiyle İbn Asâkir'in aktardığı bir rivayette Me'mûn'un, Rasûlullah'tan sonra Ali'yi sevdiği, Ali'yi Osman'dan daha faziletli gördüğü fakat bununla birlikte O'nun sahabeye de dil uzatmadığı aktarılmıştır. İbn Kesir Me'mûn'un bu yaklaşımını Hz. Ali'yi üstün kabul etmesi yönüyle Şîîliğin ikinci derecesi olarak değerlendirmiştir. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/221-222.

⁴⁸² Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/34-35.

⁴⁸³ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 182-183; Taberî, *Târîh*, 8/631-634, 637-639; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/3-

Mu'tasım ve Vâsık da devam ettirmiştir.⁴⁸⁴ Hadis ehlinin önde gelen isimlerinden Ahmed b. Hanbel (v.241/855), yönetimin bu dönemdeki din politikası ve ılımlı Şîî siyaseti nedeniyle aldığı kararlar karşısında tavizsiz bir tutum sergilemiş ve bu tavrını tafdîl konusunda da korumuştur. Daha önce fazilet sıralaması hususunda Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v.204/820) ilk dört halife hakkında tarihi sıraya uygun olarak görüşünü⁴⁸⁵ ifade etmiş olmasına rağmen bu yaklaşım, özellikle Ahmed b. Hanbel ile öne çıkarak yaygınlık kazanmıştır.⁴⁸⁶

Hadis ve ricâl ilminin önemli isimlerinden Yahyâ b. Maîn (v.233/848) de halifeler hakkındaki kanaati sorulduğunda tarihi sıraya uygun olarak isimleri sıralamış ve görüşünün de mezhebinin de bu şekilde olduğunu belirtmiştir. Fakat Yahyâ aynı rivayette, Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın önüne geçirenleri Şîî olarak nitelendirirken, sıralamanın Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman şeklinde olduğunu söyleyenler ile bu üçünü zikredip Hz. Ali hakkında sükût edenlerin de yaklaşımının isabetli olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁷ Yahyâ'nın bu değerlendirmesi, Sünnet ehli arasında hala Hz. Ali'nin hilâfetinin meşruiyetini tartışma konusu yapanların olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu yorum aynı zamanda bu dönemde bir kişinin fazilet hususunda Hz. Ali'yi Hz. Osman'a öncelemesi halinde Şîî olarak tanımlandığını da göstermektedir. Bu da İbn Kuteybe'nin (v.276/889) eserinde, Râfıza ve Şîa şeklinde iki farklı kategori oluşturup Şîa'yı Râfıza'dan ayrı olarak değerlendirmesinin sebebini açıklamaktadır. İbn Kuteybe, İbrahim en-Nehaî (v.96/714), İbnü'l-Mu'temir (v.132/750), A'meş (v.148/765), Ma'mer b. Râşid (v.153/770), Şu'be b. Haccâc (v.160/776), Süfyân es-Sevrî (v.161/778) Vekî' b. Cerrâh (v.197/812) ve Abdürrezzâk es-San'ânî (v.211/826) gibi muhaddis vasfıyla öne çıkan âlimleri Şîa'ya mensup olarak tanımlamıştır.⁴⁸⁸ Hadis ehlinin önde gelen isimlerine yönelik bu tasnif göz önüne alındığında İbn Kuteybe'nin Şîa'dan kastının, Hz. Ali'nin Muâviye ile

⁴⁸⁴ Taberî, *Târîh*, 8/649-650; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/7-8, 71, 92; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 236.

⁴⁸⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts), 1/447-448; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/139.

⁴⁸⁶ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 536.

⁴⁸⁷ Yahyâ b. Maîn, *Yahyâ b. Maîn ve Kitâbuhi et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî, 1979), 3/465.

⁴⁸⁸ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 267-268, 219, 221, 226, 230

savaşında haklı olduğunu ya da Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan üstün olduğunu beyan edenler olduğu anlaşılmaktadır.

Ehl-i hadisin kendi içindeki bu görüş farklılıklarından hareketle sadece Hâriciler ile net sınırlarla ayrıldığı ve çoğunluğunun Emevîler'i tasvip etmemesine rağmen râşid bir hilâfetin Hz. Osman ile son bulduğu düşüncesine sahip olması yönüyle Hz. Osman taraftarı/Osmânî, diğerlerinin de ılımlı bir Şîî olduğu, bir kısmının ise sahabeye karşı saygı ve bağlılığın bir ifadesi olarak haklarında doğru ya da yanlış bir hüküm vermekten kaçınması yönüyle Mürcie'ye yaklaştığı söylenmiştir. Nihayetinde süreç içinde ılımlı Şîîler'in Hz. Osman'ın, Osmânîler'in de Hz. Ali'nin imamlığını meşrû sayması ve Mürciîler'in de kararsızlığı bırakıp ikisini de kabul etmesi sonucu bir uzlaş sağlanmış ve dokuzuncu asrın sonlarına gelindiğinde Hâricî ve aşırı Şîî/Râfîzî olmayan tüm Müslümanların genel olarak sırayla dört halifenin hilâfetlerinin meşrû olduğu prensibinde birleştiği ifade edilmiştir.⁴⁸⁹ Ehl-i hadis ve diğer zümrelerin kendi içlerinde sahip oldukları bu çeşitlilik ise bireysel farklılıkların yanı sıra bu dönemde ekol ve mezheplerin birçoğunun hala teşekkülünün devam etmesiyle ilişkili bir durumdur.

Me'mûn'un hilâfetiyle birlikte Şîîler'e karşı izlenen ılımlı siyaset doğrultusunda alınan kararlar, Sünnet ehli olarak kendini tanımlayan zümreyi rahatsız etmiş ve özellikle Ehl-i Sünnet içinde tasnif edilen ehl-i hadisi sık sık yönetimle karşı karşıya getirmiştir. Me'mûn'un Şîîler'in lehine olan bu müsamahakâr yaklaşımı karşısında ehl-i hadis, muhaliflerinin yöntemini kullanarak söylemlerinde ve eserlerinde Osman ve Muâviye'yi öne çıkarmak suretiyle karşılık vermiştir.⁴⁹⁰ Bu durum taraflar arasındaki tepkiselliğin düşünce ve yaklaşımlarının şekillenişine olan etkisini de göstermesi yönüyle önem taşımaktadır.

Bu etkiyi, karşılıklı ilişkiler kadar kaleme alınan eserlerde de görmek mümkündür. Hicri ikinci asır itibariyle hız kazanan tasnif faaliyetleri musannef türü⁴⁹¹ eserlerin sayısını artırırken aynı zamanda tafdîl hakkındaki tartışmalar da bu süreçte eserlerin tasnifine yön veren unsurlardan biri olmuştur. Meselâ Ahmed b. Hanbel'in

⁴⁸⁹ Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, 191-194, 204-205.

⁴⁹⁰ Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 202.

⁴⁹¹ Kavramın terim haline gelme süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Hatiboğlu, "Musannef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/235-236.

Müsned'inde tafdîl hakkındaki kanaatinin yansımasını görmek mümkündür. İbn Hanbel eserine özellikle Hz. Ebû Bekir'in rivayet ettiği hadislerle başlamış ve akabinde de tarihî sıraya uygun olarak kabul ettiği Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklindeki fazilet sıralamasıyla devam etmiştir.⁴⁹² Sıralama hususundaki aynı durum, bu türün ilk örneği kabul edilen Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin (v.204/819) *Müsned*'inde de görülmektedir.⁴⁹³

Söz konusu sahabîlerin faziletine dair aktarılan pek çok rivayetteki üslup ve eserlerde bu konuya mahsus bab ya da başlık ayrılması, bu eserlerin ortaya çıktığı bu dönemde tarafların konuya verdiği ehemmiyeti göstermekle birlikte aynı zamanda birbirlerine karşı tepkilerinin boyutlarını da anlama imkânı vermektedir. İlk dört halifenin seçimi sırasında efdâliyet veya Ehl-i Beyt'e mensubiyet, hilâfete hak kazanmak için bir tercih sebebi olmamış ve delil olarak da ileri sürülmemiştir. Fakat Rasûlullah'ın ardından halife seçilecek kişinin Müslümanların en faziletlisi olması gerektiği düşüncesinin daha sonraki süreçte gündeme gelmesi, geçmişe dönük olarak ilk dört halifenin hilâfetlerinin meşruiyetinin ispatlanmasına dair bir çabayı ortaya çıkarmıştır. Bu teşebbüs, Şîî düşüncenin iddiaları karşısında bir savunma refleksi olarak gelişirken aynı zamanda bu dönemdeki tasnif ve telif faaliyetleri üzerinde etkili olmuş ve geçmişte iltifat ya da övgü için ifade edilen çeşitli söz ve görevlendirmelerin⁴⁹⁴ siyasî bir arka planla ilişkilendirilerek yorumlanmasına yol açmıştır. Daha sonraki süreçte ise bu değerlendirmeler zamanla itikadî bir veçhe kazanmıştır. Böylece "Râşid Halifeler" şeklinde adlandırılan ilk dört halifenin, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlieleri olduğu prensibi⁴⁹⁵ Ehl-i Sünnet'in ilkeleri arasında ayırt edici siyasî bir tavır olarak yerini almıştır.

Abbâsî yönetimi açısından önem taşıyan ve ayırt edici bir vasıf olarak öne çıkan diğer bir Ehl-i Sünnet prensibi, zalim de olsa fâsık da olsa imama itaat edilmesi ve isyandan kaçınılmasıdır. Müslümanlar, halife nasıl olursa olsun onun arkasında

⁴⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvud-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/177-561; 2/5-471.

⁴⁹³ Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 1/3-156.

⁴⁹⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011), 2/1113-1127; Fazilet sıralaması hakkındaki ileri sürülen görüş ve deliller için bk. Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/1179-1196.

⁴⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/348.

cihada katılmalı, dindar ya da fâcir olsun arkasında namazı eda etmeli ve yönetimi elinde bulunduranın zulmüne sabır ile karşılık vermeliydi. Fitne ve bölünmeye sebebiyet veren her türlü cedel ve fiilden de kaçınmalıydı.⁴⁹⁶ Toplumun birliği ve bütünlüğünü muhafaza etme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkan bu prensip, Abbâsî yönetimine geniş bir hareket imkânı tanımış ve herhangi bir isyan hareketine katılmayı menetmesi yönüyle de yönetimin istikrarına katkı sağlamıştır.

Ehl-i Sünnet'in özellikle siyasî alandaki duruşunu yansıtan bu prensipler, Abbâsî yönetimine muhalif yaklaşımlara karşı bir cevap oluşturduğu için genel olarak Abbâsî menfaatleriyle örtüşen bir çizgide durmaktadır. Ayrıca Abbâsoğulları'nın daha ihtilal sürecindeki söylemlerinde yer alan "Kur'an ve Sünnet" vurgusu, devletin kuruluşuyla birlikte daha fazla öne çıkarılarak yönetimin dinî politikasının temel dayanağı olarak ifade edilmiştir. Yönetimin bu yaklaşımı da Ehl-i Sünnet'e nispet edilen ulemânın usûl ve söylemleriyle aynı istikamette yer almıştır. Bu yönetim anlayışının bir sonucu olarak ilk altı Abbâsî halifesi, Ehl-i Sünnet'in yaklaşımının teşekkül ettiği bu süreçte bu düşünce sisteminin çekirdeğini oluşturan ulemâyâ karşı çoğunlukla olumlu bir yaklaşım içinde olmuştur. Fakat daha sonra güç odaklarının değişmesi nedeniyle Me'mûn ile başlayıp Mu'tasım ve Vâsık ile devam eden yönetimin din politikasındaki değişim, söz konusu süreçte Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında yer alan zümrelerden özellikle ehl-i hadisin baskıya maruz kalmasına neden olmuştur. Fakat bu dönemde izlenen siyaset başarısızlıkla sonuçlanmış ve baskı uygulanan bu zümre hem halk nazarında itibar kazanırken hem de daha sonra hilâfete geçen Mütevekkil'in desteğini kazanarak güçlü bir konum elde etmiştir. Bu nedenle Me'mûn'un politikası, Ehl-i Sünnet bünyesindeki ehl-i hadis için olumsuz gibi görünmekle birlikte pratikte onların güçlenmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur.

1.7. Şuûbiyye

Abbâsî döneminde etkin bir varlık gösteren Şuûbiyye hareketi, konumuzla ilişkisi kapsamında bu bölümde ele alacağımız son oluşumdur. Hareket, etnik kökeni Arap olmayanların Araplara karşı gerçekleştirdiği bir mücadele olarak özellikle diğer yapılanmalardan ayrılmakta olup siyasî, dinî, fikrî ve edebî mahiyete sahip yönleriyle

⁴⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/347-348; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 9/300-301.

farklı bir gelişim seyri göstermiştir. Muhalefetini de diğer zümrelerden farklı bir şekilde ifade eden hareket, siyasî yönünün yanı sıra Abbâsî döneminde özellikle fikrî ve edebî alandaki etkinliğiyle ilmî çevrelerde etkili olmuştur.

Diğer birçok yapılanmanın aksine bizzat mensupları tarafından da benimsenip kullanılan hareketin ismi ise Arapça asıllı bir kelime olup sözlükte cemaat, topluluk ve grup anlamlarına gelen “şa’b” ifadesinin çoğulu olan “şuûb”dan türetilmiştir.⁴⁹⁷ Kavram olarak Kur’ân ve hadislerde yer almayan Şuûbiyye’nin, Hucurât sûresinde, “Ey insanlar! Şüphesiz sizi, bir erkek ve bir dişiden yarattık ve tanışasınız diye de sizi şuûb/soy ve kabâil/kabileler olarak ayırdık, ...”⁴⁹⁸ şeklinde zikredilen ayetten hareketle şuûbla Arap olmayanların, kabâille de Arap kabilelerin kastedildiği yorumuna istinaden bu hareketin ismi olarak seçildiği hususunda genel bir kabul hâkimdir. Şuûbiyye mensupları ve Araplar arasındaki tartışmalarda söz konusu ayete vurgu yapılmış ve Şuûbîler ise bu ayeti görüşlerine dayanak kılmıştır.⁴⁹⁹

Bu hareket, aniden ortaya çıkan bir teşekkül olmayıp, doğuşuna sebep olan unsurlara zemin oluşturması nedeniyle tarihî arka planını, fetih hareketlerinin başladığı döneme kadar geri götürmek mümkündür.⁵⁰⁰ Fetihlerin ardından farklı etnik köken, inanç ve kültürlere sahip toplulukların çoğunluğu İslâm’ı seçmiş ve Müslümanlar bu çeşitlilikle birlikte yaşamayı tecrübe etmiştir. Fakat kadim ve köklü medeniyetlerin hüküm sürdüğü bu bölgelerde fetihlerle gerçekleşen hâkimiyet, Müslümanların çeşitli etnik topluluklarla karşılaşmasını sağlarken aynı zamanda bu toplulukların bir kısmında, teslimiyet göstermiş olmalarına rağmen kendi hükümdarlıklarına son veren Araplara karşı bir hoşnutsuzluk meydana getirmiştir. Râşid Halifeler döneminde Arap olmayan bu Müslümanlar/mevâlî, mensup oldukları ırkları nedeniyle yönetim tarafından rahatsız edici bir uygulamaya maruz kalmamış ve bu sebeple de ciddi herhangi bir rahatsızlık yaşanmamıştır. Fakat Kur’ân’da⁵⁰¹ ve Hz.

⁴⁹⁷ Kelimenin sonundaki nispet yâ’sı tekilliğini, müennesliği ise bir cemaat ve fırka anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arâb*, 1/500.

⁴⁹⁸ Hucurât 49/13.

⁴⁹⁹ Roy Mottahedeh, “The Su’ubiyah Controversy and The Social History of Early Islamic Iran”, *International Journal of Middle Eastern Studies* 7, (1976), 164; Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, 1/56-57; Kaddûra, *eş-Şuûbiyye*, 20.

⁵⁰⁰ Kaddûra, *eş-Şuûbiyye*, 24.

⁵⁰¹ Hucurât, 49/9-13.

Peygamber'in söylemlerinde,⁵⁰² din kardeşliği ilkesine zarar veren asabiyet kavgaları ve nesebe bağı üstünlük iddialarının anlamsızlığı ifade edilip üstünlüğün ancak kulluk ve takvada olduğu vurgulanmasına rağmen Emevîler Arap asabiyetine dayalı bir siyaset izlemiştir. Emevîler'in sosyal, ekonomik ve siyasî alanlarda olmak üzere mevâliyi, Arap olan Müslümanlardan farklı ve onları tahkir eden uygulamalara maruz bırakması ise hoşnutsuzluğun artmasına neden olmuştur. Asabiyet duygusunun etkisiyle Emevîler'in taassup derecesindeki adaletsiz tavırları,⁵⁰³ zamanla duyguların kin ve nefrete dönüşmesine, Arap olmayan bu zümrelerin milliyetçi duygularının canlanmasına ve onlara karşı kendi etnik köken ve milletlerini savunma şeklinde gelişen bir rekabete zemin hazırlamıştır.⁵⁰⁴

Emevîler'in son döneminde hareketin ilk teşebbüsleri olarak değerlendirilebilecek faaliyetleri gözlemlemek mümkün olmakla birlikte Araplara muhalif bir zümre olarak Şuûbiyye kavramı ilk kez Abbâsîler döneminde kullanılmıştır. Nitekim Şuûbiyye bir fırkanın ismi mahiyetinde ilk kez Câhız'ın (v.255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserinde yer almıştır. Ayrıca Şuûbiyye isminin, Abbâsîler döneminin başlarında, Kaderiyye, Hurremiyye ve Râvendîyye isimleriyle ortaya çıkan yapılanmalar gibi nispet yâ'sı ile kullanılması da Abbâsîler döneminde kullanılmaya başlandığına delil olarak zikredilmiştir.⁵⁰⁵

Şuûbiyye'nin ortaya çıkışı faaliyetlerinde Farslılar ön plana çıkmış olmakla birlikte Rum, Türk, Kıptî, Nebâtî, Süryânî, İspanyol ve Slav gibi çeşitli etnik unsurların da zamanla dâhil olduğu, kâtip, vezir, şair ve âlim gibi çeşitli sınıflardan kişilerin katıldığı bir harekete dönüşmüştür. Hicaz'dan Irak'a, Suriye'den Mısır'a ve Kuzey Afrika'dan Endülüs'e kadar uzanan mevâlinin yaşadığı geniş bir coğrafyada kendini hissettiren hareket özellikle Horasan, Irak ve Endülüs'te güç kazanarak etkili olmuştur.⁵⁰⁶ Fakat konumuzun sınırları gereği hareketin Endülüs'teki tezahürlerinden

⁵⁰² İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 3/350-351

⁵⁰³ Emevîler'in mevaliye karşı yaklaşımı ve onların maruz kaldığı adaletsiz uygulamalar için bk. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevalî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 71-89.

⁵⁰⁴ Âdem Apak, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye", *İstem* 12 (2008) 18.

⁵⁰⁵ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/57; Apak, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye", 19-20.

⁵⁰⁶ Abdülazîz ed-Dûrî, *el-Cuzûru't-târîhiyye li 'ş-şuûbiyye* (Beyrut: Dâru't-Talîa, 1981), 10-11.

bahsedilmeyip Abbâsî hâkimiyet alanındaki faaliyetleri ve bunların yönetime karşı yansımaları ele alınacaktır. Arap karşıtlığı temeline dayalı bu grup, Emevîler'in baskı ve şiddet içeren yönetim anlayışı nedeniyle bu dönemde varlığını gizli devam ettirerek sistemli bir yapılanma gösterememiştir. Emevîler döneminin sonuna doğru Fars kökenli şair İsmâîl b. Yesâr'ın Halife Hişâm b. Abdülmelik'in (v.125/743) huzurunda kavmi Farşlılar'ın şöhretinden bahseden bir kaside okuması,⁵⁰⁷ bu hareketin ilk fiili teşebbüsü olarak görülmüştür. İlk Abbâsî Halifesi Seffâh'ın döneminden Hârûnürreşîd'in yönetiminin sonuna kadar olan zaman diliminde mevâlinin gerek sosyal hayat gerek bürokraside etkin hale gelmesiyle çoğunluğunu Farşlılar'ın oluşturduğu Şuûbiyye'nin taraftarları güçlenerek Araplara karşı daha kapsamlı ve düzenli bir dinî, edebî ve siyasî mücadeleye girişmiştir. Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık'ın dönemlerinde ise mevâlinin yönetimde elde ettiği güç nedeniyle Şuûbîlik her açıdan en parlak dönemini yaşamıştır.⁵⁰⁸

Araştırmacılardan bazısı, Şuûbiyye hareketinin siyasî ve ihtilalci bir yapıya sahip olmayıp Kur'ân ve Sünnet ekseninde Araplar ile Arap olmayan Müslümanların eşit uygulamalara tabi olması gerektiği söylemini dillendiren ve çoğunlukla yazar ve âlimlerden oluşan bir grubun edebî faaliyeti olarak değerlendirmiştir.⁵⁰⁹ Siyasî, dinî ve sosyal vasıflar taşıyan bir oluşum olarak ifade edildiği gibi⁵¹⁰ belirli bir etnik grup ya da sınıfa mahsus kılınmayıp Arapları hedef alan ve Arap kültürünün nesiller arası intikaline engel olma amacı taşıyan zümrelerin faaliyeti olarak da tanımlanmıştır.⁵¹¹ Bunun yanı sıra Fars hâkimiyetini tekrar canlandırmak ve İslâm'ın etkisini ortadan kaldırarak tekrar kendi inançlarını ikame etmek amacıyla ortaya çıkan siyasî, dinî, etnik ve kültürel bir hareket olarak da görülmüştür.⁵¹² Şuûbiyye, İslâm'ın hüküm sürdüğü topraklarda yaşayan Müslüman ya da gayr-i Müslim Arap harici unsurların Araplara karşı medenî ve ilmî üstünlüklerinin farkına varmaları neticesinde ortaya

⁵⁰⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 4/422-424.

⁵⁰⁸ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/54-55; Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, trans. S. M. Stern-C.R. Barber (London: George Allen&Unwin Ltd, 1966), 137-138.

⁵⁰⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 137; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 216-217.

⁵¹⁰ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 253-254.

⁵¹¹ Dûrî, *el-Cuzûru't-târîhiyye li's-şuûbiyye*, 13-14.

⁵¹² Mottahedeh, "The Su'ubiyah Controversy and The Social History of Early Islamic Iran", 161-162; Kaddûra, *eş-Şuûbiyye*, 20-25.

çıkan kavmî bir hareket olarak⁵¹³ düşünüldüğü gibi etnik çeşitliliğe sahip bir hareket olmakla birlikte esas temsilcilerinin Farslar olması münasebetiyle bir Arap-Fars mücadelesi olarak da yorumlanmıştır.⁵¹⁴ Nitekim Şuûbiyye'yi, çeşitli etnik unsurlardan oluşan grupların Araplara karşı sahip oldukları güç ve zamana göre değişip şekillenen çeşitli siyasî, dinî ve edebî faaliyetler yürüten bir hareket olarak düşünmek mümkündür.

Şuûbiyye'nin teşekkül ve gelişim süreci üç aşamada ele alınmıştır.⁵¹⁵ İlk aşamada bu gruplar, Araplara karşı adalet ve eşitlik taleplerini dile getirerek insanların hepsinin tek bir topraktan ve tek bir adamın neslinden olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'in, "Mü'minler kardeşirler, kanları da birbirine denktir."⁵¹⁶ hadisini, yine veda hutbesindeki "Ey İnsanlar! Allah sizden cahiliye kibrini ve atalarla övünmeyi kaldırmıştır. Hepiniz Âdem'densiniz, Âdem de topraktandır. Takvânın dışında Arab'ın Acem'e bir üstünlüğü yoktur."⁵¹⁷ sözlerini ve "Allah'ın yanında en şerefli olanınız, O'na itaatsizlikten en çok sakınanınızdır."⁵¹⁸ ayetini delil olarak ileri sürmüştür. Onlar, Arapların, "İslâm'a girmede bizi geçmiş, eğilip bükülene kadar namaz kılmış, yay kırışi gibi olana dek oruç tutmuş olsalar bile Acemler bize eşit olamaz." şeklindeki sözleriyle her şeyi inkâr etmelerini hoş görmek, bu övünmelerinden dolayı onları sakındırmak ve Rasûlullah'ın yasakladığına uymaya davet etmekle yetinmek zorunda kalmıştır. Böylece Şuûbîler bu aşamada, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözlerinden örnekler vererek dinî argümanlarla Arapların üstünlük iddialarının doğru olmadığını ve bu tutumlarının dinî emirlerle de örtüşmediğini göstermeye çalışmıştır. Emevîler'in son yıllarında ortaya çıkan ve Şuûbiyye'nin ilk aşamasını oluşturan bu gruplar, bütün insanların eşit olduğunu söylemeleri sebebiyle "Ehlü't-Tesviye" olarak da

⁵¹³ Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyet Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 15.

⁵¹⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/28-29.

⁵¹⁵ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/49-55; Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 72-73.

⁵¹⁶ İbn Mâce, "Diyât", 31; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, Hamdi Abdülmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 4/25.

⁵¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/474.

⁵¹⁸ Hucurât 49/13.

isimlendirilmiştir.⁵¹⁹ Bu yönüyle hareket, Arap olmayanların yanı sıra yapılan haksızlıklara tepki gösteren bazı dindar Arap âlimler tarafından da desteklenmiştir.⁵²⁰

İkinci aşamada ise Abbâsîler'in hâkimiyetiyle mevâlinin güçlenmesine paralel olarak savunma stratejisi yerini cedelin hâkim olduğu münazaralara bırakmış ve bu süreçte, muhataplara karşı benzer bir üslupla cevap vererek karşıt iddiaları çürütme çabası ön plana çıkmıştır. Bu dönem, Arap olmayanların millî şuurlarını temsilen zamanla Şuûbiyye adının gündeme gelmesi ve faaliyetlerin gerçek anlamda görünür olması açısından hareket için ayrı bir öneme sahiptir. Bu süreçte, Arapların övündükleri hususlara tek tek karşılık vermek amacıyla Arap olmayan milletlerin en parlak dönemlerini, yöneticilerini ve özelliklerini öne çıkararak rekabete girilmiştir. Şuûbîler'in bu söylemlerini İbn Abdürabbih şöyle aktarmıştır.

“Siz tüm övünmenin bir devlet ya da bir peygamberlikle mi olabileceğini düşünüyorsunuz? Sadece devletle olabileceğini iddia ediyorsanız, Firavunlar, Nemrutlar, Amâlikler, Kistrâlar ve Kayserler olmak üzere yeryüzünün tüm hükümdarları bizdendir. Herhangi birinin, insanların, cinlerin, kuşların ve rüzgarların emrine verildiği Süleyman'ın hükümdarlığına erişmesi mümkün mü? Oysa Süleyman bizden biridir. Ya da birinin, güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar tüm topraklara sahip olan, iki dağ arasına demirden bir set yapıp onun arkasına sayıca dünya halklarından fazla olan bir halkı hapseden İskender'in hükümdarlığı benzeri bir hükümranlık olur mu? Âdem'in çocuklarından hiç kimse İskender kadar yeryüzünde eser bırakmamıştır. İskenderiye'deki denizin ortasına inşa ettiği ve ucuna koyduğu aynayla tüm deniz yüzeyinin görüldüğü deniz feneri kulesi bile delil için yeterlidir. Yine Ömer b. Abdülazîz'e, bin hükümdarın oğlu, nikahında bin hükümdarın kızı, ahırında bin fili, ûd, baharat, ceviz ve kokusu on iki mil uzaktan duyulan kâfur bitiren iki nehri bulunan hükümdarlar hükümdarından Allah'a ortak koşmayan Arap hükümdarına 'Bana İslâm'ı öğretecek ve onun sınırlarını bildirecek birini göndermeni istiyorum, vesselâm' diye yazan Hind hükümdarı da bizdendir. Eğer övünmenin nübüvvetle olacağını iddia ediyorsanız, bilmelisiniz ki, Hûd, Sâlih, İsmail ve Muhammed (sav) olmak üzere dördü hariç Âdem'den bugüne kadar gelen tüm peygamberler bizdendir. Üstelik Âdem ve Nûh gibi âlemlerden seçilmiş peygamberler de bizdendir. Bu ikisi beşeriyetin kendisinden yayıldığı iki temel

⁵¹⁹ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/5; İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 3/351-352.

⁵²⁰ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/53

*unsurdur. Bu durumda biz asıl, sizler ise dalsınız. Sizler ancak bizim dallarımızdan birisiniz. Artık dilediğinizi söyleyin ve dilediğinizi iddia edin.”*⁵²¹

Bunların yanı sıra Şuûbîler, kendi kavimlerinin bir medeniyete sahip olup onları bir araya getiren hükümdarları, şehirleri ve hayatlarını tanzim eden kanunlarının olduğunu, bir felsefeleri olup astronomi alanında bilgi sahibi olduklarını, ipek işçiliği, satranç gibi çeşitli oyunlar, bazı aletler olmak üzere bilim ve sanata dair kendilerine özgü değer ve çeşitli icatları insanlığa kazandırdıklarını fakat buna karşılık Arapların o dönemlerde kendilerini bir araya getiren bir liderlerinin bile olmadığını, şiir dışında herhangi bir sanatsal ürün ortaya koymadıklarını ve Rumların da hoş, vezinli şiirleri varken bu şartlarda Arapların Arap olmayanlara karşı övünmelerinin anlamsızlığını vurgulamıştır.⁵²² Şuûbîler, Fars asıllı Selmân-ı Fârisî’nin Müslümanlar nezdindeki yerini gündeme getirip kendileri için övünme sebebi kıldıkları gibi hadis uydurmak suretiyle de Rasûlullah’a Fars milleti ve tarihine dair methiye içeren sözler isnad etmişlerdir.⁵²³

Şuûbiyye’nin üçüncü aşamasında ise Arapların üstünlüğü düşüncesi kesin olarak reddedilerek Araplar dışındaki diğer milletlerin onlardan daha üstün ve şerefli olduğu iddia edilmiş ve bunun ispatı hedeflenmiştir.⁵²⁴ Şuûbîler bu amaçla, Arapların herhangi bir meziyete sahip olmadığını, medeniyet düzeylerinin yetersiz kaldığını ve itibarlarının düşük olduğunu söyleyerek onları diğer birçok milletten aşağı görüp tahkir eden nitelemelerde bulunmuştur. Onlar, bu iddialarını desteklemek için Araplara ve tarihlerine dair aşağılayıcı mahiyette çeşitli kusurları konu alan “mesâlib” ismi verilen eserler kaleme almıştır. Eserlerde, Arapların millet olmayı başaramamış dağınık ve basit kabileler halinde olup diğer milletlerin medeniyetinden çok uzak bir hayat yaşadığına dair örnekler yer almıştır. Şuûbî müellifler, bu olumsuzlukları zikretmenin yanı sıra kendi kültür ve faziletlerini konu alan eserler de yazarak kendi üstünlüklerini göstermeye çalışmıştır.⁵²⁵

⁵²¹ İbn Abdürabbih, *el-Ikdü’l-ferîd*, 3/352-353.

⁵²² İbn Abdürabbih, *el-Ikdü’l-ferîd*, 3/353.

⁵²³ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, 1/74-76.

⁵²⁴ Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, 73; Apak, “Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye”, 37.

⁵²⁵ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, 1/55, 68-70; Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, 96.

Aktif rekabetin hissedildiği bu dönemde Araplara karşı çeşitli saldırılarda bulunan Şuûbîler, İslâm'ın Arapların arasında ortaya çıkmasına rağmen tüm insanlığa gönderildiğini ve ortak bir değer olduğunu için sadece Araplara nispetinin yanlış olduğunu söyleyerek İslâm dinine karşı olumsuz bir yaklaşım sergilememiştir. Fakat Şuûbîler arasında, Araplara her yönden saldıran ve aşağılayıcı sıfatlarla onları nitilemede sınırları zorlayan bir kesimin zaman zaman İslâm'a saldırmaktan da geri durmadığı örnekler de mevcuttur. Dini hedef seçen bu kişiler ise zındık olarak görülmüştür.⁵²⁶ Câhız, bu kişilerin dine karşı yaklaşımlarından şüphe duyarak onları tenkit etmiştir.⁵²⁷ Hareketin hedefi açık olarak Arapların üstünlük fikriyle mücadele ve tüm Müslümanların eşit ve kardeş olduğu şeklinde ifade edilmekle birlikte bu husus, kimi Hâricî ve Şiîler arasında hilâfet ve siyasetle ilişkili bir şekil alırken kimi Farslılar arasında da sapıklık ve zındıklık olarak nitelenen dinî bir mahiyete dönüşmüştür.⁵²⁸

Abbâsî ilk asrında mevâlîye karşı izlenen müspet siyasetin neticesinde, önce Farslar sonrasında ise Türkler önemli bürokratik ve askerî görevler üstlenmiş ve yönetimde etkin bir konuma gelmiştir. Fars ve Türklerin yönetimde güçlenerek söz sahibi olmaları Arap eşrafında rahatsızlığa neden olmuştur. Karşılıklı bu rahatsızlık beraberinde siyasî bir mücadeleyi getirmiştir. Nitekim Ebû Müslim'in öldürülüşünün ardından ortaya çıkan tepkiler, Bermekîler'in yükselişi ve tasfiyesi, Emin-Me'mûn arasındaki hâkimiyet mücadelesi, Afşin-Ebû Dülef çatışması ve Afşin'in gözden düşürülüp öldürülmesi gibi bazı hadiselerin ortaya çıkışı ve sonuçları üzerinde Şuûbiyye mensupları ile muhaliflerinin siyasî mücadelelerinin çeşitli tezahürleri görülmektedir.⁵²⁹

Abbâsî döneminde aktif hale gelen Şuûbiyye, siyasî faaliyetlerin yanı sıra özellikle edebî ve ilmî çevrelerde kendini göstermiş ve bu dönemde yazılan şiir ve eserlerin konusu üzerinde etkili olmuştur. Abbâsî dönemi şairlerinden Beşşâr b. Bürd (v.167/783-84), Ebû Nüvâs (v.198/813), Ebû Ya'kûb el-Hureymî (v.214/829) ve Di'bil el-Huzâî'nin (v.246/860) Şuûbî düşünceleri içeren mahiyette şiirleri mevcuttur.

⁵²⁶ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/59-60; Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, 73.

⁵²⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/29-30.

⁵²⁸ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 547.

⁵²⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/40-46.

Bunlar arasında Fars asıllı ve dönemin meşhur şairlerinden olan Beşşâr bu bağlamdaki bir şiirinde, *“Onların bir kısmı Arapların mevlâsı olduğu halde ben, celâl sahibi Allah’ın mevlâsı oldum. O halde sen faziletine sahip ol ve bununla iftihar et. Senin mevlân, güzel davranış sahibi Temîm kabilesinin fertlerinden ve hac ibadetinin ifasıyla görevli Kureyş’ten daha cömert ve daha şerefli dir. Sen bir müdafaa ihtiyacı duymaksızın mevlâna (Allah’a) dön. Bu senin en yüce ve en büyük olan mevlânı her türlü yakışksız sıfattan tenzih ederim.”*⁵³⁰ şeklindeki sözleriyle kavmini Araplara mevlâ olmaktan vazgeçip Allah’ın mevlâsı olmaya çağırmıştır. Yine bir dönem Abbâsî sarayında önemli bir yer kazanan ve daha sonra yaşantısı nedeniyle zaman zaman yönetim tarafından çeşitli sıkıntılara maruz kalan şair Ebû Nüvâs da benzer mahiyette şiirlere sahiptir. O şiirinde, *“Kisrâ’nın sarayındaki yaşayışla bedevinin yaşayış tarzı ve at yarışlarının yapıldığı meydanlarla koyun sürülerinin dolaştığı sahralar hiç karşılaştırılabilir mi? Bunlar Temîm ve Bekr kabilelerinin geriye bıraktığı miraslar değil Kisrâ Enuşirvân’ın bıraktığı miraslardır.”*⁵³¹ ifadeleriyle Arapları küçümsemiştir. Ebû Ya’kûb el-Hureymî de şiirinde *“Merv ve Belh’ten şerefli kimseler arasında hatırı sayılır bir değere sahip atlılara seslendim. Ama neye yarar, milletimin yurdu yakın değil ki onlardan yardımcılarım çokça olsun ve bu sayede gönlüm de hoş olsun. Gerçekten benim babam Sâsân soyundan gelen Hürmüz’ün oğlu Kisrâ’dır. Keşke Hâkân’ın da benim yakınım olduğunu bilseydiniz.”* sözleriyle milleti ve eski hükümdarlarına olan yakınlığıyla övünmüştür.⁵³²

Şiirlerinden bazı örnekler verilen bu şairlerin yanı sıra başta Ebû Ubeyde Ma’mur b. Müsennâ (v.209/824)⁵³³ olmak üzere Allân eş-Şuûbî (v.218/833’ten sonra),⁵³⁴ Heysem b. Adî (v.207/822)⁵³⁵ ve Sehl b. Hârûn (v.215/830)⁵³⁶ gibi Şuûbî olarak nitelenen müellifler de Arapların kötü ve eksik yönlerine yer verdikleri mesâlib türünde kaleme aldıkları eserleriyle bu konudaki yaklaşımlarını ifade etmiştir. Bunlar

⁵³⁰ İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, 3/139.

⁵³¹ Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî, *Dîvân*, (Mısır: y.y., 1898), 246, 285; Apak, “Şuûbiyye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye”, 42.

⁵³² Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, 1/64-65.

⁵³³ Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993), 2705-2709.

⁵³⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, 1631-1632.

⁵³⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, 2789-2792.

⁵³⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, 1409-1410.

arasında Fars asıllı bir mevâlî olup âlimler tarafından dil, ahhâr ve ensâb alanlarındaki mahareti ve ilmî seviyesiyle takdir edilen Ebû Ubeyde,⁵³⁷ Arap dili ve İslâm öncesi döneme dair çok değerli bir birikiminin aktarılmasında büyük bir rol oynamış ve kendisinden sonraki müelliflerin başvurduğu çok sayıda eser kaleme almıştır. Fakat bununla birlikte ahhâr ve ensâb alanlarında Arap kabilelerinin kusurlarına özel bir yer ayırması ve kabileler arasındaki rekabetin etkisi nedeniyle onların birbirlerine yönelik ağır ifadelerinin yer aldığı anlatımlara özellikle yer vermesi, Araplara karşı ileri sürülen eleştirilere zemin hazırlamış ve Şuûbî düşüncenin temsilcilerine malzeme sağlamıştır.⁵³⁸ Fars tarihi ve Farşlılar'ın faziletlerini anlattığı “*Kitâbü'l-Furs*” ve “*Fedâilü'l-Furs*” isimli eserleri de Şuûbî tutumunun diğer bir göstergesi olarak görülmüştür. Ayrıca Arapların şiir hususundaki övünmelerine karşılık, onların şiirleri ve nesirlerinde Fars tesiriyle ilişkilendirilecek detayları öne çıkarıp Farşlara övgüde bulunmuştur. Muhâlif kabilelerin üstünlüklerini yarıştırdığı şiir meclislerinde kullandıkları ve önceki dönemlerde Arapların kusurları ve ahlâkî zafiyetlerinin yer aldığı tahkir içerikli şiirleri destekleyen şiirler uydurduğu da söylenmiştir.⁵³⁹

Ubeyde'nin halefi olup eş-Şuûbî nisbesiyle anılan Allân b. Hasan da Fars asıllı olup nesebi ve ilmîyle övünmüş, Acem'i Arab'a üstün tutan bir anlayış benimsemiştir. Benî Hâşim'den Yemen kabilelerine kadar tüm Arap kabilelerinin seilmeyen ve kötü yönlerine yer verdiği “*el-Meydân fî'l-Mesâlib*” ile benzer içerikte olup tamamlayamadığı “*el-Hilye*” isimli iki eser kaleme almıştır. Yönetimde etkin olan Bermekîler ile yakınlık kuran Allân, Hârûnürreşîd ve Me'mûn dönemlerinde Beytû'l-Hikme'de görev alarak kitap istinsahıyla meşgul olmuştur.⁵⁴⁰ Arap-Fars mücadelesi olarak da değerlendirilen Emin ve Me'mûn arasındaki hilâfet kavgasında⁵⁴¹ mevâlî desteğini arkasına alan Me'mûn'un safında yer almış ve hilâfete onun hak sahibi olduğunu savunmuştur.⁵⁴²

⁵³⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 83-84; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/177-178; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2705.

⁵³⁸ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 236; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 83-85.

⁵³⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 182, 185-186.

⁵⁴⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 169-170; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1631-1633; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/471.

⁵⁴¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/42-43.

⁵⁴² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1632.

Bu dönemde Şuûbî olarak tanınan bir diğer kişi, Arapların ahabârı, ensâbı, mesâlibi, ilimleri, şiir ve sözlerini aktaran meşhur âlimlerden Heysem b. Adî'dir. Onun birçok eserinin yan sıra “*el-Mesâlib*”, “*el-Mesâlibü'l-Kebîr*”, “*el-Mesâlibü's-Sağîr*”, “*Mesâlib Rebîa*”, “*Esmâü Beğâya Kureyş fi'l-Câhiliyye ve Esmâü Men Veleddne*” ve “*Men Tezevece Mine'l-Mevâlî fi'l-Arab*” isimli eserleri de mevcuttur. Abbâsî yönetimiyle iyi ilişkiler kuran Heysem b. Adî, tarihî rivayetlerinin büyük çoğunluğunu, Mansûr, Mehdî, Hâdî ve Hârûnürreşîd'in huzurunda gerçekleşen ilim meclislerinde elde etmiştir.⁵⁴³ Fakat Hârûnürreşîd döneminde itibarını kaybederek bir süre hapsedilmesine neden olan ve Şuûbî yaklaşımıyla da ilişkili olan çeşitli olaylarla karşı karşıya kalmıştır. Heysem, Araplar nazarında asıl görülen Tay kabilesine mensup olduğunu söyleyerek bu sayede Benî Hâris'ten bir hanımla evlenmiştir. Şâir Ebû Nüvas'la girdiği bir tartışmada nesebine dair bu söyleminin uydurma olduğu ortaya çıkmış ve Benî Hâris kabilesi, asalet yönüyle hanımına denk olmadığı gerekçesiyle ondan ayrılmasını istemiştir. Bunu sağlamak için kabile mensupları, Abbâs b. Abdülmuttalib hakkında olumsuz intiba oluşturan bir rivayetini de gündeme getirerek olayı Halife'ye aktarmıştır. Bu hadise Heysem'in hem hanımından boşanmasına hem de bir süre hapsedilmesine neden olmuştur.⁵⁴⁴

Şuûbîyye hareketinin önemli isimlerinden biri de Sehl b. Hârûn'dur. Sehl, bir süre vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'in kâtipliğini yapmış, Emin ve Me'mûn mücadelesi karşısında ise tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Me'mûn döneminde, sahip olduğu ilmî birikimi ve belâgatiyle Halife'nin teveccühünü kazanarak Beytû'l-Hikme'nin yönetimini üstlenmiştir. Şuûbîyye'nin mutaassıp bir taraftarı olarak nitelenen Sehl, İbn Mukaffa'nın ardından Fars edebiyatı geleneğini devam ettiren isimlerden biri olmuştur. Sehl, diğer eserlerinin yanı sıra cimriliği ve cimrileri övdüğü bir risâlesiyle döneminde isminden söz ettirmiştir. Edebi yönü ve belâgati Câhız tarafından da takdir edilmiştir.⁵⁴⁵ Fakat Sehl'in, böyle bir konuyu Şuûbî bir yaklaşımla ele aldığı ve bu risâlenin, Arapların en önemli hasletleri olarak zikrettikleri cömertliğe

⁵⁴³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 159-160; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2789, 2792; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/106-107.

⁵⁴⁴ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 167; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2789-2790; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/106.

⁵⁴⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/52; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 192; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1409-1410.

karşı bir hücum özelliği taşıdığı ileri sürülmüştür.⁵⁴⁶ Yukarıda Şuûbî olarak nitelenenler hakkında dikkat çeken önemli bir diğer husus, kaynaklarda bu isimlerden Ebû Ubeyde ve Heysem b. Adî'nin Hâricî olduğuna dair bir bilgiye rastlanmasıdır.⁵⁴⁷ İslâm toplumunda Hâricîler, adil, âlim ve zâhid olmak koşuluyla her Müslüman'ın hilâfete aday olabileceği ve bu hususta herhangi bir kabilenin diğerine bir üstünlüğü olmadığı gibi etnik olarak Arap olma zaruretinin de bulunmadığı yönünde bir siyasî görüşü ileri süren ilk zümre olmuştur.⁵⁴⁸ Böylece Hâricî ve Şuûbî yaklaşım, farklı yorumlamakla birlikte etnik unsurlar arasında birinin diğerine herhangi bir üstünlüğünün olmadığı düşüncesinde birleşmiştir. Ebû Ubeyde ve Heysem b. Adî'ye yönelik bu tanımlamanın da Hâricî düşüncenin politik ve dogmatik yönü itibarıyla değil de aynı paydada buluşulan eşitlik ilkesi dahilinde yapılmış olması muhtemeldir.⁵⁴⁹

Şuûbî şair ve âlimlerin şiir ve eserlerindeki yukarıda bahsedilen tutum ve yaklaşımları, Araplar tarafından tepkiyle karşılandığı gibi Arap olmayıp Arap taraftarlığı yapan farklı etnik kökene sahip bazı şair ve âlimler tarafından da sert bir şekilde eleştirilmiştir. Onlar da Şuûbîler'e cevap mahiyetinde şiir ve eserler kaleme alarak karşılık vermiştir. Birbirine muhalif bu iki yaklaşım sahipleri, "Mutaassıp Fars Taraftarları" ve "Mutaassıp Arap Taraftarları" olarak da nitelendirilmiştir.⁵⁵⁰ Arap müdafaasına girişen şairler arasında Ebû Hâlid Yezîd b. Muhammed, Muhammed b. Yezîd el-Hısnî, Ebu'l-Esed Nubâte ve Ebû Saîd el-Mahzûmî yer almıştır.⁵⁵¹

Şuûbiyye'ye karşı en güçlü itiraz ise Câhız (v.255/869) ve İbn Kuteybe (v.276/889) gibi âlimlerden gelmiştir.⁵⁵² Câhız, Arapların, şiir, belâgat ve hitabet hususundaki üstünlüğüne dikkat çektiği "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" isimli eserinde yer verdiği "*Kitâbü'l-Asâ*" başlığı altında özellikle Şuûbîler'in eleştirilerini zikrederek, bu iddialara karşılık vermiştir.⁵⁵³ Şuûbîler'in, hitâbet sanatının tüm insanlar için ortak

⁵⁴⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, 149.

⁵⁴⁷ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 234, 236; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 83; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/177; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2705.

⁵⁴⁸ Nâsî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 68; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/204-205.

⁵⁴⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 130, 181.

⁵⁵⁰ Kaddûra, *eş-Şuûbiyye*, 86.

⁵⁵¹ Apak, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye", 45.

⁵⁵² Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 547.

⁵⁵³ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/5-124.

olup en fasih konuşmalarıyla en iyi hatiplerin Farslardan olduğu iddiasına karşılık Câhız, onların da hutbelerinin olduğunu fakat Farsların ancak uzun bir düşünme, danışma ve yardımlaşma neticesinde bunu başarabildiği halde Arapların bu tür yollara başvurmadan doğuştan getirdiği yetenekleriyle her konuyu irticalle ifade edebildiğini söylemiştir.⁵⁵⁴ Arapların hutbe irad ederken ya da şiir okurken ellerinde âsâ bulundurmasını tenkit edip alaya alan Şuûbiler'e, âsânın ancak cahillerin ayıplayıp sapkınların reddettiği asil ve şerefli bir kaynaktan alındığını, çünkü Süleyman peygamberin hutbelerinde âsâyâ dayandığına dikkat çekmiş ve asâ hakkında bazı ayet ve şiirlerden deliller göstererek konuyu açıklamıştır.⁵⁵⁵ Arapların savaş tekniği ve kullandığı aletlere yönelik eleştirilere de çeşitli şiirlerden ve tarihî olaylardan anlatımlarla karşılık vermiştir.⁵⁵⁶ Câhız, israf ve cömertliği kötüleyip cimriliği öven Şuûbî Sehl b. Hârûn'un risâlesine karşı kaleme aldığı "*Kitâbü'l-Buhalâ*" isimli eserinde de Arapları savunmuş, toplumun çeşitli sınıflarından olan ve özellikle Arapların dışındaki milletlere mensup olanları cimrilikleri sebebiyle hicvetmiştir. Bu çerçevede "*Ben her beldede, Merv horozundan başka her horozun taneyi gagasına aldığı ve sonra da onu tavuğun önüne attığını gördüm. Fakat Merv horozunun ise tavukların gagalarındaki taneleri zorla aldığı gördüm. Bundan da Mervlilerin cimriliklerinin, o beldenin tabiatında olan bir şey olduğunu anladım. Öyle ki cimrilik, onların tüm hayvanlarına dahi sirayet etmiştir.*" şeklinde mevâliyi hedef alan ilginç benzetmeler kullanmıştır.⁵⁵⁷ Bu eserinde Arap yemeklerinin çeşitleri ve üstünlüklerine yer vererek Arapların iyi ve lezzetli ürünler yediğini bilmek için şiirlerine bakmanın yeterli olduğunu bildiren Câhız, Şuûbiler'in, Arapların kurt, köpek, fare ve sürüngen gibi hoş görülme-yen şeyleri yediği yönündeki söylemlerini inkâr etmemiş ve sadece çöl şartlarında ya da zaruret durumlarında gerçekleşen bu tutumun mazur görülmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/12-13, 28.

⁵⁵⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/12, 29-42.

⁵⁵⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/16-18, 19-27.

⁵⁵⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Buhalâ*, thk. Tâhâ el-Hâcirî (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.), 18.

⁵⁵⁸ Câhız, *el-Buhalâ*, 213-237.

Fars asıllı olmasına rağmen İbn Kuteybe de Şuûbî iddialara yanıt veren ve Arapları savunan bir üslupla “*Kitâbü'l-Arâb*” isimli eserini kaleme almıştır.⁵⁵⁹ Şuûbîler’in tüm iddialarına tek tek yanıt vermeye çalışması nedeniyle bu eser, Şuûbiyye üzerine odaklanmış bir reddiye olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶⁰ İbn Kuteybe eserinde, savaş aletleri, yiyecek türleri, Arapların nesebinin Hacer’in oğlu Hz. İsmâîl’e dayanması nedeniyle ileri sürülen küçümseyici söylemleri ve bazıları hariç peygamberlerin çoğunluğunun Arap olmayan bir etnik kökenden gelmeleri gibi Araplara yöneltilen çeşitli iddiaları tek tek zikretmiş, bu konulardaki eleştirilere cevap vererek hataya düşülen hususları açıklamış ve bu söylemleri de reddetmiştir.⁵⁶¹ Şuûbîler’in bu tavırlarını haset duygusuyla ilişkilendiren İbn Kuteybe, Araplara karşı düşmanlıkta ileri gidenlerin ayak takımından insanlar ile Nebâtîler arasında şereften yoksun bazı kişiler olduğunu ve sadece kalplerinde kin ve nefret taşıyanların Arapları kötülemeye meyyal olduklarını ifade etmiştir. Şuûbîler’in, kendilerinde hissettikleri eksiklik nedeniyle başkalarında kusur aradığını, gördükleri iyilikleri gizleme, kötü ve kusurlu olan şeyleri ise abartarak yaydıklarına dikkat çeken İbn Kuteybe, bu konuda Ebû Ubeyde’nin de aşırı gidenlerden olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca onlardan bazılarının edep ya da kitabet alanlarındaki meziyetleri vasıtasıyla devletin ileri gelenlerine ya da hilâfet makamına yakınlaşmalarına rağmen şahsiyetlerindeki bozukluk nedeniyle Arapların kültür ve değerlerini aşağılama duygusuna kapıldıklarını dile getirmiştir.⁵⁶²

İki taraf arasında yaşanan rekabet ve mücadelenin ağırlığı zamanla siyasî mecradan ilmî ve edebî mecraya kaymıştır. Öyle ki ortaya çıkan şiir, söz ve yazılar, Şuûbî edebiyat olarak nitelendirmeye uygun bir yekûn oluşturmuştur. Şuûbîler’in çeşitli faaliyetleri ve tenkitlerine rağmen dinî vecibelerin yerine getirilmesi ve ilmî çalışmaların yapılabilmesi gibi hususlar nedeniyle ilmî, edebî ve dinî hayatın merkezinde yer alan Arapça bu süreçte konumunu muhafaza etmiştir.

⁵⁵⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, “*Kitâbü'l-Arâb*”, *Resâilü'l-Büleğâ*, thk. Muhammed Kürd Ali (Mısır: Dâru'l-Küttübü'l-Arabiyye, 1913), 269-295.

⁵⁶⁰ Kaddûra, *eş-Şuûbiyye*, 100-110; Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, 257-259.

⁵⁶¹ İbn Kuteybe, “*Kitâbü'l-Arâb*”, 275-277, 286-288.

⁵⁶² İbn Kuteybe, “*Kitâbü'l-Arâb*”, 269-271.

Emevîler döneminde, asabiyete dayalı kabileler arası mücadelelerin yanı sıra yaşanan sosyo-kültürel ve siyasî değişimler sonucu Araplar arasında kendilerini diğer milletlerden üstün görme şeklinde bir düşünce ortaya çıkmıştır. Asabiyet duygusunun mevâlî olarak isimlendirilen farklı milletlere mensup Müslümanlara karşı yöneltilmesiyle de İslâm'ın prensiplerini tam olarak kavrayamamış bazı çevreler onları küçük görmeye başlamıştır. Emevî yönetiminin de mevâlîye karşı bu yaklaşımı destekleyen etnik merkezli bir siyaset izlemesi, başta Farslılar olmak üzere Arap olmayan Müslümanların tepkisine neden olmuş ve bu tepki zamanla güçlenerek canlanan millî şuurlarının da tesiriyle Araplara karşı siyasî, fikrî, edebî ve dinî bir mücadeleye dönüşmüştür. Şuûbiyye adını alan ve mevâlî unsurun yönetimdeki etkinliğinin artmasına paralel olarak Abbâsî döneminde aktif bir şekilde kendini gösteren hareket, zamanla Arapların müdafaası yönünde karşı bir tepkinin de doğmasına neden olmuştur. İki taraf arasında gerçekleşen tartışmalarda, Şuûbîler'in İslâm öncesi dönemlere dair kendi milletlerinin başarıları ve geleneklerini ileri sürüp bunlarla övünmeleri ve Arapları da İslâm öncesi eski gelenekleri nedeniyle küçümseyip tahkir etmeleri, onların dinlerine bağlılıkları hususunda şüphe oluşturmuş ve zındık gibi isimlendirmelerle karşı karşıya kalmalarına sebep olmuştur. Karşılıklı bu mücadele, dinî, ilmî ve edebî alandaki tezahürlerinin yanı sıra Abbâsî yönetiminin otoritesini sarsan ve toprak bütünlüğünü tehlikeye atan siyasî neticelere de zemin hazırlamıştır. Şuûbiyye'nin faaliyetleri, sosyal, kültürel, ilmî ve siyasî alanda yol açtığı çeşitli etnik çatışmalarla merkezi otoritenin zayıflamasına ve ülke topraklarında zamanla bağımsız siyasî oluşumların ortaya çıkmasına neden olan sebeplerden biri olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

ABBÂSÎLERİN İLK ASRINDA SİYASET VE ULEMÂNIN TAVRI

Abbâsîler, İslâm tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilen bir ihtilalle Emevîler'in yaklaşık bir asırlık hakimiyetine son vererek 132/750 yılında iktidara gelmiştir. Sosyal ve siyasî yapıda önemli değişikliklerin olduğu ve halifelerinin mutlak otoritelerinin güçlendiği Abbâsîler'in ilk asrı, Abbâsî hilafetinin altın çağı olarak nitelendirilmiştir.

Emevîler'in meşruiyetini dini yönden reddeden ve yönetim hakkının Hz. Peygamber'in ailesine ait olduğu iddiası ekseninde yürüttükleri bir ihtilalle yönetimi ele geçiren Abbâsîler, her yeni kurulan devlet gibi halkın rızası ve itaatini sağlamak için haklılık gerekçelerini ispat edip meşruiyet dayanaklarını açıklamak için çaba sarf etmiştir. Nitekim her siyasî oluşum, otoritenin temini için halk tarafından kabul edilebilir meşrû bir söyleme ihtiyaç duyar. Bu nedenle iktidar mücadelesinde Emevîler'i bertaraf eden Abbâsîler bu sefer meşruiyet söylemini hilafet talebiyle hareket eden Alioğulları'na karşı tekrar şekillendirmiştir. Bu süreçte Abbâsîler genellikle muhaliflerinin söylem ve faaliyetlerine göre kendi söylem ve siyasetlerine yön vermiştir.

Abbâsîler'in otorite sağlamak ve istikrarı korumak adına muhaliflerine karşı yürüttüğü tasfiye politikası ve merkezîyetçi yönetim anlayışı kapsamında idarî, askerî, dinî ve ilmî alanda gerçekleştirdikleri uygulamalar aynı zamanda İslâm toplumunun önemli bir unsuru olan ulemânın da yönetime karşı yaklaşımının şekillenmesinde etkili olan önemli bir faktördür. Abbâsîler'in iktidara gelişi ve izlediği siyasetin tahlili aynı zamanda ulemânın yönetime karşı muhalif ya da iş birliği yönünde gelişen tavrını izah için yardımcı olacaktır.

2.1.Abbâsîlerin İktidara Gelişi ve Dayandığı Sosyal Yapı

Risâlet ve siyaset (devlet başkanlığı) görevlerini şahsında toplayıp birlikte yürüten Hz. Peygamber'in vefatı, Müslümanları yönetim problemi ile karşı karşıya getirmiştir. Vefat nedeniyle vahyin kesilmesi aynı zamanda Allah ve Rasûlü'nün hadiselerle doğrudan dahlini de ortadan kaldırmıştır. Nitekim Müslümanlar, yönetimi üstlenecek olan kişinin tespiti sorunu karşısında, yaşadıkları toplumda edindikleri sosyo-politik tecrübeleri ve Kur'ân ile Sünnet'te yer alan yönetime dair temel ilke ve anlayışlar çerçevesinde çözüm üretmek zorunda kalmıştır. Ashâb bu inisiyatifle ilk olarak Hz. Ebû Bekir'e (11-13/632-634) biat etmiş ve onu halife seçmiştir.¹ Daha sonra ise sırasıyla Hz. Ömer (13-23/634-644),² Hz. Osman (23-35/644-656)³ ve Hz. Ali (35-40/656-661) hilâfet görevini yerine getirmiştir.⁴ Râşid Halifeler dönemi olarak adlandırılan bu periyod,⁵ daha sonraki süreçte Müslümanlar nezdinde yönetime geliş şekli başta olmak üzere idareye dair her türlü tasarrufta bir referans olma özelliği taşımıştır. Dört halifenin yönetim sürecine dair bu bakış açısının ortaya çıkışında, İslâm'ın davet süreci boyunca Hz. Peygamber'in yanında mücadele verip onun gözetiminde İslâmî bir edeple yetişmeleri, İslâm'a olan vukûfiyetleri ve gerek davet süreci gerek hilâfet dönemlerindeki hizmetleri etkili olmuştur. Fakat özellikle Abbâsîler'in ilk asrında ulemânın da başvurduğu bu yaklaşım ve söylemin ortaya çıkışındaki temel sebeplerden biri, Müslümanların yönetim ve devlet başkanlığı hususunda dinî anlayış ve ilkelerle örtüşen meşrû bir siyasî müessese ya da yapıyı henüz oluşturamamış olması ve bu nedenle de tecrübe edilen süreçte yaşanan olumsuz hadiselerin tekrarlanmasının önüne geçme adına bir çözüm arayışında olmalarıdır.

Hz. Osman'ın öldürülüşü ve Hz. Ali dönemindeki Cemel ve Sıffin olaylarının⁶ ardından Müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları, süreç içerisinde çeşitli grup ve fırkaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Zihinlerde derin izler bırakan sosyo-politik bir karmaşanın hâkim olduğu bu süreçte Muâviye b. Ebî Süfyân (41-61/661-

¹ Taberî, *Târîh*, 3/207-211, 419.

² Taberî, *Târîh*, 3/428-429; 4/190-193.

³ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 139; Taberî, *Târîh*, 4/227-238, 365-378.

⁴ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 140; Taberî, *Târîh*, 4/427; 5/143.

⁵ Mustafa Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/324-325.

⁶ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 144-155, 155-196; Taberî, *Târîh*, 4/455-546; 5/5-93.

680) güç kullanarak hilâfete geçmiş, Emevîler olarak isimlendirilen ve 90 yıl kadar devam eden yeni bir dönem başlamıştır.⁷ Emevîler'in izlediği politikaların şekillendirdiği sosyo-kültürel, siyasî, dinî ve ekonomik faktörlerin tahlili, Emevîler'in mağlubiyetini hazırlayan ve ciddi bir desteği arkasına almayı başaran Abbâsî hareketinin dayanağının doğru bir şekilde tespiti ve izahı için önemlidir.

Muâviye'nin Hz. Osman'ın meşrû halefi olduğu iddiasıyla harekete geçmesi ve şûra ile değil de savaş yoluyla hilâfeti elde etmesi, kendisini daha devletin kuruluş döneminde meşruiyetini sorgulayan bir muhalefete karşı karşıya getirmiştir. Ardından hilâfetinin son zamanlarında oğlu Yezîd'i (60-64/680-683) veliaht olarak tayin edişi,⁸ hem dinî prensiplerin göz ardı edilmesi hem de Arap siyaset geleneğinde daha önce tecrübe edilmemiş olması nedeniyle bu muhalefetin şiddetini artırmıştır.

Veliaht tayini ile hilâfetin saltanata dönüştürölüp Emevîler'e mahsus kılınması Müslümanların tepkisine yol açmıştır. Nitekim babasının vefatı üzerine hilâfete geçen Yezîd'i tanımayan ve Emevîler'den yönetimi almak için Kûfeliler tarafından davet edilen Hüseyin b. Ali Kûfe'ye hareket etmiştir. Fakat Hz. Hüseyin, bizzat çağrıda bulunanlar tarafından yalnız bırakılmış ve 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde Yezîd'in gönderdiği ordu tarafından Kerbelâ'da ailesiyle birlikte şehid edilmiştir.⁹ Müslümanları derinden etkileyen bu olay, Emevîler'in hâkimiyet süresince kendilerine karşı düzenlenen muhalif ayaklanmalarda bir itici güç oluşturmuş ve daha sonra da propaganda aracı olarak kullanılmıştır.

Bu olayın ardından Hz. Hüseyin'i davet ettikleri halde yarımsız bırakmaları nedeniyle pişman olanlar, Kerbelâ'nın intikamını almak ve Alioğulları'nın hakkını aramak için bir araya gelip ilk mücadele hareketini başlatmıştır. Onların bu girişimi Tevvâbûn olarak adlandırılmıştır.¹⁰ Emevîler'in yönetimine karşı duydukları öfkeleri ve Hz. Hüseyin'in intikamı nedeniyle çoğunlukla bedevî Arap kabilelerinin iştirak

⁷ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 217-218; Taberî, *Târîh*, 5/162-163.

⁸ Taberî, *Târîh*, 5/301-304.

⁹ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 229, 243-262; Taberî, *Târîh*, 5/382, 400. Ayrıca bu hadise hakkında bk. Ahmet Turan Yüksel, *İhtirastan İktidara Kerbelâ: Emevi Valisi Ubeydullah b. Ziyad döneminin Anatomisi* (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 72-92.

¹⁰ Taberî, *Târîh*, 5/551-560, 583.

ettiği bu harekete Medine’den katılan olmadığı gibi Ehl-i Beyt neslinden herhangi biri de onların arasında yer almamıştır.¹¹

Aynı dönemde Kûfe’deki sosyo-politik zemini değerlendiren Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî (v.67/687), Hâşimoğulları taraftarlarını Hz. Hüseyin’in kanını talep ederek Emevîler’e karşı ayaklanmaya davet etmiştir. Kûfe’nin idaresini ele geçirip Kerbelâ hadisesine karışanları cezalandıran ve Emevîler’e karşı zafer kazanan Muhtâr’ın bu hareketi, Mekke’de biat alıp idareyi ele geçiren Abdullah b. Zübeyr’in (v.73/692) gönderdiği ordu tarafından yönetimi için tehlike oluşturması nedeniyle 67/687 yılında sonlandırılmıştır.¹² Emevîler’e muhalif bu hareket, söylemi, taraftarları ve sonuçları itibariyle diğerlerine göre farklı bir oluşum göstermiştir. Mesela Muhtâr, Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (v.81/700) adına faaliyet yürüttüğünü iddia ederek insanları, “*Allah’ın Kitabı, Rasûlullah’ın Sünneti, Ehl-i Beyt’in intikamı, zayıfları müdafaa*”¹³ söylemiyle biate davet etmiştir. Muhtâr’ın bu çağrısına cevap verenlerin çoğunluğunu diğerlerinin aksine, Hemedânîliler ve Kûfe’deki Acem çocuklarından büyük bir mevâlî topluluğu oluşturmuştur.¹⁴ Mevâlînin Muhtâr’ın hareketine kalabalık bir şekilde gerçekleşen bu iştirakinde, “*zayıfları müdafaa*” amacının özellikle vurgulanması ve kendileri adına da yürütüleceği vaat edilen bir siyaset beklentisi etkili olmuştur. Bu hareketin sonucunda mevâlî de kendi siyasî gücünün farkına varmaya başlamıştır.¹⁵ Bu harekette özellikle taraftar toplamak için Muhtâr’ın kendisini Ehl-i Beyt ile ilişkilendirme çabası ve davet için kullandığı söylem, Kûfe’de oluşan muhalefetin yapısı ve sebepleri hakkında bilgi vermektedir. Toplumun mevâlî sınıfının ilk kez muhalif bir oluşumda çoğunluğu oluşturarak aktif bir faaliyet göstermesi, mevâlînin yönetime karşı hoşnutsuzluğunu ve Ehl-i Beyt’e karşı hissiyatını göstermesi yönüyle önem taşımaktadır. Bu hususların toplumsal hafızaya yerleşmesi, daha sonraki süreçte gerçekleştirilecek hareketler için

¹¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 49-50. Hareketin ayrıntılı tahlili ve Ehl-i Beyt ile ilişkisi için bk. Mehmet Bahaüddin Varol, *Siyasallaşma Sürecinde Ehli Beyt* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004), 183-186.

¹² Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tivâl*, 288; Taberî, *Târîh*, 6/93-108.

¹³ Taberî, *Târîh*, 6/13.

¹⁴ Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tivâl*, 288. Ayrıca Dîneverî, el-Hamra olarak isimlendirilen bu kişilerin, Kûfe’de sayılarının 20 bin kadar olduğunu ve Muâviye’nin onlara tahsisatta bulunduğunu aktarmıştır.

¹⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 53-55.

yönlendirici bir etki oluşturmuştur. Öyle ki Kûfe, Emevîler'e karşı muhalefetin merkezi olma vasfını Emevîler'in yıkılışına kadar devam ettirmiştir.

Emevîler döneminde, İslâm'ın kınadığı ve Hz. Peygamber'in kaldırmak için özel hassasiyet gösterdiği kabile taassubu, toplumda rahatsızlık oluşturan ve Emevîler'in siyasetini şekillendiren faktörlerin başında gelmektedir. Muâviye, yaptığı görevlendirmelerde kabileler arasındaki dengeyi gözetmesi nedeniyle bu hususta ciddi bir sorun ile karşılaşmamıştır. Fakat oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmeye karar verdiğinde Yezîd'in annesinin Yemen asıllı Kelb kabilesinden olması münasebetiyle Şam'daki Yemenliler'in desteğini sağlarken Hicaz ve Irak bölgesinde ise bu karar karşısında olumsuz bir tavır takınılmıştır. Bu dönemden itibaren de Emevîler devletinde Yemenî-Kaysî bloklaşması ve Şam-Irak siyasî ayrışmasının tezahürlerini görmek mümkündür.¹⁶

Merc-i Râhıt'ta Kelb kabilesi Emevîler'i desteklerken karşı tarafta yer alan Abdullah b. Zübeyr ise Kays kabilesi tarafından destek görmüştür.¹⁷ Daha sonra da Emevî halifelerinin hilâfete geçmek için herhangi bir kabilenin desteğine başvurması, kabileler arası rekabeti tetiklemiş ve halifelerin taraf olmasına neden olmuştur. Halifelerin kabileleri dikkate alarak yürütmek zorunda kaldıkları siyaset, onları bir devlet başkanı olmaktan çok, belli bir kesimin temsilcisi haline getirmiştir. Bu durum, toplumun büyük bir kesiminin desteğinin de zamanla kaybedilmesine neden olmuştur. Emevîler'in çöküşünü hızlandıran hanedan içi çekişmeleri de etkileyen kabilecilik taassubu, Mudarî Arapların desteğiyle hilâfete geçen son Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed'i, Yemenîler'in etkin olduğu Dimeşk'ten ayrılmak ve devlet merkezini Harran'a taşımak mecburiyetinde bırakmıştır.¹⁸ Aynı sorun eyaletlere de sirayet etmiş ve Emevîler'in son dönemlerinde Horasan'da görevlendirilen valilerin, sıhrî, iktisadî ve siyasî çeşitli menfaatleri nedeniyle fetih sürecinde iskânı gerçekleştiren Arap kabilelerden birini öne çıkararak devlet imkânlarından daha fazla faydalandırması kabileler arası rekabeti ve düşmanlığı körüklemiştir. Nitekim Abbâsî ihtilâli öncesinde

¹⁶ Âdem Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004), 204-205.

¹⁷ Abdülazîz ed-Dûrî, *İlk Dönem İslâm Târîhi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 114-115; Apak, *Asabiyyet*, 206-209, 250.

¹⁸ Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 4 (Abbâsiler Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 20-21.

de Horasan'da Yemenî-Mudarî çekişmesinin hâkim olması ve valinin bu kutuplaşmada bir denge siyaseti izleyememesi,¹⁹ Abbâsî dâîlerinin daha fazla taraftar kazanması için uygun bir zemin sağlamıştır.

İlk İslâm fetihleriyle birlikte hâkimiyet sağlanan bu geniş coğrafyada farklı etnik yapıya sahip yerli halkın bir kısmı himâye edilmeleri karşılığında cizye ödeyip kendi dinlerinde kalırken bir kısmı da Müslüman olmayı tercih etmiştir. Emevîler döneminde Arap olmayan bu Müslümanlar için kullanılmaya başlanan mevâlî kavramı, ne Hz. Peygamber ne de Râşid Halifeler döneminde karşılaşılmayan bazı uygulamalara maruz kalan toplumsal bir sınıfı tanımlar hale gelmiştir. Arapların kendilerini diğer milletlerden üstün görüp onları küçümsemesi sonucu ortaya çıkan bu yaklaşım nedeniyle Arap olmayan bu Müslümanlar, gayr-i Müslimlerin ödediği vergiyi ödemek, fetihlere katıldıkları halde Araplar gibi karşılığını alamamak, siyasî ve askerî üst düzey görevlerde yer alamamak ve sosyal hayatta hor görülen çeşitli muamelelerle karşılaşmak şeklinde ayrımcı bir uygulamaya maruz kalmıştır.²⁰ Halbuki İslâm, hukukî olarak tüm Müslümanları eşit kabul etmiştir. Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz (99-101/717-720) mevâlînin eşitlik hususundaki beklentisine cevap veren bir siyaset izlese de²¹ vergi gelirlerinin problemlere yol açacak derecede azalmasından dolayı sonraki süreçte yine eski uygulamalara geri dönmüştür. Kendilerine yapılan haksızlıkların telafisi için hukukî eşitlik taleplerini birçok kez dile getirip karşılık alamayan mevâlînin yönetime karşı rahatsızlığı artmış ve yönetime muhalif oluşumlara da destek vermeye başlamıştır.²² İslâmî prensiplerle örtüşmeyen ve toplumda rahatsızlığa yol açıp ardından da ciddi bir muhalif unsurun ortaya çıkmasına neden olan mevâlî politikası, Emevîler için olumsuz sonuçlar doğururken, Abbâsîler'in hareketini ise başarıya ulaştıran önemli bir faktöre dönüşmüş ve zaferlerinin akabinde devletin siyasetine yön veren başlıca unsurlardan biri haline gelmiştir.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/372-373; Apak, *Asabiyet*, 244-249; Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/236.

²⁰ Taberî, *Târîh*, 6/559-560; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/200; İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-425.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/320-322.

²² Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, 288.

Bu dönemde toplumda ayrı bir yere sahip olan âlimler, başta Emevîler'in hilâfeti ele geçirme şekli²³ olmak üzere dinî ilke ve prensiplere aykırı düşen birçok uygulamayı eleştirmiştir.²⁴ Emevîler, hilâfetlerini dinî-siyasî meşrû bir temele dayandırmak için “Allah mülkü istediğine verir” ve “Allah'ın takdiri” gibi söylemleri vurgulayıp Kur'ân ayetlerinden delil getirmek suretiyle cebr düşüncesini desteklemiştir.²⁵ Böylece onlar toplum tarafından tenkit edilen faaliyetlerinin sorumluluğundan kurtulmak istemiştir. Bu düşüncenin halka yönelik propagandasında özellikle bazı şairler önemli bir rol üstlenmiştir. Emevî şairlerinden Cerîr b. Atıyye (v.110/728) ve Ferezdak'ın (v.114/732) divanlarında bu düşüncüyü destekleyen birçok beyit bulunmaktadır.²⁶ Zulme ulaşan çeşitli uygulamalarını kadere yükleyerek meşrûlaştırmaya çalışan Emevîler'e karşı Kaderiyye görüşünü savunan kişiler de muhalif bir tavır takınmıştır. Bunların başında ise kader konusunu ilk kez tartışıp gündeme getiren ve Kaderiyye'nin kurucusu kabul edilen Ma'bed el-Cühenî gelmektedir. Kötü fiillerin ilâhî bir kaderle değil insanın hür iradesiyle gerçekleştiğini söyleyerek aynı zamanda Emevîler'in aleyhine bir söylemi dillendiren Ma'bed el-Cühenî katıldığı bir isyanın sonunda idam edilmiştir. Benzer düşünceleri dillendiren Gaylân ed-Dımaşkî de aynı sonla karşılaşmıştır.²⁷

Merkez ve eyaletlerde olmak üzere Emevîler'in yönetimine karşı birbirinden farklı nedenlerden kaynaklanan ve toplumun geneline yansıyan bir hoşnutsuzluğun varlığı vakıdır. Bu hoşnutsuzluk da uygun bir fırsat ele geçirildiğinde yönetime karşı ayaklanma şeklinde birçok kez kendini hissettirmiştir. Fakat yönetim, ayaklanmalara neden olan rahatsızlıklara yönelik çözüm için herhangi bir teşebbüste bulunmamış ve şiddetle bu isyanları bastırma yolunu izlemiştir. Emevîler'e karşı Ali evlâdından Hüseyin b. Ali (v.61/680)²⁸, Zeyd b. Ali (v.122/740)²⁹ ve Yahyâ b. Zeyd (v.125/743)³⁰

²³ Hayrettin Yücesoy, *Tetavvürü'l-fikri's-siyasî ı'nde Ehli's-Sünne* (Amman: y. y., 1993), 60-62.

²⁴ Ulemâ'nın eleştirdiği Emevî idaresinin icraatları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 132-134.

²⁵ Yücesoy, *Tetavvürü'l-Fikri's-Siyasî*, 60-62.

²⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 99-101.

²⁷ Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 4/185-187; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 103-107; Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 251; İlyas Üzümlü, “Kaderiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64.

²⁸ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, 243-262.

²⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/427-430; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 5/389-391.

³⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 3/453-456.

gibi bazı isimlerin siyasî hamleleri olmakla birlikte Abbâsî devletinin ismini aldığı Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib (v.32/653)³¹ ve oğlu Abdullah'ın (v.68/687-88)³² kendileri adına siyasî bir iddiayla herhangi bir teşebbüslerine kaynaklarda rastlanmamıştır. Abdullah b. Abbâs'ın Emevî halifeleriyle ilişkilerinde herhangi bir gerginlik yaşanmamış ve bu ılımlı ilişkiler Abdülmelik b. Mervân döneminde de devam etmiştir. Ali b. Abdullah b. Abbâs (v.118-736) da dindarlığı ve saygın kişiliği ile tanınmakta olup kendisi adına siyasî bir taleple herhangi bir hareket içinde bulunmamıştır. Fakat Yezîd'in halifeliğini kabul etmeyerek Harre savaşında Abdullah b. Hanzale'ye biat eden Medine halkıyla birlikte mücadele ederek Emevîler'e karşı savaşmış ve sonunda Yezîd'e biat için zorlanmasına rağmen seçkin kişiliği nedeniyle herhangi kötü bir muameleyle karşılaşmamıştır. Hatta Ali b. Abdullah Şam'a gittiğinde Abdülmelik b. Mervân tarafından kendisine saygı gösterilmiş ve çeşitli ihsanlarda bulunulmuştur.³³ Bu ihsanların içinde Ali b. Abdullah'ın ailesiyle yerleştiği Belkâ civarındaki Humeyme'nin de yer aldığı ifade edilmiştir.³⁴ Fakat Halife Velîd döneminde ilişkiler kötüleşmiş ve kötü bir muameleye maruz kalmıştır. Bu durumun sebebi olarak Ali b. Abdullah'ın, Abdülmelik b. Mervân'ın eşi olup sonra boşadığı Lübâbe ile evlenmesi gösterilmiştir. Velîd'in, Lübâbe'yi boşaması yönündeki isteğini reddeden Ali b. Abdullah sopa ile dövülmüştür. Ardından da 95/714 yılında Dımeşk'ten uzaklaştırılıp hac yolu üzerinde yer alan Humeyme'ye sürülmüştür.³⁵ Abbâsoğulları için Humeyme'ye yerleşmeleri bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim Humeyme, Abbâsîler'i hilâfete taşıyan ihtilâl düşüncesinin oluşup Emevîler'in dikkatini çekmeden hareketin yürütüldüğü bir merkez olarak tarihteki yerini almıştır.

³¹ Hatta Abbâs'ın Hz. Peygamber'in rahatsızlığı döneminde Hz. Ali'nin böyle bir görevi üstlenmesine yönelik Rasûlullah ile konuşması yönünde telkinde bulunduğu işaret eden ve yine Hz. Peygamber'in vefatının akabinde de Hz. Ali'ye “*Uzat elini sana biat edeyim, insanlar da sana biat etsin!*” dediğine dair rivayetler mevcuttur. Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Umeyr, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.) 2/215-217.

³² Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 3/331-359.

³³ Taberî, *Târîh*, 7/111; İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 5/361.

³⁴ *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye ve fîhi ahbârü'l-Abbâs ve veledihî*, thk. Abdülazîz ed-Dûrî-Abdülcebbâr el-Muttalibî (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1971), 154.

³⁵ *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 138-139, 154; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/274-278; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 364-366.

Ali b. Abdullah'ın maruz kaldığı bu hadise sebebiyle Humeyme'ye geçişi aynı zamanda Abbâsoğulları'nın da Emevîler'le ilişkilerinin seyrinin değiştiği yeni bir dönemin de başlangıcı olmuştur. Muhtemelen Emevîler'e duyduğu öfkenin de etkisiyle Ali b. Abdullah'ın, bu süreçte hilâfetin oğullarına geçeceğine dair sözler söylemeye başladığı ve bunların Velîd tarafından duyulması sonucunda da tekrar dövölüp deve üzerinde gezdirilerek cezalandırıldığı kaynaklarda ifade edilmiştir.³⁶ Bu hadise, Abbâsoğulları'nın ilk kez kendileri adına hilâfet isteğinde bulunup bu taleplerini açıkça dile getirmeleri yönüyle ayrı bir önem taşımaktadır. Bu talep, Emevîler için yeni bir muhalif oluşumun habercisiyken Alioğulları için de hilâfet adına mücadele edeceği yeni bir rakibin ortaya çıkışı anlamına geliyordu. Hâşimoğulları kimliği altındaki birlikteliğin yerini bundan sonra Alioğulları ve Abbâsoğulları ailelerinin kendi menfaatlerine göre şekillendirdiği bir mücadele almıştır. Bunun en açık örneği, Emevîler'e karşı gerçekleşen Zeyd b. Ali ve Yahyâ b. Zeyd'in ayaklanmalarına Abbâsoğulları ve taraftarlarının katılmamış olmasıdır. Zeyd'in yakın çevresinden ve akrabalarından da onun bu hareketini desteklemeyenlerin bulunması, Emevîler'e karşı girişilen bu mücadelede Abbâsoğulları'nın aksine Alioğulları'nın henüz kendi içinde bir ittifak sağlayamadığını göstermektedir. Dinî ve sosyo-kültürel olarak sahip oldukları birçok olumlu faktöre rağmen Alioğulları'nın kendi aralarındaki bu ayrılıkları, siyasî bir başarı elde edememelerinin en önemli sebeplerinden biri olmuştur.³⁷ Nitekim Alioğulları'nın kendi aralarında ortak bir tavır geliştirememiş olması da Abbâsoğulları'nın davet sürecine olumlu bir katkı sağlamıştır.

Hâşimîler'in önemli bir kolu olan Abbâsoğulları adına Emevîler'e karşı bir isyan hareketini eyleme geçiren ilk kişi ise Muhammed b. Ali olmuştur. Muhammed b. Ali'nin böyle bir ihtilâl hareketini başlatma kararı almasına dair, Hz. Ali'nin eşi Havle bint Ca'fer'den olan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin (v.81/700) oğlu Ebû Hâşim'in (v.98/716-17) imâmet hakkını Muhammed b. Ali'ye vasiyet ettiğinden bahseden bir rivayet kaynaklarda çeşitli anlatımlarla yer almıştır. Belâzürî, Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatının ardından imâmetin oğlu Ebû Hâşim'e geçtiğini ve onun Hicâz'a giderken yolda zehirlendiğini anlaması üzerine Humeyme'de bulunan

³⁶ *Ahbârü 'd-Devleti 'l-Abbâsiyye*, 139; İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-a'yân*, 3/276.

³⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 43-44, 64-65.

Muhammed b. Ali'nin yanına gidip ona vasiyette bulunduğunu ve bundan sonra imâmetin kendisi ve çocuklarında olacağını söylediğini aktarmıştır.³⁸ Başka bir anlatıma göre de Ebû Hâşim, Halife Süleyman b. Abdülmelik'i (96-99/715-717) ziyaret etmiş ve Halife tarafından iyi bir şekilde ağırlandığıdır. Saraydan ayrıldıktan sonra ise Halife tarafından yolda zehirlenilen Ebû Hâşim kendini kötü hissedince Humeyme'ye Muhammed b. Ali'nin yanına gitmiştir. Ona hilâfetin oğluna geçeceğini ve yapacaklarını anlatmış ve daha sonra yanında vefat etmiştir.³⁹ Araştırmacıların çoğunluğuna göre Abbâsî daveti, Ebû Hâşim'in Muhammed b. Ali'ye imâmet/hilâfet haklarını devretmesiyle birlikte başlarken Nahide Bozkurt, ihtilâl hareketinin bizzat Muhammed b. Ali'nin kendi düşüncesine dayandığını ve onun tarafından planlandığını ifade etmiştir.⁴⁰ Muhammed b. Ali'nin şahsî vasıflarının Abbâsî propaganda sürecindeki etkin rolü bilinen bir vakıadır. Nitekim davetin işleyiş sürecinde Muhammed b. Ali'nin dâilere verdiği talimatları ve sürecin işleyişine dair öngörülerini dikkate alındığında, onun Emevîler'e karşı o güne kadar gerçekleşen ayaklanmaları tahlil edip eksik kalan ya da zafere ulaşılmasına engel olacak hususları doğru tespit ettiği ve yaşadığı dönemin toplumsal yapısı ve sorunlarını iyi bir şekilde gözlemlediğini söylemek mümkündür.

Abbâsîler'i hilâfete taşıyan bu hareket, 32 yıllık bir süreçte ve iki aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşama, uzun süren ve ihtilâlin başarıya ulaşması için gerekli zemini hazırlayan gizli davet sürecidir. İkinci dönem ise aleni davet dönemi olup 130/747 yılında başlayarak silahlı mücadelelerle Abbâsîler'i hilâfete taşımıştır. Davet planlanırken sosyo-kültürel dokunun dikkate alındığını gösteren en bariz husus, davetin “er-rızâ min âl-i Muhammed” yani “Muhammed ailesinden razı olunacak kişi”⁴¹ adına yapılması emridir. Kabile ve nesep vurgusunun hala çok canlı olduğu bir

³⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 4/108; *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*’de ise Ebû Hâşim’in imametini Muhammed b. Ali’ye vasiyet ettiği ve onun bundan sonra imam sıfatını aldığı, yine Ebû Hâşim kendisine babasından intikal edip Hz. Ali’ye kadar dayandığı iddia edilen, davet hakkında bilgileri muhteva eden ve vefat ederken de yanında olan “sarı sayfa”yı ona verdiği şeklindeki bilgiler aktarılmıştır. Bk. *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 167, 184-185.

³⁹ Ya’kûbî, *Târîh*, 2/296-298; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/316.

⁴⁰ Vasiyet rivayetinin farklı anlatım ve değerlendirmeleri için bk. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 23-24, 30-33; Nahide Bozkurt, “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler I*, ed. Nahide Bozkurt vd. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5/18-26.

⁴¹ Belâzürî, *Ensâb*, 4/158; *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 200.

toplumda Hz. Peygamber'in ailesi olması sebebiyle Hâşimoğulları'nın itibarını göz önünde bulunduran böyle bir çağrı, elbette ki insanların Peygamber'e olan muhabbeti nedeniyle karşılıksız kalmayacaktı. Araştırmacıların da hem fikir oldukları kanaate göre hem Alioğulları hem de Abbâsoğulları'nı içine alan bu söylem, daha geniş bir kesimin -özellikle maruz kaldıkları zulüm ve mağduriyetlerin de tesiriyle Alioğulları'nın azımsanmayacak sayıdaki taraftarı ve onlara muhabbet besleyenlerin desteğini sağlama çabasını da göstermektedir. Fakat tabi ki gizli tutulan asıl gaye Abbâsoğulları'nın yönetimi ele geçirmesidir.⁴²

Abbâsoğulları'nın bu çağrısına rağmen Alioğulları'nın bizzat ya da taraftarlarının hepsinin bu davete destek verdiğini söylemek mümkün değildir. Ebû Hâşim taraftarı bazı isimlerin, Muhammed b. Ali'den aldığı talimatlarla propaganda sürecinde faaliyet gösterdiği bilinmekle birlikte⁴³ Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'ın soyundan gelen Alioğulları'nın davet sürecinde herhangi bir desteğine işaret eden açık bir bilgiye rastlanmamıştır. Nitekim Abbâsî hareketi devam ederken Zeyd b. Ali'nin ve ardından da oğlu Yahyâ'nın bağımsız bir şekilde isyana kalkışması, Abbâsoğulları'nın Alioğulları'yla aralarındaki tavır ve amaç farklılığını göstermesi yönüyle önemlidir. Ayrıca kendileri adına hilâfet talebiyle sergiledikleri bu tutum Abbâsoğulları hilafete geçtikten sonra da devam etmiştir.⁴⁴ Emevîler'e karşı askerî üstünlük sağlandığında propagandanın Kûfe ayağını yürüten Ebû Seleme el-Hallâl'in (v.132/750) hilâfet çağrısında bulunmak için mektup gönderdiği Ca'fer es-Sâdık'ın "*Ben sizin dostunuz değilim, çünkü sizin dostunuz Şerât topraklarıdır.*" cevabı, sürecin Alioğulları nezdindeki yansımaları göstermesi yönüyle önemlidir.⁴⁵ Başka bir rivayette de aynı şekilde mektup gönderilen Abdullah b. Hasan'ın, Horasanlı taraftarları tarafından hilâfete davet edildiğini Ca'fer es-Sâdık'a bildirdiği ve O'nun ise "*Horasan halkı ne zaman senin taraftarın oldu? Yoksa Ebû Müslim'i onlara sen mi gönderdin? Onlardan birinin adını ya da kendisini tanır mısın? Öyleyse sen onları,*

⁴² Reynold Alleyne Nicholson, *A Literary History of Arabs* (New York: Charles Scribner's Sons, 1907), 250-251; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit vd. (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987), 2/295; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, 135-137; Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, 38-39, 45.

⁴³ *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 198-202.

⁴⁴ Varol, *Siyasallaşma Sürecinde Ehli Beyt*, 178.

⁴⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/349-350.

*onlar da seni tanımazken nasıl olurda senin taraftarın olurlar?*⁴⁶ şeklindeki ikazı Alioğulları'nın ihtilal sürecindeki yeri hakkında fikir vermektedir. Muhammed b. Ali'nin stratejik diğer bir talimatı ise Alioğulları'na karşı hoşgörölü bir tavır takınılmasıydı. Taraftarlarına, onların amca oğulları olduğunu, çok fazla zulüm gördüklerini ve hilâfet işinin onların nasibi olmadığını söylemiştir. Bu nedenle Alioğulları'nı tahrik etmemeleri ve onlara zarar vermemeleri hususunda ikaz etmiştir.⁴⁷ Alioğulları'nın hepsinin desteğı sağlanamasa bile davet boyunca Emevîler'in Ali evladına karşı yaptığı zulümler topluma karşı bir tahrik aracı olarak kullanılmıştır.

Abbâsoğulları'na kadar Emevîler'e karşı farklı sebeplerle birçok isyan gerçekleşmesine rağmen hareketin liderinin öldürölmesinin ardından hepsi mağlubiyetle sonuçlanmışır. Bu konuda ihtiyatlı davranan Muhammed b. Ali, davet belirli bir düzeye ulaşır güçlenene kadar hareketin liderinin isminin gizli tutulmasını⁴⁸ ve imamın adı sorulduğunda da “Biz takıyye içindeyiz ve bize imamımızın ismini gizlememiz emredildi.” şeklinde yanıt verilmesini taraftarlarına söylemiştir.⁴⁹ Böylece hareket bir kişiyeye bağılı kılınmamış ve lider ölür ya da öldürölürse davetin kesintiye uğraması ya da sona ermesi ihtimaline karşı bir tedbir alınmıştır. Nitekim Muhammed b. Ali'nin vefatı üzerine hareketin başına oğlu İbrahim geçmiş ve böylece davet aksamadan devam etmiştir. İbrahim de ismini gizlemeyi tercih etmiştir.⁵⁰ Hareket liderinin isminin gizli tutulması, davette sürekliliğın sağlanması kadar Emevîler'den gelebilecek olası saldırıların önüne geçmek ve davetin “er-rızâ min âl-i Muhammed” sloganına bağılı kalarak Alioğulları taraftarlarının desteğini kaybetmemek ve erken herhangi bir bölünmenin önüne geçmek⁵¹ yönündeki çaba adına da önemli bir karar olmuştur. Seçilen bölgelerde gizliliğeye ayrı bir önem verilerek yürütölün davet faaliyetlerinin uzun yıllara yayılarak insanların gönölülerine yerleşmesine imkân

⁴⁶ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultaniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 154-155.

⁴⁷ *Ahbârü 'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 200.

⁴⁸ Taberî, *Târîh*, 7/421; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/63.

⁴⁹ *Ahbârü 'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 204.

⁵⁰ *Ahbârü 'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 391.

⁵¹ Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, 148-149.

tanınması ve insanları bir araya getirebilecek ortak sebeplerin doğru tespiti de desteğin sağlanmasında etkili olmuştur.

Abbâsî ihtilâl sürecinde, Humeyme, Kûfe ve Horasan sosyo-kültürel ve iktisadî özellikleriyle bilhassa seçilen merkezlerdir. Emevîler'in denetiminden uzak olup dikkat çekmeyen ve hac yolu üzerinde yer alan Humeyme, Muhammed b. Ali tarafından ihtilâl düşüncesinin detaylı bir şekilde planlanıp yürütüldüğü bir merkez olurken, farklı etnik unsurları barındıran Horasan ise merkezi otoriteden uzakta olması, askerî bir potansiyel barındırması, bölgedeki mevâlînin maruz kaldıkları muamele nedeniyle yönetime karşı öfkeli olması ve bölge halkının Peygamber ailesine duyduğu muhabbet gibi faktörler nedeniyle propaganda merkezi olarak belirlenmiştir. Emevîler'e karşı muhalif özelliğiyle öne çıkan Kûfe ise idarî merkez Humeyme ile propaganda sahası Horasan arasındaki bağlantıyı sağlayan bir rol üstlenmiştir.⁵² Geçmiş tecrübelerin rehberliğinde yapıldığı görülen bu seçimin gerekçesi ise Muhammed b. Ali tarafından şöyle ifade edilmiştir: *“Kûfe ve çevresi, Ali taraftarıdır. Basra, Osman ahlakındadır. Onlar olanlara engel olmama eğilimindedir. Allah'ın maktul kulu ol, katil kulu olma derler. Cezîre Hâricî'dir. Onlar ahlaki yönden Hıristiyan Müslümanlardır. Suriyeliler ise Emevîler'e itaatten başka bir şey bilmez. Mekke ve Medine'ye Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hâkim olmuştur. Fakat siz Horasan'a bir bakın. Orada kalabalık bir toplum ve sağlam bir kuvvet vardır. Orada sağlam göğüsler, basit arzuların parçalayamadığı, atıyyelerin bölemediği boş kalpler vardır. Onlar güçlü vücutlara, omuzlara ve pazulara sahip gür sesli bir ordudur. Ben doğuyu, dünyanın ve halkın ışığının doğduğu yeri uğurlu sayıyorum.”*⁵³

Muhammed b. Ali, yapılması gerekenleri ve kuralları dâîlere açıkladıktan sonra 100/718-19 yılında Meysere ve Muhammed b. Huneys'i Irak'a, Ebû İkrime ve Hayyân el-Attâr'ı Horasan'a görevlendirmiş ve onlar da dikkat çekmemek için kendilerini tüccar olarak tanıtarak faaliyetlerine başlamıştır. Bir süre sonra dâîlerin sayısı 70'e ulaşmış ve aralarından 12 kişi nakip olarak görevlendirilmiştir. Dâîler en küçük yerleşim yerlerine bile uğrayarak gizli bir şekilde propagandalarını yürütmüştür.

⁵² Bozkurt, “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli”, 26-27.

⁵³ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 1/204; *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye* s. 206; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 144.

Söylemleri, Emevîler'in zulmünü öne çıkaran ve Peygamber ailesinin hilâfet için daha layık olduğu düşüncesi üzerine gelişmiştir. Dâîler, Horasanlılar tarafından himaye edilmelerine rağmen haklarında valiye bilgi verilmesi nedeniyle sorgulanma ve hatta sonu ölümle biten cezalarla karşı karşıya kalmıştır. Nitekim İkrime ve arkadaşlarının başına gelen bu hadiseden sonra Muhammed b. Ali yaklaşık bir yıl Horasan'a dâî göndermemiştir. Bir yıl sonra önce Kesîr b. Sa'd'ı ardından da Hıdâş lakaplı Ammar b. Yezîd'i⁵⁴ görevlendirmiştir.⁵⁵

Muhammed b. Ali'nin 125/743'teki vefatının ardından hareketin başına oğlu İbrahim geçmiştir. Abbâsî hareketinin başına geçen İbrahim'in 128/745-46 yılında Ebû Müslim'i "Muhammed ailesinin vekili" sıfatı ile Horasan'a göndermesiyle propaganda faaliyetleri hız kazanmış ve Ebû Müslim sahip olduğu yeteneğiyle kısa sürede etrafına kalabalık bir taraftar güruhu toplamayı başarmıştır. İbrahim, Horasan'daki sosyal yapı hakkında Ebû Müslim'i "*Ey Ebû Abdurrahman! Sen bizden, Ehl-i Beyt'tensin. Tavsiyemi hatırla. Şu Yemenlilere ikramda bulun. Çünkü Allah bu işi bu insanlarla tamamlayacaktır. Şu Rebîa kabilesine de iyi bak, onlar da bunlarla beraberdir. Mudarlılar'a dikkat et. Bunlar evi yakın düşmandır. Halinden şüphelendiğin ve suçlu olduğunu düşündüğün düşmanı öldür...*" sözleriyle ikaz ederken aynı zamanda kabileler arasındaki mücadeleye dikkat çekmiş ve onu yönlendirmiştir.⁵⁶ Emevîler'in Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın Mudârlılar'ın yanında yer alması, Rebîa kabilesini Yemenîler'in liderliğini üstlenen Cüdey' b. Ali el-Kirmânî'yle ittifaka yöneltmiş ve böylece kabileler arası muhalif yapı tekrar şekillenmiştir. Arap kabileleri, aralarındaki asabiyet kavgasının kendilerine zarar verdiğini fark edip sulh kararı almalarına rağmen Nasr'ın sözünde durmayıp Kirmânî'yi öldürmesi, Yemenîler'in Ebû Müslim'in yanında yer almasıyla sonuçlanmıştır.⁵⁷ Böylece bu süreçte gönderdiği mektuplarla kabileler arasındaki

⁵⁴ Belâzürî ismi, Hıdâş b. Yezîd olarak isimlendirilen Ammâr b. Yezdâd şeklinde vermiştir. Bkz. Belâzürî, *Ensâb*, 4/159. Etrafına kalabalık bir grup toplamayı başaran Hıdâş bir süre faaliyetlere devam etmiş fakat daha sonra aşırı bazı düşünceleri Muhammed b. Ali adına yaymaya başlamıştır. Durumu öğrenen Muhammed onu reddetmiş ve Hıdâş'ı takip edenleri kınamıştır. Belâzürî, *Ensâb*, 4/160; Taberî, *Târîh*, 7/141-142.

⁵⁵ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 332-334; Belâzürî, *Ensâb*, 4/158-159; Taberî, *Târîh*, 6/562-563, 616-617, 7/49-51; Bozkurt, "Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli", 31-32.

⁵⁶ *el-İmâme ve's-siyâse*, 288-289; Belâzürî, *Ensâb*, 4/162-164; Taberî, *Târîh*, 7/344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/21.

⁵⁷ Taberî, *Târîh*, 7/285-293, 363-371; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/494-497; 5/32-34.

ihtilafları ustaca kullanan Ebû Müslim mevâlîyle birlikte Arapların da desteğini almayı başarmıştır.

129/747 yılında davetin açıktan yapılması emrinin gelmesiyle harekete geçen Ebû Müslim, çevresinde giderek artan taraftarlarının gözündeki mistik bir özellik kazanan karizmatik bir lider konumuna gelmiştir.⁵⁸ Ebû Müslim siyah bayrakları açarak Emevîler'e karşı silahlı mücadeleyi başlatmış ve taraftarlarını “*Allâh'ın Kitabı'na ve Rasûlü'nün Sünneti'ne uymak, Rasûlullah'ın Ehl-i Beyti'ne razı olmak*” ilkesi üzerine biata çağırmıştır.⁵⁹ Ebû Müslim, Kahtâbe b. Şebîb ve Hasan b. Kahtâbe'nin ordu komutanı olarak yürüttükleri silahlı mücadele neticesinde Emevî orduları mağlup edilmiştir.⁶⁰ Bu süreçte İbrahim b. Muhammed, Halife Mervân b. Muhammed tarafından tutuklanmış ve ardından da öldürülmüştür.⁶¹ Olacakları tahmin eden İbrahim, yerine imam olarak kardeşi Ebu'l-Abbâs'ın geçmesini ve Abbâsoğulları'nın Kûfe'ye gitmesini vasiyet etmiştir.⁶² Hasan b. Kahtâbe'nin Kûfe'ye girmesiyle birlikte hizmetleri sebebiyle Vezir-i Âl-i Muhammed unvanı verilen Ebû Seleme el-Hallâl idareyi ele almıştır.⁶³ Ebû Seleme, Abbâsoğulları Kûfe'ye geldiğinde halifelik ilanı için erken gerekçesini öne sürerek bir süre onları saklamıştır.⁶⁴ İhtilâlin zaferle sonuçlanmasında önemli bir yere sahip olan ve hilâfetin ilanı için imamı bekleyen Horasanlılar Ebu'l-Abbâs es-Seffâh ve ailesinin saklandığı yeri öğrenmiş ve yanına giderek kendisine biat etmiştir. Ebû Seleme de Seffâh'tan af dileyerek biat etmiştir. Nitekim Kûfe'de 14 Rebiülevvel 132/31 Ekim 749 tarihinde camide halktan alınan biat ile Seffâh halife ilan edilmiş ve böylece Abbâsîler'in yönetim süreci başlamıştır.⁶⁵

Abbâsîler'in Emevîler'e karşı başlattığı hareket, daha önceki birçok teşebbüsün aksine başarıyla sonuçlanmış ve yaklaşık bir asra yakın hüküm süren Emevî

⁵⁸ *el-İmâme ve's-siyâse*, 288-289; Taberî, *Târîh*, 7/353-360;

⁵⁹ Taberî, *Târîh*, 7/380; Bozkurt, “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli”, 34.

⁶⁰ *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 310-367, 371-373; Taberî, *Târîh*, 7/388-390, 403-416; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/54-58, 60-62.

⁶¹ *el-İmâme ve's-siyâse*, 290.

⁶² Belâzürî, *Ensâb*, 4/168.

⁶³ *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 374-379; Taberî, *Târîh*, 7/449-450; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/81.

⁶⁴ Nitekim Ebû Seleme'nin bu tavrı, daha sonra kendisinin iktidar için tehdit olarak görülmesi ve öldürülmesine neden olmuştur.

⁶⁵ Taberî, *Târîh*, 7/425-426, 428; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/63, 65-66.

hakimiyeti son bulmuştur. Bu başarının elde edilmesinde, sürecin planlanması, faaliyetlerin bir sistem dahilinde yürütülmesi, fikrî alandaki hareketlilik, sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarda yaşanan değişimler, Emevîler'in yönetim anlayışı ve izlediği siyasetin olumsuz etkileri gibi birçok faktörün etkisinden bahsetmek mümkündür. Bu kapsamda hareketin kesintiye uğramaması ve taraftarlar arasında bölünmelere sebebiyet vermemek için liderin isminin son ana kadar gizli tutulması, propaganda merkez ve söylemi belirlenirken bölge ve halkın hassasiyetlerine özen gösterilmesi, davet faaliyetlerini zamana yaymak suretiyle toplumun hazır olmasının ve elverişli şartların oluşmasının beklenmesi ve hem davet hem de fiilî mücadele sürecinin bir plan dahilinde sistematik bir şekilde yürütülmesi, Abbâsîler'i başarıya götüren hususlar arasında öne çıkmaktadır. Dikkat edilen bu hususlar, Abbâsîler'in hareket planını hazırlarken daha önce Emevîler'e karşı yürütülen muhalif hareketleri iyi tahlil ettiğini ve onları başarısız kılan sebepleri doğru tespit ettiğini göstermektedir.

Abbâsîler'in yönetimi ele geçiriş süreci ve daha sonra da hakimiyetinin sürekliliği için önem taşıyan unsurların başında dayandığı sosyal yapı gelmektedir. Râşid Halifeler döneminde başlayıp zamanla geniş bir coğrafyaya yayılan fetih hareketlerinin İslâm toplumunun yapısında çeşitli değişiklikleri beraberinde getirdiği bir vakıadır. Fetihler, ekonomik alandaki sonuçları neticesinde Müslüman toplumun sosyal şartlarında ve yaşam düzeyinde bir gelişim ve değişim gerçekleştirirken diğer taraftan Müslümanların çeşitli etnik, kültürel ve dinî unsurlarla da karşılaşmasını sağlamıştır. Bu karşılaşmayla birlikte fethedilen coğrafyadaki Fars ve Türk gibi farklı etnik kökene sahip unsurlar İslâm ile tanışmış ve birlikte yaşama tecrübesi neticesinde de zamanla İslâm toplumunun bir parçası haline gelmiştir. Bu süreçte Emevîler'in izlediği siyaset, bu gelişen ve değişen toplumun siyasî, sosyal ve ekonomik beklentilerine gerekli ölçüde karşılık verememiştir. Üstelik onların toplumdaki bu değişimi göz ardı edip yönetimlerine kabile anlayışı ekseninde yön vermeleri ve asabiyet taassubunu yansıtan uygulamaları ısrarla sürdürmeleri, toplumun farklı kesimlerinin öfkelerini üzerlerine çekmelerine neden olmuştur. İşte bu noktada Abbâsîler Emevîler'den hoşnut olmayan mevcut bu sosyal yapıyı itici bir güç olarak kullanmış ve kendi hedeflerine hizmet eden Emevî hakimiyetine son verme amacı doğrultusunda onları bir araya getirip yönlendirmeyi başarmıştır. Bu nedenle Abbâsî

ihtilali Abbâsîler'in siyasî hedeflerinin bir göstergesi olduğu kadar aynı zamanda değişen ve gelişimini sürdüren bu sosyal yapının taleplerinin de bir ifadesidir. Bu kapsamda Abbâsîler, Ebû Müslim el-Horasanî liderliğinde ihtilalin en etkin unsurlarından olan mevâlî, başta Yemenîler olmak üzere bazı Arap kabileler, Alioğulları taraftarlarının bazıları ve yeni düzende kendisine yer bulabileceğini düşünen farklı dinî ve fikrî düşüncelere mensup gruplar olmak üzere içinde çeşitliliği barındıran bir sosyal yapının desteğini arkasına almıştır.

Emevîler'e karşı zaferin elde edilmesiyle birlikte Abbâsîler, yukarıda bahsedilen bu sosyal yapının farklı hedef ve talepleriyle karşı karşıya kalmıştır. Bunlar arasında daha ilk aşamada Alioğulları taraftarlarından Ebû Seleme'nin başarılı olamasa da Alioğulları'ndan birini hilâfete geçirmek için çaba sarfettiği görülmektedir. Alioğulları'nın Abbâsî davet ve ihtilal sürecinde herhangi bir rol üstlendikleri ya da herhangi bir destek ya da faaliyette bulundukları bilinmemektedir. Fakat zulüm gördükleri Emevî yönetiminin son bulmasıyla Alioğulları'nın bazılarında arkalarına aldıkları taraftar desteğiyle çeşitli beklentilerin ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim yönetimi ele geçiren Abbâsîler, güç ve istikrarını muhafaza edebilmek için hem potansiyel muhalif duruşlara karşı tedbir almak hem de ihtilal sürecinde destek gördüğü çeşitli grupların taleplerini de gözeten kuşatıcı bir siyaset izlemek zorunda kalmıştır.

2.2. Abbâsî Yönetiminin İzlediği Siyaset

Emevîler'e karşı genel hoşnutsuzluğun alevlendirdiği isyan ateşinin büyümesiyle kısa sürede stratejik merkezler ele geçirilmiş ve Emevîler'in direnci kırılmıştır. Emevî yönetimine son vermek paydasında birleşen ve çeşitli gruplardan oluşan bu topluluğun zafer sonrasında ise birbirinden farklı talepleri olmuştur. Bu ortak mücadele sonucunda yönetimi ele geçiren Abbâsîler, Emevî politikalarından duyulan rahatsızlıkları ortadan kaldırma talepleri ve mücadeleye destek olan ve menfaatleri birbiriyle çelişen grupların beklentileriyle karşı karşıya kalmıştır. Birbiriyle örtüşmeyen bu beklenti çeşitliliğinin doğal bir sonucu olarak da Abbâsîler, ihtilâl sürecinde aynı hedefte sağladığı uzlaşî başarısını kendi yönetiminde gerçekleştirememiş ve nasıl bir siyaset izlerse izlesin bazı grupların ötekileşmesinin ya da yönetime karşı bir oluşum içine girmesinin önüne geçememiştir.

Abbâsîler'in ihtilal sürecinde kullandığı propaganda söylemlerinin iktidara geldikten sonraki yönetim anlayışları üzerinde çeşitli tezahürlerini görmek mümkün olduğu gibi söylemlerde bazı değişiklik ve dönüşümler de gerçekleşmiştir. Fakat bununla birlikte açıkça altı çizilmesi gereken husus ise Abbâsîler'in yönetim anlayışının ve izlediği siyasetin şekillenmesinde, muhalif unsurların söylem ve faaliyetlerinin belirleyici bir rol oynadığıdır. Yani Abbâsî halifeleri yönetimleri esnasında kendilerine muhalefet eden kesimlerin iddiaları ve faaliyetlerine göre kendi hedeflerini belirlemiş ve söylemlerine onların iddialarına yanıt verecek şekilde yön vermiştir. Bu çerçevede, genel olarak tespit edilen Abbâsîler'in siyasî faaliyet ve yaklaşımları aşağıdaki başlıklar altında örneklerle izah edilerek halifelerin toplum ve ulemâya çeşitli yansımaları olan siyasî kararları değerlendirilmiştir.

2.2.1.Meşruiyet Söylemi ve Çabası

Siyasî hâkimiyeti eline geçiren her güç ya da her yeni oluşum, devamlılıklarını sağlayabilmek adına yönetime gelişlerinin ve yönetim anlayışlarının meşruiyetini temellendirmek mecburiyetindedir. Meşruiyet aslında siyasî gücü ele geçirenin varlık sebebinin halk için anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir izahının yapılması ve bu konuda onların rızasının sağlanması amacına matuf bir zorunluluktur. Çünkü halkın rıza ve onayı, aynı zamanda yönetimin faaliyet ve kararlarına itaat yükümlülüğü getiren bağlayıcı bir sonucu doğurur. Bu nedenle toplum nazarında kazanılan meşruiyet, yönetimin istikrar ve devamlılığının önemli dayanaklarından biri olmuştur.

Bir devlet ya da siyasî güç, meşrû olduğunu söylerken aslında mevcut durumun bir rastlantı eseri değil, “bir hakka dayanarak elde edildiği” iddiasında bulunmuş olur. Tarihi kaynaklarda emretme ve yönetme gücünden ziyade emretme ve yönetme hakkına sahip olunduğuna inandırmaya çalışan⁶⁶ birçok hitap ve uygulama görmek mümkündür. Yönetimi elinde bulunduranlar, daima haklılıklarını sağlam gerekçelere dayandırmak için çaba sarf ederek kararlarının ve faaliyetlerinin halk nazarında kabul görmesini istemiştir. Bir yönetim, halk tarafından haklılığı kabul gördüğü ölçüde meşrû kabul edilip kendisine itaat edilirken aksi durumlarda ise güç unsuruna dayalı

⁶⁶ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 77-78, 95-96.

bir hâkimiyet kurmak mecburiyetinde kalıp, kendisine karşı başlatılan isyanlarla karşı karşıya kalır.

Bir ihtilâl ile yönetimi ele geçiren Abbâsîler de her yeni kurulan devlet gibi halkın rızası ve itaatini sağlamak için haklılık gerekçelerini ispat edip meşruiyet dayanaklarını açıklamak için çaba sarf etmiştir. Abbâsîler'in meşruiyet adına bu çabası, gerçekleştirdikleri faaliyet ve geliştirdikleri söylemleriyle ihtilâl sürecinde başlamıştır. Çünkü meşrû bir taleple ortaya çıktıklarını anlatabilmek için tabîi olarak önce mevcut yönetimin meşrû olmadığını ya da meşruiyetini kaybettiğini ispatlamak ve halka bunu göstermeleri gerekmektedir. Abbâsîler de giriştikleri bu hareketin haklılığını göstermek için işe önce Emevî yönetiminin gayr-i meşrû olduğu tezi üzerine argümanlar ileri sürerek başlamıştır. Bu argümanların başında, Emevîler'in şiddet kullanarak zorla hilâfeti ele geçirmeleri ve saltanat sistemini uygulayarak hilâfeti mülke dönüştürmeleri yer almıştır. İslâmî prensiplere dayandırılmayan ve daha önce Müslümanların tecrübe etmediği bu usul, Emevî idaresinin meşruiyetini kazanamamasının en önemli gerekçesi olmuştur. Bu durumun yanı sıra halifelerin bir kısmının dinden uzak ve eğlence odaklı bir hayat sürmeleri, mevâlîye karşı izlenen haksız sosyal ve ekonomik açıdan ayrımcı politika ve yapılan itirazlara karşı güç kullanılması yönündeki icraatlar da eleştirilere hedef olmalarına neden olmuş ve Emevîler'in gayr-i meşrû bir yönetim sergilediği tezini destekleyen gerekçeler olarak görülmüştür.

Abbâsîler, söylemlerini mevcut yönetimin eksiklikleri üzerine inşa ederken, hedeflerini ise İslâm'ın siyasî ve sosyal açıdan idealini gerçekleştirecek bir tasavvur ekseninde belirlediklerini duyurmuştur. Bu hedefin bir göstergesi olsa gerek hem ihtilal sürecinde hem de hilâfete geçtikten sonra söylemlerde yoğun bir şekilde dinî motifler yer almıştır. “*Allâh'ın Kitâbı'na ve Rasûlü'nün Sünneti'ne uymak, Rasûlullah'ın Ehl-i Beyti'ne razı olmak*” şeklindeki biat çağrıları⁶⁷ bile muhalefetlerinin meşrû zeminini ispatlama gayretinin bir yansımasıdır. Çünkü İslâm'da muhalefet, meşruiyetini ancak şer'î delillere dayanarak kazanabilir.⁶⁸ Bu kapsamda onlar, davet faaliyetlerini yürütürken ihtilalin başarıya ulaşması halinde

⁶⁷ Taberî, *Târîh*, 7/380; Bozkurt, “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli”, 34.

⁶⁸ Nevin, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 56, 58-59.

halife olarak Hz. Peygamber'in ailesinden razı olunacak kişi adına biat almak suretiyle halkın Hz. Peygamber ve ailesine olan muhabbetinden istifade ederek bu akrabalık bağını kendi meşruiyetlerine dayanak kılmıştır. Hatta Ebû Müslim'in hareketin lideri olarak Horasan'a gönderilmesinin daha önce bölgede davet faaliyetlerini yürütenler arasında çeşitli sebeplerle tereddüt oluşturması üzerine onların yine bu bağa dayanarak kendilerini "*Rasûlullah'ın ilimdeki vârisleri*" olarak ifade edip bu nedenle bu kararın yanlış olamayacağı şeklinde bir algı oluşturmaya çalıştıkları bilinmektedir.⁶⁹ Fakat meşruiyet adına tüm bu çabalarla birlikte dikkat çeken önemli bir husus ise Abbâsîler'in daha önce "*Rasûlullah'ın Ehl-i Beyti'ne razı olmak*" çağrısında bulunmalarına rağmen Emevîler'in mağlubiyetinin ardından ihtilâlin yönetici rolünü üstlenmeleri vasfıyla herhangi bir şûrâ ya da seçime başvurmadan doğrudan Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'ı hilâfet makamına geçirmeleridir. Yönetimi ele geçiriş şekli nedeniyle meşruiyetini sorguladıkları Emevîler ile benzer bir konumda kalan Abbâsîler, halkın nazarında Alioğulları'nın konumunu da dikkate alarak bu durumu meşrû bir gerekçeyle açıklamak zorunda kalmıştır. Seffâh'ın hilâfete geçtiği gün Kûfe'de yaptığı konuşma bu çabayı yansıtan en açık örnektir.

Seffâh Kûfe halkına, "*İslâm'ı seçen, yücelten, şereflendiren, büyüten ve bizim için din olarak seçip onunla bizi destekleyen, bizi İslâm'ın ehli, sığınağı, kalesi, ayakta tutucusu, koruyucusu ve yardımcısı yapan Allah'a hamd olsun. Takva kelimesini bize yoldaş yaptı ve bizi takva ehli olmakla şereflendirdi. Bizi Rasûlullah'ın akrabası ve yakınları olarak korudu. Bizi babalarımızdan türetti ve Rasûlullah'ın soyundan getirdi, onun pınarından kaynattı. Onu aziz, bize düşkün, müminlere karşı yumuşak kalpli ve merhametli kıldı. Bizi İslâm içinde yüce bir mevkiye yerleştirdi. Müslümanlara okunan bir kitap indirdi. Kitabında şöyle buyuruyor: "Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden pisliği giderip sizi tertemiz yapmak istiyor.",⁷⁰ "Sizden yakınlarımı sevmenizden başka bir ücret istemiyorum de.",⁷¹ "Yakın akrabalarını uyar",⁷² "Allah'ın memleketlerin ahalisinden peygamberine verdiği ganimet Allah'ın, Rasûlü'nün ve onun akrabalarınındır.",⁷³ "Biliniz ki, ganimet olarak aldığınız şeyler Allah'ın, Rasûlü'nün,*

⁶⁹ Taberî, *Târîh*, 7/360-361; Nahide Bozkurt, "Abbasîlerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz", *Din ve Siyasal Söylem*, drl. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 13-14.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/33.

⁷¹ eş-Şûrâ 42/23.

⁷² eş-Şuarâ 26/214.

⁷³ Haşr, 59/7.

onun akrabalarının ve yetimlerininindir.”⁷⁴ Yüce Allah müminlere bizim üstünlüğümüzü bildirdi, onlara bizi sevmeyi ve hakkımızı vermeyi farz kıldı. Bize İkrâm ve lütufta bulunarak, ganimet ve vergilerden nasibimizi bol yaptı. Allah büyük lütuf sahibidir.

Dalâlete düşmüş olan Sebeiyye fırkası reisliğe, idarecilığe ve halifelığe bizim dışımızdakilerin daha lââyık olduğunu iddia etti. Yüzleri kara olasıcalar! Niçin böyle olsun ey insanlar? Allah insanları dalâletten hidayete bizimle çıkardı, cahil iken onlara hakikati gösterdi ve helak olmaktan kurtardı. Bizimle hakkı ortaya çıkardı, bâtılı mahvetti. Bizimle onların bozuk yönlerini düzeltti, alçak şeyleri yükseltti. Noksanlıkları tamamladı, ihtilâfları giderdi. İnsanlar birbirlerine düşmanken birbirini seven birbirine iyilik eden, dünyada yardımlaşan, ahirette koltuklar üzerinde karşılıklı oturan kişiler yaptı. Yüce Allah bütün bunları Hz. Muhammed’e lütuf ve ihsan olarak yaptı. O irtihal edince görevi ashâbı devraldı. İşlerini istişare ile yürüttüler. Ümmetin mirasını devralıp âdil bir şekilde, kullanılması gereken yerlerde kullandılar, lââyık olanlara verdiler. Daha sonra Harboğulları ve Mervânoğulları ortaya çıkıp bunu zorbalıkla ellerinden aldılar. Zulmettiler, adam kayırdılar, ehline haksızlık ettiler. Uzun süre bu böyle devam etti, sonunda Allah’ın gazabına uğradılar ve Allah bizim ellerimizle onlardan, intikam aldı. Hakkımızı geri verdi, ümmetimizi bize kavuşturdu. Bize yardım etti. Yer yüzündeki zayıflara bizimle lütuf ve ihsanda bulunmak için davamızı ayağa kaldırdı. Bizimle başladı, bizimle bitirdi. Size, hayır gelip şer gelmeyeceğini, salâh gelip fesat gelmeyeceğini umuyorum. Ehl-i Beyt olarak bizim güvenimiz sadece Allah’adır ve yardımcımız odur.”⁷⁵ şeklinde hitap etmiştir.

Seffâh, Rasûlullah ile akraba olduklarını ve Allah’ın kendilerini Ehl-i Beyt olarak şerefliendirmek suretiyle üstün kıldığını özellikle vurgulamıştır. Ayrıca kendi düşüncesini desteklemek için bağlamı dışında ve kendi menfaatleri ekseninde kullandığı yukarıdaki ayetlerle konuşmasının tesirini artırmak istemiştir.⁷⁶ Allah tarafından kendilerinin ayrıcalıklı kılındığını ve bu nedenle kendilerinin sevilip, haklarının teslim edilmesinin gerekliliğine dikkat çeken Seffâh, bir süredir gasp edilmiş olan hilâfet hakkının yine Allah tarafından kendilerine geri verildiğini ve sonsuza kadar da böyle kalacağını bilhassa vurgulamıştır. Yani meşruiyetlerini, Hz. Peygamber’in nesebinden olmaları münasebetiyle üstün kılınmaları ve bu nedenle hilâfete daha lââyık olmaları tezine dayandırmış, zikrettiği ayetlerle de delillendirmiştir.

⁷⁴ el-Enfâl, 8/41.

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, 7/425-426; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/65-66.

⁷⁶ Nahide Bozkurt, *Abbasîler*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 41-45.

Ayrıca Abbâsîler, Emevîler'i cebrî politikaları nedeniyle tenkit etmelerine rağmen Seffâh'ın söylemlerinde de benzer bir cebrî yaklaşım yer almıştır.

İhtilâl sürecinde hem Alioğulları hem de Abbâsoğulları'nı kapsayan “Âl-i Muhammed” söyleminin mahiyeti, zaferin ardından Seffâh'ın konuşmasında da görüldüğü üzere sadece Abbâsoğulları'nı ifade eden bir mefhuma dönüşmüştür. Abbâsoğulları, Alioğulları'nı göz ardı ederek, kendilerini Peygamber ailesinin temsilcisi ve vârisi olarak ilan etmiştir.⁷⁷ Böylece hilâfet görevi Hz. Peygamber'in nesline hasredilirken bu göreve hak sahibi olma gerekçesi olarak öne sürülen Ehl-i Beyt kavramı da sadece Abbâsoğulları'nı içine alan bir mahiyete dönüşmüştür.⁷⁸ Kuruluş süreci olarak değerlendirebileceğimiz Seffâh ve Mansûr'un hilâfet dönemlerinde Abbâsîler'in Ehl-i Beyt ifadesine dair bu tanımlamaları, potansiyel rakip ve muhalif konumunda olan Alioğulları ve Emevîler'i hedef alan ideolojik bir bakıştır.

Mansûr'un da hilâfeti esnasında yönetiminin meşruiyeti hususunda izlediği siyaset, potansiyel bir durumdan eylem konumuna geçecek olan muhalif Alioğulları ve Şiâ'nın argümanlarına göre şekil almıştır. Emevîler döneminden itibaren hilâfet talebi aşikâr olan Alioğulları'ndan Muhammed b. Abdullah (Nefsüzzekiyye),⁷⁹ Seffâh'a biat etmeyip gizlenerek taraftar toplamaya başlamış ve bu tavrını Mansûr döneminde de sürdürmüştür. Mansûr'un tüm çabalarına rağmen ele geçirilemeyen Muhammed, yakınlarına karşı yapılanlar ve izlenen takip siyaseti nedeniyle gerekli hazırlığı tamamlayamadan isyan etmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu durumu kendi lehine değerlendiren Mansûr, halk nazarında uzlaşarak sorunu çözmek istediği imajını oluşturmak ve bu hareketi haksız bir eylem olarak göstermek için Muhammed'e aşağıdaki mektubu kaleme almıştır:

“Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, Allah'ın kulu ve Mü'minlerin Emîri Abdullah'tan Muhammed b. Abdullah'a: 'Allah ve Rasûlü'ne karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapanların cezası, ancak öldürülmeleri, asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da yurtlarından sürgün edilmeleridir. Bu

⁷⁷ Kûfe'de, Seffâh'ın ardından minbere çıkan Davud b. Ali konuşmasına, “Düşmanımızı yok edip, Peygamberimiz Muhammed'den (sav) kalan mirasımızı bize ulaştıran Allah'a hamd olsun!” ifadeleriyle başlamıştır. Bk. Taberî, *Târîh*, 7/426; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/66.

⁷⁸ Bozkurt, “Abbasîlerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz”, 23-24.

⁷⁹ Taberî, *Târîh*, 7/517.

*onlar için dünyada uğrayacakları bir rezilliktir, ahirette ise onlara büyük bir azap vardır. Ancak onları yakalamanızdan önce tövbe edenler bunun dışındadır. Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı ve merhamet edicidir.*⁸⁰ *Eğer seni ele geçirmeden önce pişman olup vazgeçersen sana, çocuklarının hepsine, kardeşlerine, ailene ve sana tabi olanlara canlarınız ve mallarınız hususunda Allah'ın ahdi, mîsâkı, zimmeti ve Rasûlullah'ın güvencesi altında emân veriyorum. Ele geçirdiğin mallar ve döktüğün kanlar hakkında seni hesaba çekmeyeceğim ve sana bir milyon dirhem vereceğim. İstedğin tüm ihtiyaçlarını karşılayacağım ve seni istediğin yere yerleştireceğim. Ailenden hapiste olanları da serbest bırakacağım. Sana gelip biat eden herkesi, sana tabi olanları, herhangi bir konuda bir işe seninle girenlere de emân vereceğim. Onlardan birini asla sorumlu tutup cezalandırmayacağım. Eğer kendin için teminat istiyorsan, en çok sevdiğin kişileri bana gönder ki senin için güveneceğin bir emân ve ahit alsınlar ve anlaşma yapsınlar.*⁸¹

Mektuba başlarken kendisini “Mü'minlerin Emîri” olarak takdim eden Mansûr, başlangıçta yer verdiği ayetle Muhammed'in isyan hareketini, Allah ve Rasûlü'ne karşı bir savaş ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarma olarak tanımlamış ve böyle bir tutumun cezasının ne olduğu ve hangi koşulda affedilebileceğine dikkat çekmiştir. Bu yaklaşımıyla Mansûr kendi yönetimine karşı başlatılan bu isyan hareketinin gayr-i meşrû bir teşebbüs olduğunu vurgularken devletin halifesi olarak yaptığı ikaz ile yaşanabilecek olumsuzlukların sorumluluğunu da Muhammed'e yüklemiştir.

Bunun üzerine Muhammed Nefsüzzekiyye ise Mansûr'un hilâfetine meşruiyetini ve hilâfete hak sahibi olmak için gereken kıstasların neler olduğunu tartışmaya açtığı bir mektupla karşılık vermiştir. Muhammed, mektubunda yer verdiği “*Hak (halifelik), bizim hakkımızdır. Bu işi (halifeliği) siz bizimle birlikte iddia ettiniz, bizim taraftarlarımızın desteğiyle ortaya çıktınız ve bizim faziletimiz sayesinde onu*

⁸⁰ Mâide 5/33-34.

⁸¹ Taberî, *Târîh*, 7/566; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/151-152. Halife Mansur ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin birbirleri için kaleme aldıkları mektupların tam metni ve bu mektuplara dair değerlendirmeler için ayrıca bk. Cem Zorlu, “Abbâsî Devleti'nin Meşrûiyeti Problemi Çerçevesinde Mansûr İle Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi”, *Din ve Siyasal Söylem*, ed. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 119-145.

elde ettiniz. Şüphesiz babamız Ali, vasî ve imamdı. Öyleyse onun çocukları hayattayken onun velâyetine siz nasıl varis olabilirsiniz? ..." ifadeleriyle Abbâsoğulları'nın tutumunu sert bir şekilde eleştirip hilâfetin kendi hakları olduğunu söylemiştir. Hilâfet iddiasını ise vasî ve imam olarak nitelendirdiği Hz. Ali'nin çocukları olmaları ve yine mektubunda yer verdiği "...İslâm'da da Rasûlullah'ın kızı Fâtıma'nın çocukları siz değilsiniz! ..." söylemiyle Hz. Peygamber'in kızının nesebinden gelmelerine dayandırmıştır. İki yönden nesep irtibatının bulunduğunu ve hilâfetin veraset kanalıyla kendi hakkı olduğunu savunan Muhammed Nefsüzzekiyye ayrıca soy ve şeref yönüyle de Mansûr'dan daha üstün olduğunu ve bu vazifeye daha layık olduğu ileri sürmüştür. Ayrıca mektubun başında ismini, birçok insanın yeryüzünde adaleti hâkim kılmak için gelecek kurtarıcı olarak beklediği "el-Mehdî" unvanıyla yazarken Mansûr'a ise sadece ismiyle hitap ederek hilâfetini tanımadığını açıkça göstermiştir. Ardından da Firâvun-Mûsâ hadisesinin anlatıldığı Kasas suresinin ilk altı ayetini⁸² zikrederek Mansûr'un yönetimini Firâvun'un zalim idaresine benzetmiş ve böylelikle kendisine yönelik Allah ve Rasûlü'ne karşı savaşan ve bozguncu benzetmesine karşılık vermiştir. Aynı zamanda kendi hareketinin meşrû bir sebebe dayandığını da bu ayetlerle açıklamak istemiştir. Sonrasında ise kendi üstünlüğünü göstermek için Arap sosyo-kültürel yapısında önemli bir yere sahip olan asalet ve nesep hususunda yaptığı karşılaştırmalarla mektubunu devam ettirmiştir.⁸³

Mansûr, Muhammed Nefsüzzekiyye'nin hilâfetin kendi hakkı olduğuna dair iddialarını ve soy ile itibar hususundaki ağır ithamlarını ciddiye almış ve yöneltilen eleştirilere kendi perspektifiyle oluşturduğu mantıksal bir düzlemde tek tek yanıt vermiştir. İlk olarak Hz. Fâtıma ile nesep bağına dayanarak ileri sürülen veraset iddiasını hedef alarak başlayan Mansûr, kadınlara akrabalıkla övünmeyi yermiş ve Allah'ın kadınları, baba ve amcalar gibi değerlendirmedeğini ve hatta amcayı baba

⁸² "Tâ-sîn-mîm. Bunlar, apaçık kitabın ayetleridir. İman eden bir topluluk için Mûsâ ile Firavûn'un haberlerinden bir kısmını gerçek şekliyle sana anlatacağız. Kuşkusuz ülkesinde Firavun ululuk taslamış, (ayrımcılık yaparak) halkını da gruplara ayırmıştı. Gruplardan birini, erkek çocuklarını kıymdan geçirip kızlarını sağ bırakarak güçsüz düşürmek istiyordu. Hiç kuşkusuz o huzur ve güveni bozanlardandı. Oysa biz o ülkede güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak, onları (ülkelerinin) vârisleri kılmak istiyorduk. Onları belli bir yere yerleştirmek, Firavûn'a, Hâmân'a ve ordularına, sakındıkları şeyi onların eliyle başlarına getirip göstermek (istiyorduk)."

⁸³ Muhammed b. Abdullah'ın (Nefsüzzekiyye) Ebû Ca'fer'e yazdığı mektubun tam metni için bk. Taberî, Târih, 7/567-568; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, 5/152.

yerine koyduğunu söylemiştir. Ayrıca “...*Fakat siz, onun (Hz. Peygamber’in) kızının oğullarısınız. Bu da gerçekten yakın bir akrabalıktır; ancak o (Fâtıma), miras hakkına tümüyle sahip olamadığı gibi velâyet hakkına da vâris olamaz. Onun imâmeti de caiz değildir. Öyleyse bu durumdaki bir kadın vasıtasıyla nasıl vâris olunur?*” sözleriyle Muhammed tarafından iddia edilen verasetin mümkün olmadığını ve Hz. Peygamber’den sonra Abdülmuttaliboğulları’ndan sadece Abbâs’ın hayatta olması münasebetiyle ancak amcası olarak onun vâris olabildiğini ifade etmiştir. Böylece bu kanalla Hz. Peygamber’e onların değil kendilerinin vâris olduğunu vurgulayan Mansûr, hilâfet hakkını ve asaletini Hz. Abbâs’a dayandırarak meşruiyet kaynağını açıklamaya çalışmıştır. Mektubunun son kısmında ise bu dayanağı desteklemek için Hz. Abbâs’ın gerek cahiliye gerek Müslüman olduktan sonraki konumuna vurgu yapan vasıf ve vazifelerine özellikle değinmiştir. Rakibinden gelebilecek benzer bir hamleye karşı, Hz. Peygamber’in diğer amcası Ebû Tâlib’in daveti reddettiğini, Hz. Peygamber’den önce vefat ettiğini ve bir Müslüman’ın müşriğe vâris olamayacağını belirterek önlem almıştır.⁸⁴

Abbâsîler ele geçirdikleri hilâfet görevinde devamlılığı sağlayabilmek, Alioğulları ise hilâfet görevine dair hak iddialarını temellendirebilmek adına birbirine karşı çeşitli söylemler geliştirmiş ve deliller ileri sürmüştür. Bu mektuplarda geçen bu iddialar incelendiğinde, Muhammed Nefsüzzekkiye’nin mektubunda “hilâfet” görevini veraset ile ilişkilendirmesi ve Mansûr’un de aynı iddia üzerinden kendini temellendirerek yanıt vermesi, devlet başkanlığının bir miras konusu gibi değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu yaklaşım beraberinde, Rasûlullah’a kimin daha yakın akraba olduğunu ve dolayısıyla da görev için kimin daha hak sahibi olduğu tartışmasını doğurmuştur. Bu tartışmaya Arap sosyo-kültürel yapısında liderlik vasfı için aranan soy ve asalet açısından üstün olma ilkesinin de yansıtılmasıyla “Allah tarafından seçilmiş olma ve seçkinlik” iddiaları da karşılıklı söylemlerde yerini almıştır.

Meşruiyet kapsamında ele alabileceğimiz bir husus da bazı üslup ve farklılıklara rağmen kaynaklarda Ebû Hâşim’in Muhammed b. Ali’ye vasiyetini konu

⁸⁴ Halife Mansur’un Muhammed Nefsüzzekkiye’nin iddialarına yanıt verdiği mektup metninin tamamı için bk. Taberî, *Târîh*, 7/568-571; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/153-155.

alan rivayetler ve yine bununla ilişkili olarak zikredilen “sarı sahîfe” konusudur.⁸⁵ Vasiyetin gerçekliği araştırmacılar tarafından tartışılmış olmakla birlikte⁸⁶ Ebû Hâşim’in taraftarlarından bir kısmının onun vefatı üzerine Muhammed b. Ali’nin yanında yer aldığı ve Abbâsî daveti için faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Fakat rivayetlerde, vasiyet kapsamında hilâfet adına mücadelenin Muhammed b. Ali ve çocukları tarafından devam ettirilip hilâfeti onların elde edeceğine dair geleceğe yönelik kesin ifadelerin kullanılması ve özellikle de Ali b. Ebî Tâlib’e kadar dayandırılan ve miras olarak Muhammed b. el Hanefiyye vasıtasıyla oğlu Ebû Hâşim’e intikal ettiği ifade edilen sarı sahîfe hakkında oluşturulan gizemli anlatım ve sahîfenin mahiyetine dair mistik unsurlar dikkat çekmektedir. Ali b. Ebî Tâlib’e kadar götürülen ve Horasan’da açılacak siyah bayraklar, bu olayın ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği, yardımcı olacak kişilerin vasıfları gibi hareketin tüm sınırlarına dair detaylı ve kesin bilgileri içerdiği ifade edilen sarı sahîfenin Ebû Hâşim’in vasiyetiyle Muhammed b. Ali’ye intikal ettiği ve bu vasiyete dayanarak da hilâfet hakkının Alioğulları’ndan Abbâsoğulları’na geçtiği ileri sürülmüştür. Bu anlatımlar, Abbâsîler’in mücadeleleri ve hilâfeti elde etmelerinin meşruiyetine dair bir izah çabasını ifade etmiş olup⁸⁷ belli bir süre için de bu fonksiyonu yerine getirmiştir. Fakat Mansûr’un hilâfete geçişiyle birlikte Alioğulları’nın aktif muhalefetiyle karşı karşıya kalınması şartların değişimine dolayısıyla da meşruiyeti açıklayan bir zemin ve yeni bir söylem ihtiyacını doğurmuştur. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Halife Mansûr karşıdan gelen hamleler doğrultusunda hilâfet hakkını Hz. Abbâs’a dayandırarak meşruiyet kaynağını açıklamaya çalışmıştır.

Abbâsîler’in Hz. Abbâs kanalıyla oluşturdukları hak iddiaları, Halife Muhammed el-Mehdî’yle (158-169/775-785) yerleşmiş ve devletin resmî bir söylemi haline gelmiştir. Mehdî’nin “*İmâmet, Nebî’nin (sav) amcası Abbâs’ındır. Çünkü O, insanların en önde geleni ve O’na onların arasında en yakın kişiydi. Ondan sonra sırayla Abdullah b. Abbâs, Ali b. Abdullah, Muhammed b. Ali, İbrahim b. Muhammed,*

⁸⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 4/108; Ya’kûbî, *Tarih*, 2/296-298; Taberî, *Tarih*, 7/421; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/316; *Ahbârü’l-devleti’l-Abbâsiyye*, 167, 184-185, 186-191.

⁸⁶ Bu konudaki farklı görüş ve değerlendirmeleri için bk. Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, 23-24, 30-33; Fârûk Ömer, “Abbâsîlerin Siyasî Emellerinin Tarihî Kökleri”, *Din ve Siyasal Söylem*, ed. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 29-39.

⁸⁷ Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, 33.

Ebu'l-Abbâs, Ebû Ca'fer, Mehdî ve sonra ise Mehdî'nin çocukları gelir. Böylece imâmet kıyamete kadar onlarda (Abbâsoğulları'nda) kâimdir."⁸⁸ şeklindeki sözleri, bu hakkın temsilinin Abbâsî ailesi içerisinde devam edeceği yönündeki yönetim anlayışını net bir şekilde göstermektedir.

Abbâsîler'in sarıldıkları Hz. Peygamber'le nesep ilişkisi faktörünün, yönetimlerinin meşruiyetinin temel bir unsuru haline gelmesi ve halk tarafından da süreç içinde kabul görmesi, İslâm toplumunun yönetim tasavvurundaki değişimi göstermesi yönüyle önemlidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bilhassa Râşid Halifeler döneminde devlet başkanlığı hususunda sergilenen fiilî tecrübenin ardından, Abbâsî dönemine gelindiğinde yönetimin meşruiyeti adına ileri sürülen bu tezler, sosyo-kültürel ve siyasî alanda yaşanan değişimin en açık işaretidir. Aynı zamanda tüm eleştirilere rağmen Emevîler'in uyguladığı veliahtlık sisteminin yani yönetimin bir ailenin inhisarında olabileceği fikrinin, süreç içinde siyaset düşüncesi ve halk üzerinde etkili olup yerleştiğinin de bir göstergesidir.

2.2.2.Emevî Karşısı Söylem ve Faaliyetler

Abbâsîler, yönetimi ele geçirmek ve hâkimiyetlerini güçlendirmek için Emevîler'in aleyhindeki söylem ve icraatlarıyla kamuoyu oluşturma yönünde bir siyasî tavır içinde olmuştur. Söylemlerinde ise Emevîler'in yönetimlerinde dinî ilkeleri gözetmemeleri ve dini hafife almaları özellikle vurgulanan bir husus olarak öne çıkmıştır. Bu siyasî tutumun arka planında, Emevîler'e karşı girişilen harekete meşrû bir zemin kazandırmak ve hâkimiyet döneminde ise Emevî ve taraftarlarının gerçekleştirebileceği muhalif bir teşebbüse karşı önlem almak şeklinde iki ideolojik amaç yer almaktadır. Abbâsîler'in izlediği Emevî karşıtı söylem ve faaliyetler, davet süreci ve hâkimiyet dönemi olmak üzere iki aşamada da devam etmiştir.

Davet sürecinde özellikle propagandalarda işlenen bu tema, mevcut yönetime karşı ayaklanan her hareket için kaçınılmaz bir tavidir. Fakat Abbâsîler, Emevîler'in aleyhinde geliştirdikleri dinî prensiplerden uzak bir yaşantı ve yönetim sergilemeleri yönündeki söylemleriyle aynı zamanda kendi yönetim anlayışlarının da rotasını

⁸⁸ *Ahbârü 'd-devleti 'l-Abbâsiyye*, 165.

çizerek dinî vurgunun ön planda olduğu bir tutum takınmıştır. Bu durum yönetimi ele geçirdiklerinde de devam etmiştir.

İlk Halife Seffâh ve amcası Dâvûd b. Ali, Kûfe'deki konuşmalarında Emevîler'i yönetimi güç kullanarak ve haksız bir şekilde ele geçirmeleri sebebiyle zorba ve gâsıp; çeşitli uygulamaları nedeniyle de zâlim, günahkâr, dünyayı ahirete tercih eden ve sapkın olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle de Allah'ın hükümlerinin ve Rasûlullah'ın sünnetinin hâkim olacağı âdil bir yönetim adına Emevîler ile mücadelenin kendileri için dinî bir yükümlülük olduğunu savunmuşlardır.⁸⁹ Böylece kendilerini, dinin aslına uygun yaşanması için bir çeşit hâmî olarak sunmuşlardır. Hatta onlar, birçok dinî esasa aykırı davrandıklarını söyledikleri Emevîler'in bizzat mağlubiyetini, Allah tarafından alınan bir intikam olarak ifade etmiş ve Abbâsîler'in meşruiyetini ispat eden bir unsur olarak göstermiştir.

Hâkimiyeti ele geçiren Abbâsîler, Alioğulları ile müspet bir ilişki kurma ve kendilerini onlar karşısında haklı bir konuma oturtmak amacıyla da Emevîler'e karşı yürüttükleri faaliyetleri kullanmıştır. Alioğulları'na yakınlığıyla bilinen Kûfe'de Seffâh'a yapılan biatın ardından konuşan Dâvûd b. Ali, bu işe kalkışmalarının gerekçesi olarak Emevîler'in haklarını zorla ellerinden alması ve amcaoğulları olan Alioğulları'na karşı Emevîler'in kindar yaklaşımı, kötü muameleleri, aşağılamaları ve feylerini vermemesi gibi hususları sıralamıştır. Ardından da hilâfete geçişlerinin, onlar için Allah'ın bir nimeti olduğunu söylemiş ve itaatlerinin gerekliliğine dikkat çekmiştir.⁹⁰ Aynı vurguyu Halife Mansûr'un kendisine karşı isyan eden Alioğulları'ndan Muhammed Nefsüzzekiyye'ye yazdığı mektupta da görmek mümkündür. Halife mektupta ona Emevîler tarafından öldürüldüklerini, yakıldıklarını, topraklarından sürgün edildiklerini, kadın ve çocuklarına esir muamelesi yapıldığını, kendilerinin ise onların intikamını aldığını ve şereflerini yükselttiğini yazarak sitemde bulunmuştur.⁹¹ Bu ve benzeri ifadelerden yola çıkarak Abbâsîler'in, hem hareketlerinin meşruiyeti için hem de Emevîler'e karşı sergilediği şiddetin üstünü örtmek ve halkın vicdanında haklılık gerekçesi oluşturmak adına Alioğulları'nın

⁸⁹ Taberî, *Târîh*, 7/425-426; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/65-66.

⁹⁰ Taberî, *Târîh*, 7/426-428; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/66-68.

⁹¹ Taberî, *Târîh*, 7/570-571; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/154.

maruz kaldığı zulmü kullandığını söylemek mümkündür. Çünkü bu söylemlerinde samimi olsalar Alioğulları'nı da yönetime dahil eder ya da çeşitli idarî makamlarda görevlendirebilirlerdi.

Halife Mansûr'un mektubundaki Emevîler'e karşı intikam hissiyle hareket ettikleri ifadesini doğrulayan birçok rivayet kaynaklarda yer almaktadır. Halife Seffâh'a son Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed'in (v.132/750) başı getirildiğinde, şükür için secdeye kapanmış ve ardından söylediği “*Şayet kanımı içseler onların susuzluğu kanmazdı, onların kanları da benim öfkemi dindirmedir.*” sözleri,⁹² Emevîler'e karşı izleyeceği şiddet politikasının habercisi olmuştur. Abbâsoğulları'nın öfkelerini çok açık bir şekilde gösteren başka bir rivayete göre ele geçirilen Emevî Halifesi Mervân'ın kızı, komutan Salih b. Ali'ye kendisinin ve kardeşinin, onların amcaoğullarının kızları olduğunu söyleyerek aralarındaki bu akrabalık bağının hatırına bağışlanmalarını talep etmiştir. Halife'nin amcasının ise, “*Vallahi hayır, sizin hiçbirinizi bırakmayacağım. Babanız, kardeşimin oğlu İmam İbrahim'i öldürmedi mi? Hişâm b. Abdülmelik, Zeyd b. Ali b. Hüseyin ve onun soyundakileri Kûfe'de öldürmedi mi? ...*” şeklinde Hz. Hüseyin'e kadar Emevîler'in öldürdüğü Hâşimoğulları'nı tek tek sayarak yanıt vermesi, intikam duygusunun ve faaliyetlerinin boyutlarını göstermesi yönüyle önemlidir.⁹³ Nitekim Abbâsî hanedanından vali olarak görevlendirilenlerden Hicaz'da Dâvud b. Ali (v.133/750),⁹⁴ Basra'da Süleyman b. Ali,⁹⁵ ve Şam'da Abdullah b. Ali (v.147/764), Hâşimoğulları adına Emevîler'e karşı şiddetli bir intikam siyaseti izlemiş ve onların birçoğu ya öldürülmüş ya da hapsedilmiştir. Hatta Ümeyyeoğulları'ndan ve taraftarlarından emân verilenler bile öldürülmüştür. Bunun en bariz örneği ise emâna rağmen öldürülen Emevîler'in Irak valisi İbn Hübeyre'dir (v.133/750).⁹⁶

Kaynaklarda bazı anlatım farklılıklarıyla birlikte Şam'da Abdullah b. Ali'nin Ümeyyeoğulları'ndan yaklaşık seksen ya da doksan kişiye verdiği bir yemek esnasında söylenen bir şiir üzerine onların hepsini öldürttüğü ve üzerine serdirdiği

⁹² Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/215; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/75.

⁹³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/206-207; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/76.

⁹⁴ *el-İmâme ve's-siyâse*, 306; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/351-352; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/89.

⁹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/78.

⁹⁶ Taberî, *Târîh*, 7/450-457; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/273; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/82-85.

deriden örtüler üzerinde iniltiler eşliğinde yemeğe devam ettiği şeklinde anlatımlar yer almaktadır.⁹⁷ Hatta bu süreçte bazı Emevî halifelerinin mezarlarının açılarak cesetlerinin kırbaçlatıldığı ve yakıldığı⁹⁸ şeklindeki bilgilere de rivayetlerde rastlamak mümkündür. Başka bir rivayette Halife Seffâh'ın Musul'a vali olarak gönderdiği kardeşi Yahyâ b. Muhammed'in, şehir halkından binlerce kişiyi Emevîler'e karşı muhabbet besleyip Abbâsîler'e karşı hoşnutsuz bir tavır takınmaları sebebiyle öldürttüğü de ifade edilmiştir.⁹⁹ Rivayetlerdeki mübalağalı anlatım ihtiyatlı bir yaklaşımı gerektirmekle birlikte Emevîler'e karşı izlenen şiddet politikası bir vakıadır. İzlenen bu siyasetin en bariz sonucu ise fırsat bulur bulmaz Emevîler tarafından gerçekleştirilen isyanlar olmuştur.

Abdullah b. Ali, Şam'da olduğu bir gün dönemin ulemasından Evzâî'yi (v.157/774) çağırılmış ve Emevîler'e karşı tutumlarını kastederek yaptıkları hakkındaki kanaatini sormuştur. Abdullah, muhtemelen bu sualiyle bölge halkı üzerindeki itibarı nedeniyle Evzâî'nin yönetimlerine karşı yaklaşımını öğrenmek istemiştir. Evzâî ise "Ameller niyetlere göredir" hadisini nakletmiş ve verdiği cevaplar sebebiyle öldürüleceği hissiyatına kapıldığını söylemiştir.¹⁰⁰ Bu rivayet, Emevîler'e karşı izlenen şiddet politikasının hem halk hem de ulemâ üzerinde oluşturduğu olumsuz intibai ve güvensizliği göstermektedir.

Abbâsîler'in Emevîler'e yönelik bu tavırları, Suriye ve Cezire bölgesi başta olmak üzere devletin çeşitli bölgelerinde ayaklanmaları beraberinde getirmiştir. Bu ayaklanmaların bir kısmı Ümeyyeoğulları ve taraftarları tarafından gerçekleştirilirken bazıları ise herhangi bir hilâfet talebi içermeyip yapılan zulme tepki olarak ortaya çıkmıştır. Mervân b. Muhammed'in komutanlarından Habîb b. Mürre'nin beyaz elbiseler giyerek başlattığı isyanını, Kınnesrîn'de harekete geçen komutan Ebu'l-Verd Mezce b. el-Kevser'in isyanı takip etmiştir. Ebu'l-Verd, Abbâsîler'e biat etmesine rağmen Ümeyyeoğulları'ndan bazı ailelere yapılanlar nedeniyle daha sonra isyan etmiştir. Tedmür ve Humus şehirlerinin de destek verdiği bu isyanda Muâviye b. Ebî Süfyân'ın soyundan Ebû Muhammed b. Abdullah b. Yezîd adına hilâfet çağrısında

⁹⁷ *el-İmâme ve's-siyâse*, 295-297; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/355-357; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/77-78.

⁹⁸ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/355-357; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/77-78.

⁹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/86-87.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/260.

bulunulmuştur. Aynı dönemde İshâk b. Müslim el-Ukaylî liderliğinde Cezîre halkı da Harran'ı kuşatmıştır.¹⁰¹ 133/751 yılında Abdullah b. Ali tarafından bastırılan bu hareketler, Emevîler'in mağlubiyetinden hoşnut olmayan ve Abbâsî yönetimini benimsemeyen kesimlerin olduğunu göstermesi yönüyle önemlidir. Ebû Müslim el-Horasanî'nin faaliyetlerinden rahatsız olan Şerîk b. Şeyh el-Mehrî de 133/751 yılında Buhârâ'da isyan etmiştir. Etrafında otuz binden fazla kişiyi toplamayı başaran Şerîk, “Biz kan dökülmesi ve haksızlık yapılması için Âl-i Muhammed’e tabi olmadık!” sözleriyle Abbâsîler'in izlediği siyasetten duyduğu rahatsızlığı ifade etmiştir. Şerîk de Ebû Müslim'in görevlendirdiği Ziyâd b. Sâlih el-Huzâî tarafından öldürülmüştür.¹⁰²

Halife Mansûr'un hilâfetinde Abbâsî devleti farklı gruplar tarafından gerçekleştirilen birçok isyanla karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan sadece Osman b. Süraka el-Ezdî'nin isyanı Emevî hanedanı adına ve Emevîler'e yapılan zulme karşı çıkmak için gerçekleşmiştir.¹⁰³ Şam bölgesinin ileri gelenlerinden olan Osman b. Süraka, Mansûr'a hilâfet hususunda muhalefet eden Abdullah b. Ali tarafından Şam'a vali olarak atanmıştır. Bölge halkının hoşnutluğunu kazanmak için yapılan bu hamle, Osman b. Süraka'nın harekete geçmesine zemin hazırlamıştır. Abbâsî hanedanı içindeki ihtilafı değerlendiren Osman, 137/754 yılında Muâviye'nin torunlarından Hişâm b. Yezîd'e biat edip halkı ona davet etmiştir. İsyân ancak Abdullah'ın mağlubiyetinin ardından Halife Mansûr'un Sâlih b. Ali'yi Şam'a göndermesiyle bastırılabilmiştir.¹⁰⁴

Halife Mehdî dönemine gelindiğinde, Mısır ve Şam'da olmak üzere Emevîler tarafından iki isyan teşebbüsü olmuştur. İsyânlardan ilki, 158/775 yılında Emevî hanedanından Dihye b. Mus'ab b. Esbağ b. Abdülazîz b. Mervân tarafından Mısır'da gerçekleştirilmiştir. Kısa sürede taraftar toplayan Dihye'nin isyanı uzun sürmüş ve bu süreçte üç vali değişikliği gerçekleşmiştir. İsyân ancak Halife'nin vefatından sonra

¹⁰¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/354-355; Taberî, *Târîh*, 7/443-447; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/79-81.

¹⁰² Ya'kûbî, *Târîh*, 2/354; Taberî, *Târîh*, 7/459; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/90.

¹⁰³ Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, 287. Osman b. Süraka, Seffâh'ın hilâfeti döneminde 132/750 yılında da Abbâsîler' karşı Şam bölgesinde çıkan isyanda yer almıştır. Bk. Taberî, *Târîh*, 7/444.

¹⁰⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 4/146; Taberî, *Târîh*, 7/475; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm (h.121-140)*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1988), 8/483-484; Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/206.

169/785 yılında bastırılabilmiştir.¹⁰⁵ İkinci isyan ise son Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed'in oğlu Abdullah tarafından 161/778 yılında Şam bölgesinde gerçekleştirilmiştir. Bu hadise de Nasr b. Muhammed komutasında gönderilen ordu ile bastırılmış ve Abdullah önce hapsedilmiş daha sonra ise Halife tarafından affedilerek kendisine maaş bağlanmıştır.¹⁰⁶

Merkezi otoritenin güçlenmesi sebebiyle olsa gerek Abdullah b. Mervân'ın isyanından sonra uzun yıllar Emevî tarafgirliğinden kaynaklanan bir isyan söz konusu olmamıştır. Fakat Halife Emîn ve kardeşi Me'mûn arasında başlayan mücadelelerin ülkede oluşturduğu atmosfer muhtemel isyanlara kapı aralamıştır. Hanedan içi bu mücadeleyi değerlendiren Süfyânîler'den Ali b. Abdullah b. Hâlid b. Yezîd b. Muâviye, 195/811 yılında Şam'da kendisini halife ilan etmiş ve valiyi şehirden kovarak isyan etmiştir. Anne tarafından Hâşimî baba tarafından da Emevî olan Ali b. Abdullah, nesebinin Sıffîn'in iki lideri Ali ve Muâviye'ye dayandığını söyleyerek soyuna özellikle vurgu yapmıştır.¹⁰⁷ Doksan yaşlarında olup âlim olarak tanınan ve Emevî ileri gelenlerinden olan Ali b. Abdullah, çevresine kendisini fiten ve melâhim haberlerinde Emevî idaresini tekrar geri getirecek kişi olarak anlatılan "Süfyânî" olarak takdim etmiştir. Böylece âhir zaman rivayetleriyle belirli kesimlerde oluşan beklentiye yanıt vererek taraftar toplamaya çalışmıştır. Ebû Müşir (218/833) gibi ulemâdan bazılarının desteğini de kazanacak kadar inandırıcı bir izlenim bırakan hareket, yaklaşık üç yıl devam etmiş ve 198/813 yılında Ali'nin kaçması ve sonrasında vefatıyla sona ermiştir.¹⁰⁸ Taberî, hâdise hakkında özet bir bilgi aktarırken İbnü'l-Esîr, isyanın gidişatını olumsuz etkileyen Kays-Kelb kabilelerinin çatışmasına değinmiş ve Ali b. Abdullah'ın isyan öncesinde güzel bir hayatı olup kendisinden ilim nakledildiğine fakat isyan edip zulme kalkışması nedeniyle insanların ondan aldıkları bilgileri aktarmayı bıraktıklarını söylemiştir.¹⁰⁹ Bu da ilmî çevrede onun isyanını haklı bulan bazıları olduğu gibi çoğunluğun bu hareketi tasvip etmediğini göstermektedir.

¹⁰⁵ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 124-130.

¹⁰⁶ Ahmet Güzel, *Abbâsî Halifesi Mehdi b. Mansûr* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 216-218.

¹⁰⁷ Taberî, *Târîh*, 8/415; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/377-378.

¹⁰⁸ Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 127-128.

¹⁰⁹ Taberî, *Târîh*, 8/415; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/377-378.

227/842 yılında ise Filistin bölgesinde evine giren bir askeri öldürmesi üzerine dağa çekilen, yanına gelenlere iyiliği emredip kötülükten menedici nasihatlerde bulunan ve yaptıkları nedeniyle Halife'yi kınayıcı konuşmalar yapan Ebû Harb el-Müberka' bir süre sonra çevresinde taraftarların toplanmasıyla isyan hareketine kalkışmıştır. Bu hadiseyi konumuz açısından önemli kılan ise Ümeyyeoğulları'ndan olduğunu iddia eden el-Müberka'nın, bir süre sonra "O tam bir Süfyânî" ifadesiyle taraftarları arasında anılmaya başlanması ve bu sıfatla birlikte kendisine katılanların sayısında ciddi bir artış olmasıdır. Halife Mu'tasım tarafından Recâ b. Eyyûb komutasında gönderilen bir ordu ile duruma müdahale edilmiş ve isyan bastırılmıştır.¹¹⁰ Kuruluşundan itibaren bir asra yakın zaman geçmiş olmasına rağmen hala Emevîler'den gelecek bir kurtarıcı beklentisinde bulunan bu grupların varlığı, konuyla ilgili oluşturulan söylemlerin halk üzerinde ne kadar etkili olduğunun açık bir göstergesidir. Nitekim bu durum, Abbâsî hâkimiyetinin muhafazası adına başka tedbirlerin alınmasını zorunlu kılmıştır.

Emevî yanlısı isyanlarla askerî sahada mücadele verilirken bu hususta alınan diğer bir tedbir ise bu isyanların çıkışında ve taraftar toplanmasında etkili olup Abbâsî yönetiminin sorun yaşadığı her dönemde Ümeyyeoğulları'ndan birilerini harekete geçiren, beklenen "Süfyânî" söylemi ekseninde oluşturulan haberlere müdahale edilmesi olmuştur. Hilâfetin, Ümeyyeoğulları'nın Mervânî koluna geçmesiyle ilk kez o dönemde oluşturulduğu ifade edilen¹¹¹ kurtarıcı bir "Süfyânî"nin geleceği ve idarenin tekrar Süfyânî koluna geçeceği yönündeki söylemin rotası Abbâsî hâkimiyetiyle değişmiştir. Düzenlenen haberlere göre artık beklenen Süfyânî, Mervânoğulları ile değil Abbâsî Halifesi ile mücadele edip yönetime tekrar Emevîler'i getirecektir.¹¹² Abbâsîler'e karşı gerçekleşen Ebu'l-Verd'in isyanında Süfyânî kolundan Ebû Muhammed b. Abdullah b. Yezîd adına yapılan hilâfet çağrısında, yine aynı aileden Ali b. Abdullah b. Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin 195/811 yılında

¹¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/69-70.

¹¹¹ Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar*, 127.

¹¹² Duncan Black Macdonald, "Mehdî", *İslâm Ansiklopedisi*, çev. A. Adıvar vd. (İstanbul: MEB Yayınları), 7/478; Doğan, *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsî Dönemi (750-833)*, 47.

Şam'daki isyanında ve 227/842'deki el-Müberka'nın isyanında, kurtarıcı bir Süfyânî propagandasını görmek mümkündür.¹¹³

Bu isyanların ortaya çıkışında ve taraftar bulabilmesinde artık Mervânoğulları'na karşı değil de Abbâsîler'e karşı mücadele etmek için gelecek olan Süfyânî haberlerinin¹¹⁴ etkili olduğu rivayetlerde ifade edilmiştir. Özellikle Şam ve Cezire bölgesinde adeta bir kurtarıcı vasfıyla tanımlanan Süfyânî karakteri, din âlimlerini öldüren, çocukları esir eden, kadınların karınlarını deşen, Müslümanları öldüren ve hatta adaleti getirecek olan Mehdî'ye karşı bile savaş açan bir Süfyânî kimliğine dönüştürülmüş ve bu haberler halk arasında yayılarak önlem alınmaya çalışılmıştır.¹¹⁵

Emevîler'e karşı hoşnutsuz bir bakış devam etmekle birlikte kuruluş sürecinde olduğu gibi Emevîler'in faaliyetleri hakkında halka yapılan aktif olumsuz bir propagandaya daha sonraki halifelerin yönetimlerinde pek rastlanmamıştır. Bu durum, otoritenin sağlanması ve artık böyle bir propagandaya ihtiyaç duyulmaması ve başka muhalif unsurlarla mücadelenin ön plana çıkmasıyla yakından ilişkilidir. Meselâ Hârûnürreşîd bir gün sohbet esnasında kıraat ilmindeki maharetiyle tanınan Ebû Bekir b. Ayyâş'a halifelerin hayırlısının kendilerinin mi yoksa Ümeyyeoğulları'nın mı olduğunu sormuştur. Ebû Bekir'in, "*Onlar insanlar için daha faydalıydılar. Siz ise namazı daha doğru ve düzgün kıldırıyorsunuz.*" şeklindeki cevabına Halife altı bin dirhem ihsanda bulunarak karşılık vermiştir.¹¹⁶

Emevîler'e yönelik bu husustaki ılımlı yaklaşımın Halife Me'mûn döneminde değiştiği görülmektedir. Me'mûn, 211/826 yılında Muâviye'yi hayırla yâd eden ya da onu Rasûlullah'ın ashâbından birine tafdil edenlerin üzerindeki emânın kalkacağını halka duyurulmasını emretmiştir.¹¹⁷ Hatta Me'mûn'un Muâviye'nin minberlerde lanetlenmesi kararı aldığı da rivayetlerde yer almıştır. Mes'ûdî, sohbet arkadaşları

¹¹³ Taberî, *Târîh*, 7/443-444, 8/415; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/79-80, 377-378; 6/69-70.

¹¹⁴ Nuaym b. Hammâd el-Mervezî, *Kitâbü'l-Fiten*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü'l-Tevhîd, 1991), 280, 282.

¹¹⁵ Mervezî, *Kitâbü'l-Fiten*, 282-283, 294-296, 304, 308. Hatta Hz. Peygamber'e isnad edilerek "*Ebû Süfyân'ın çocuklarından bir adam İslâm'da hiçbir şeyin kapatamayacağı bir delik açacak*" şeklinde haberler de oluşturulmuştur. Bk. Mervezî, *Kitâbü'l-Fiten*, 281.

¹¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/264.

¹¹⁷ Taberî, *Târîh*, 8/618; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/485.

tarafından anlatılan Muâviye ve valisi Muğîre b. Şube arasında geçen bir hadisede Muâviye'nin tutumuna Me'mûn'un öfkelenmesini, bu kararın gerekçesi olarak zikretmiştir. Rivayete göre Muğîre, Muâviye'ye istediğine ulaştığını, adaletli olup hayrı yaydığı takdirde şerefine artacağını, Benî Hâşim'den olan kardeşlerini gözetirse onların merhametini kazanacağını ve onlar hakkında artık korkmasını gerektiren bir durum olmadığını hatırlatmıştır. Muâviye ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın yönetimleri boyunca çaba sarf ettiğini ve adaletli oldukları halde onların hiç anılmadığını, hatta Hz. Peygamber'in ismi bile günde beş kez zikredilirken yapacağı her işin kendisini ancak gömeceğini söylemiştir. Hadiseyi dinleyen Me'mûn da Muâviye'nin minberlerde lanetlenmesi için bir belge hazırlanmasını emretmiştir.¹¹⁸ Bu haber, kaygıya sebep olmuş ve çözüm için insanlar dönemin kâdî'l-kudâtı Yahyâ b. Eksem'e başvurmuştur. Yahyâ b. Eksem, Halife'ye halkın, bilhassa da Horasan ehlinin böyle bir şeye tahammül etmeyeceğini, onların nefretinden ise kendisinin güvende olamayacağını ve işin sonunun ise nereye gideceğinin belli olmadığını söyleyerek kendisini ikaz etmiştir. Ardından hem tedbir hem de siyaset adına en uygun olanın, insanları bulundukları hal üzere bırakması olduğunu tavsiye etmiştir. Böylece Me'mûn kararından vazgeçmiştir.¹¹⁹

Emevîler'in başvurduğu Ali b. Ebî Tâlib'e hakaret etme ve lanet okuma uygulaması,¹²⁰ süreç içerisinde eleştirilmiş ve ulemâ nezdinde tepkiyle karşılanmıştır. Halife Mansûr'dan Me'mûn'a kadar da Abbâsî yönetiminde böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Bunun başlıca nedenlerinden biri Alioğulları ve Şîa'nın muhalefetine bu dönemde Emevîler'e nazaran yönetimi daha çok meşgul eden bir husus olmasıdır. Nitekim Emevîler'in aleyhine devam ettirilecek bir propaganda ise desteğini Emevî düşmanlığından alan Alioğulları muhalefetine karşı yapılmış stratejik bir hata olurdu. Ayrıca meşruiyetini desteklemek için iş birliği içinde olmak istedikleri halk nazarında itibar sahibi olan ulemânın birçoğunun da tasvip etmeyeceği bu uygulamayla haklarında olumsuz bir imaj oluşturmama ve ulemânın desteğini kaybetmek istememelerinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır.

¹¹⁸ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 4/34-35.

¹¹⁹ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 54.

¹²⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mehmet Bahaüddin Varol, "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine", *İstem* 8 (Aralık, 2006), 83-107.

Diğer Abbâsî halifelerinin politikaları gereği başvurmadıkları böyle bir işi, neden Me'mûn'un yaptığı sorusu akla gelmektedir. Önceki dönemlerin aksine Me'mûn, Alioğulları ve Şîa ile ılımlı bir siyaset izlemiştir ve bu çerçevede Muâviye'ye karşı yaklaşımı da bu siyasetle örtüşmektedir. Ayrıca siyasî duruşu kadar dinî ve ilmî konumu da bu kararında etkili olmuştur. Bu dönemdeki Mu'tezile ve ehl-i hadis arasındaki ihtilaflarda Mu'tezile'ye meyleden bir duruşu olan Me'mûn'un bu kararında, Mu'tezilî âlimlerin de etkili olduğu rivayetlerde ifade edilmiştir. Yani Muâviye hakkındaki bu kararıyla Mu'tezile'yi tercih edip ehl-i hadisi de karşısına almış olacaktı.¹²¹ Fakat bununla birlikte Me'mûn, Sümâme b. Eşres'in ısrarına rağmen Yahyâ b. Eksem'in tavsiyesini dikkate alarak halkın bu konudaki kanaatini dikkate alan bir tercihte bulunmuştur.

2.2.3. Muhalif Duruşların Tasfiyesi

Abbâsîler, yönetimi ele geçişlerinden itibaren ele aldığımız dönem içerisinde siyasî hâkimiyetlerini sağlayıp güçlendirebilmek ve otoritelerinin devamlılığını sağlayabilmek adına bir takım siyasî kararlar almak zorunda kalmıştır. Bu kararlardan biri de süreç içerisinde iktidarları için tehdit unsuru olarak gördükleri kişi ya da grupların tasfiyesi olmuştur. Bunların başında Ümeyyeoğulları gelmekteydi ki yukarıda da bahsedildiği üzere onlara karşı uygulanan şiddet politikasıyla etkinlikleri ortadan kaldırılmıştır.

Kuruluş sürecinde tasfiye, önceki yönetim taraftarları ve Abbâsîler için görev yapanlar olmak üzere iki yönlü gerçekleşmiştir. Tarafları farklı olmakla birlikte bu kişi ve grupları tasfiye ortak paydasında buluşturan, içinde bulunulan zaman ya da daha sonraki bir vakitte Abbâsoğulları'nın iktidarı için bir tehdit oluşturmaları olmuştur. Bazen de idarî görevlerde bulunanların kendi aralarındaki rekabeti, diğerini saf dışı bırakmak adına yürütülen olumsuz propagandalar da tasfiye ile sonuçlanmıştır.

Emevîler'in son Irak valisi İbn Hübeyre (v.133/750), kendisine tanınan emâna rağmen Halife Seffâh'ın verdiği emirle öldürülmüştür. Teslim olması için görüşmeleri gerçekleştiren ve emânı veren Ebû Ca'fer el-Mansûr, verdiği söze bağlı kalmakta ısrarcı olması sebebiyle bizzat emânı onaylayan Halife Seffâh tarafından sert bir

¹²¹ Doğan, *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji*, 59-60.

şekilde ikaz edilmiştir. Rivayete göre Halife'nin İbn Hübeyre'nin öldürülmesindeki ısrarında Ebû Müslim el-Horasânî etkili olmuştur.¹²²

Halife Seffâh, maddî ve manevî hizmetleri karşılığında Âl-i Muhammed'in veziri sıfatıyla anılan ve yaklaşık otuz yıl Abbâsî daveti içinde bulunan Ebû Seleme el-Hallâl'ı (v.132/750) yeni kurulan devleti için tehdit olarak görmüştür. Seffâh ve ailesi Humeyme'den Kûfe'ye geldiklerinde Ebû Seleme'nin, onları bir eve yerleştirip gizlemesi ve biatı geciktirme çabası, tepkileri üzerine çekmesinde etkili olmuştur. Horasanlılar'ın durumu haber alıp Seffâh'a biat etmesi üzerine Ebû Seleme gelip biat etmiş ve tavrını, şartların henüz uygun olmaması nedeniyle tedbir aldığı şeklinde açıklamıştır. Halife görünüşte özrünü kabul etse de ona itimadı kalmadığı için Kûfe'den Hâşimiyye'ye geçmiştir. İşler yoluna girince de Ebû Seleme'nin öldürülmesi hususunu çevresindekilerle istişare etmiş ve kendisine Horasanlılar tarafından hadisenin aleyhinde kullanılması ihtimaline karşı bu işi Ebû Müslim eliyle yapması tavsiye edilmiştir. Talimatı alan Ebû Müslim'in görevlendirdiği Mirâr b. Enes, Ebû Seleme'yi öldürmüş ve olay, Hâricîler yaptı şeklinde duyurulmuştur.¹²³ Kaynaklarda, Ebû Seleme'nin öldürülüş nedenin arka planında vurgulanan sebep, onun hilâfete Alioğulları'nı geçirme arzusunun olması ve bunun için de çeşitli teşebbüslerde bulunması olarak zikredilmiştir. Bu isteğini gerçekleştirebilmek için Alioğulları'nın önde gelen isimlerinden Ca'fer es-Sâdık ve Abdullah b. Hasan'a yazdığı mektuplara olumlu bir cevap alamayan Ebû Seleme'nin hem bu çabası sonuçsuz kalmış hem de Abbâsoğulları'nı karşısına almıştır.¹²⁴

Abbâsî davetinin başından itibaren her türlü sıkıntıya tahammül edip zafere ulaşılmasında büyük emeği olanlardan Süleyman b. Kesîr (v.132/750) de aynı akıbet ile karşı karşıya kalmıştır. Mansûr'un Horasan'da Ebû Müslim'i ziyareti esnasında kendisine eşlik eden Ubeydullah b. Hüseyin el-A'rec'e Süleyman b. Kesîr'in “*Biz işinizin (hilâfet) tamamlanmasını umut ediyorduk. Dilediğinizde bizi istediğinize çağırın*” şeklindeki sözlerinin Ebû Müslim'e ulaşması, aleyhinde kullanılmasına ve

¹²² Taberî, *Târîh*, 7/454-455; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/84-86

¹²³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/345, 352-353; Taberî, *Târîh*, 7/449-450; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/81.

¹²⁴ *el-İmâme ve's-siyâse*, 293, 295; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/349, 352-353; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 154-155. Ebû Seleme'nin hilâfete Alioğulları'nın geçmesi yönündeki çabasının nedenleri hakkındaki farklı değerlendirmeler için bk. Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 142-145.

öldürülmesine neden olmuştur.¹²⁵ Alioğulları adına ittifak yaklaşımı güçlü bir öldürülüş nedeni olarak görülmekle birlikte hadisenin bu şekilde sonuçlanmasında ikisi arasında geçmişte yaşanan hadiselerin etkili olması da muhtemeldir. İmam tarafından Ebû Müslim'in Horasan'a tam yetkiyle görevlendirilişine, uzun zamandır bölgede davete hizmet eden Süleyman b. Kesîr, bu dava için şiddete maruz kaldıkları, korku dolu zamanlar yaşadıkları, elleri kesilenler ve hapsedilenler olduğu halde tam emeklerinin karşılığını alacakları dönemde yetkiyi bilmedikleri birine teslim etmek istemediğini söyleyerek muhalif bir tavır takınmıştır. Hatta bu esnada Süleyman'ın fırlattığı divit nedeniyle Ebû Müslim yaralanmıştır. Süleyman, İmam'dan kendisine iltifat içerikli bir mektup gelene kadar da Ebû Müslim'e itaat etmemiştir.¹²⁶ Başlangıçta görülen bu ihtilaf, aynı zamanda Horasan bölgesindeki davet faaliyetlerinde bir iktidar mücadelesinin yaşandığını göstermesi yönüyle önemlidir. Bu hadise ikisi arasında mesafeye neden olmuş ve sonunda eline böyle bir fırsat geçen Ebû Müslim, İmâm'ın kendisine “*Şüphelendiğin kişiyi öldür*” dediğini¹²⁷ hatırlatarak onu İmâm'a karşı bir tuzak kurmakla itham etmiş ve tek başına aldığı kararla Süleyman b. Kesîr'in öldürülmesini emretmiştir.

Abbâsî ihtilâliyle ismi özdeşleşen ve Abbâsî halifelerinin iktidarı için tehdit oluşturan birçok kişiyi ortadan kaldıran Ebû Müslim el-Horasânî, hizmetleri ve başarılarıyla hem halk hem de ordu üzerinde nüfuz elde etmiş ve şöhret kazanmıştır. Ulaştığı bu konum, onu Abbâsî halifeleriyle karşı karşıya getirmiş ve öldürülüşüne neden olacak olayların da temel sebebi olmuştur. İhtilâlin ve hâkimiyetin gerçekleşmesindeki rolünün farkında olan ve bundan aldığı güçle hareket eden Ebû Müslim'in bazı kararları, bir süre sonra Abbâsî hanedanını rahatsız etmiştir. Mesela Ebû Müslim'in, Ebû Seleme'nin göndermiş olduğu valileri öldürmesi için Muhammed b. el-Eş'as'ı Fâris'e gönderme kararı, otorite mücadelesi ve Halife'nin kaygılanma gerekçesini göstermesi açısından önemlidir. Verilen emri yerine getiren Muhammed, daha sonra Halife Seffâh'ın bölgeye vali olarak gönderdiği amcası İsâ b. Ali'yi de öldürmeye kalkışmıştır. Kendisini ikaz edenlere, “*Ebû Müslim, benim dışımda başka birinin valilik isteğiyle gelmesi halinde, bana o kişinin boynunu vurmamı emretti.*”

¹²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/82.

¹²⁶ *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*, s. 270-272.

¹²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/82.

şeklinde verdiği cevap ise devlet bünyesindeki otorite krizini ve Ebû Müslim'in gücünü göstermektedir. Muhammed, İsa b. Ali'yi öldürmemiş fakat kılıç kuşanması, minbere çıkması ve valilik vazifesini üstlenmesine de izin vermemiştir.¹²⁸

Mansûr, Seffâh'ın hilâfet döneminde gerçekleştirdiği Horasan ziyaretinde Ebû Müslim'in halk üzerindeki gücünü görmüş ve bu güçten aldığı cesaretle onun kendisine karşı yakışıksız tutumundan rahatsız olmuştur. Döndüğünde ise Halife Seffâh'ı, *“Eğer Ebû Müslim'i öldürmeyip bırakırsan sen tam anlamıyla Halife değilsin ve senin emrinin de bir değeri yok.”* sözleriyle uyarmıştır. Halife, Horasan halkından çekindiği için Mansûr'dan bu düşüncesini gizli tutmasını istemiştir.¹²⁹ Bununla birlikte Halife, bu konuyu ulemâdan fakih Haccâc b. Ertât'a açarak Ebû Müslim hakkında görüş almak istemiştir. Halife'nin endişesini anlayan Haccâc, *“Şayet her ikisinde (yer ve gökte) Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, ikisi de fesâda uğrayıp yok olurdu.”*¹³⁰ ayetini okuyarak görüşünü beyan etmiştir. Bu cevap karşısında Halife, kastını anladığını söyleyerek Haccâc'a memnuniyetini ifade etmiştir.¹³¹ Fakat Halife Seffâh, Mansûr'un tüm kışkırtmalarına rağmen devletin kuruluş aşamasında olması, henüz merkezi otoritenin her yerde tam olarak sağlanamaması ve halkın tepkisinden çekindiği için Ebû Müslim'e karşı bir teşebbüste bulunamamıştır. Mansûr hilâfete geçtiğinde kendisine biat eden Ebû Müslim'i, Şam'da hilâfetine muhalefet eden amcası Abdullah b. Ali'nin üzerine göndererek onu bertaraf etmiştir. Ardından iktidarı için risk oluşturan ve bu görev vesilesiyle Horasan'dan uzakta bulunan Ebû Müslim'den kurtulmak için harekete geçmiştir. Ebû Ca'fer ilk olarak Şam'da ele geçen ganimetlerin sayımı için memur göndermiş ve bu hadise nedeniyle Ebû Müslim'le ilişkilerin gerilmesine sebep olmuştur. Ardından onu Horasan'dan uzak tutabilmek için Şam ve Mısır'a vali olarak tayin ettiğini bildirmiştir. Halife'nin maksadını anlayan Ebû Müslim bu teklife yanaşmamıştır. Bunun üzerine Halife, Horasan'daki vekili Ebû Dâvûd'a yazarak onu teklif ettiği valilik göreviyle kendi safına çekmiş ve böylece Ebû Müslim'i huzuruna çıkma mecburiyetinde bırakmıştır. Nitekim onu yargılamak için kurduğu mahkemede kendisine birçok suçu isnad ederek öldürülmesini (137/755)

¹²⁸ Taberî, *Târîh*, 7/458; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/86.

¹²⁹ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 376; Taberî, *Târîh*, 7/450; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/82.

¹³⁰ Enbiyâ 21/22.

¹³¹ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 376.

emretmiştir.¹³² Böylece yönetimi ele geçirmelerinde pay sahibi olmaları münasebetiyle Abbâsî hanedanı karşısına çıkabilecek güç unsurları tek tek ortadan kaldırılmıştır.

Abbâsîler iktidara gelişiyle birlikte hem muhalifleri hem de taraftarları arasında yer alan ve yönetimleri adına potansiyel bir tehdit oluşturan unsurlara karşı bir tasfiye siyaseti izlediği gibi bizzat Abbâsî ailesinin kendi içinde de bu siyasetin izlerini görmek mümkündür. Halife Mansûr'un, hilâfetini ilan eden amcası Abdullah b. Ali'ye karşı yürüttüğü mücadeleyi bu kapsamda değerlendirebiliriz. Halife Seffâh, vefatından kısa bir süre önce sırasıyla kardeşi Mansûr ve onun ardından da kardeşinin oğlu Îsâ b. Mûsâ b. Muhammed'i veliaht ilan ettiğini duyurmuştur. Ardında Halife vefat etmiş ve bu esnada Mansûr'un hac görevi nedeniyle Mekke'de bulunması sebebiyle de Îsâ b. Mûsâ onun adına halktan biat almıştır. Bu haber Mekke'den başkente dönüş yolundayken Mansûr'a ulaşmıştır. Fakat Halife Seffâh tarafından Bizans üzerine sefer için görevlendirilen ve yola çıktığında Halife'nin vefat haberini alıp geri dönen Abdullah b. Ali de bu süreçte kendi adına biat alarak Mansûr'un hilâfetini tanımadığını göstermiştir.¹³³ Abbâsîler'in ilk Halifesi Seffâh'ın vefatı üzerine aile içinde ortaya çıkan bu ihtilaf henüz kuruluş sürecindeki Abbâsî devletini tehlikeye düşürmesi nedeniyle ayrı bir önem taşımaktadır.

Abbâsî davet sürecindeki siyasî ya da askerî faaliyetlerdeki rolü hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Abdullah b. Ali, özellikle son Emevî Halifesi Mervân'a karşı kazandığı zafer, Şam ve civarında Abbâsîler'e karşı başlatılan isyanları bastırması ve yine bu bölgede Emevîler'e karşı yürüttüğü intikam siyaseti gibi faaliyetleriyle kendisinden bahsettiren ve ailenin öne çıkan isimlerinden biri olmuştur. Nitekim Halife tarafından da askerî başarıları neticesinde Şam ve civarından sorumlu vali olarak atanmıştır. Abdullah b. Ali'nin, Halife Seffâh'ın son Emevî Halifesi Mervân'ın üzerine ordu göndermek istediğinde aile fertlerini bir araya toplayarak bu ordunun başına geçmelerini istediğini ve teşvik amacıyla kim bu vazifeyi üstlenirse onu veliaht seçeceğini taahhüt ettiğinde ise bu vazifeyi kendisi dışında üstlenen

¹³² Dîneverî, *el-Ahbâru't-tıvâl*, 380-383; Taberî, *Târîh*, 7/485-488.

¹³³ Belâzürî, *Ensâb*, 3/144, 146-147; Taberî, *Târîh*, 7/472-473.

olmadığını söylemesi,¹³⁴ onun hilâfet talebinin dayanağını ve bu muhalif duruşunu açıklamaktadır. Fakat Halife Seffâh bu taahhüdü yazılı vesikaya dökmeyip son ana kadar veliahdın kim olacağı hususunda bir açıklamada bulunmadığı gibi veliahdın kim olacağını ilan ettiğinde de tercihini Abdullah yönünde kullanmamıştır.

Mansûr, stratejik bir hamleyle bu sorunu kendisi için potansiyel bir tehdit olarak gördüğü Ebû Müslim vasıtasıyla çözme yolunu seçmiş ve onu amcasının üzerine göndermiştir. Abdullah b. Ali'nin, kendisine itaat etmeyecekleri kaygısıyla ordusundaki çok sayıda Horasanlı askeri ve bazı komutanları öldürmesi ordusunun güç kaybetmesine neden olurken iki taraf arasındaki mücadelenin de Ebû Müslim lehine sonuçlanmasına etkili olmuştur. Mağlup olan Abdullah, Basra'da bulunan kardeşleri Süleyman ve Îsâ'ya sığınmış ve yine onların aracılığıyla Mansûr emân isteğini kabul etmiştir. Fakat bir süre sonra kendisi için hala güçlü bir rakip konumunda olan Abdullah'ın hapsedilmesini emretmiştir.¹³⁵

Mansûr'un aile içindeki tasfiye teşebbüsünün amcası Abdullah'ın hapsedilmesiyle sınırlı kalmadığı görülmektedir. 147/764 yılına gelindiğinde Halife Mansûr, oğlu Muhammed el-Mehdî'yi Îsâ b. Mûsâ'nın önüne geçirerek ilk veliaht olarak tayin etmek istemiş ve aynı zamanda Îsâ'yı Kûfe valiliğinden de azlederek onu siyasî mecradan uzak tutmaya çalışmıştır. Bununla yetinmeyen Halife, oğlunun hilâfete geçiş sürecinde Îsâ b. Mûsâ ve hapsedtiği amcası Abdullah'ın bir problem oluşturabilme olasılığına karşı stratejik bir hamle daha yapmıştır. Îsâ b. Mûsâ ile konuşan Halife, amcası Abdullah'ın onun veliahtlığını kabul etmediğini hatırlatarak onun ortak düşmanları olduğunu ve oğlundan sonra kendisinin Halife olacağını söyleyerek Abdullah'ın öldürülmesinin saltanatlarının menfaati için gerekliliğine dikkat çekmiştir. Îsâ'nın teklifi kabul etmesi üzerine bu iş için kendisinin hac amacıyla şehirden ayrılmasını beklemesini ve bu işi gizlice yerine getirmesi hususunda da onu ikaz etmiştir. Halife böylece hem Abdullah'ın hem de onu öldürmesi sebebiyle kıyas talep edilerek öldürtmeyi düşündüğü Îsâ b. Mûsâ'nın oğlunun hilâfeti için bir engel

¹³⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 3/143-146; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/205-206, 241; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/3.

¹³⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 3/146-154; Taberî, *Târîh*, 7/474-479; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/4. Abdullah b. Ali'nin isyan süreci hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, 43-95.

oluşturmasının önüne geçmiş olacaktı. Fakat İlsâ kâtibinin uyarısı üzerine Abdullah'ı öldürmeyip Halife'ye öldürdüğünü söylemiş ve Halife onu amcasını öldürmekle itham edip kıyas talebini onayladığında ise Abdullah'ı teslim ederek Halifenin planını ortaya çıkarmıştır. Fakat Halife, Abdullah'ı yine yanında alıkoymuş ve bir süre sonra da Ebu'l-Ezher vasıtasıyla öldürttüğü ya da gözetim altında tuttuğu evin yıkılması için temelini suyla aşındırılması yoluyla ölümüne sebep olduğu rivayetlerde ifade edilmiştir.¹³⁶ Abbâsî kuruluş süreci olarak değerlendirebileceğimiz bu periyottaki tasfiyelerin yanı sıra devletin güçlendiği ve hatta en parlak süreçleri olarak düşünülen dönemlerinde de halifeler kendileri için tehdit oluşturan kişilere karşı benzer bir tutum sergilemiştir.

Abbâsî halifeleri, Emevîler'in aksine yönetime gelmelerinde önemli katkıları olan İranlılar'a önem vermiş ve onların devlet bünyesinde çeşitli görevlerde yer almalarını desteklemiştir. Bu dönemde, İranlı olup özellikle devletin imar ve kurumsallaşma faaliyetlerinde kendilerinden çokça istifade edilen bir aile olarak Bermekîler ismi öne çıkmıştır. Fakat Bermekîler'in faaliyetleri ve devlet içinde elde ettikleri konumları kadar Halife Hârûnürreşîd tarafından cezalandırılarak tasfiye edilmeleri de dönemin dikkat çeken önemli siyasî hadiseleri arasında yerini almıştır.

Belh'te bir Budist tapınağının idaresini üstlenen ve Bermek unvanıyla anılan ailenin atalarının, Sâsânî devletinin erken dönemlerinden itibaren vezirlik görevini üstlendikleri ve babadan oğula geçerek uzun süre görev yaptıkları söylenmiştir. Ailenin Müslümanlarla ilişkisinin ne zaman başladığına dair farklı bilgiler bulunmakla birlikte aileden ilk Müslüman olan kişi Hâlid b. Bermek'tir (v.165/781).¹³⁷ Abbâsî ihtilâlinde Kahtâbe b. Şebîb'in ordusunda aktif görev alan Hâlid b. Bermek'in ismi aynı zamanda nakiblerin içinde de zikredilmiştir.¹³⁸ Halife Seffâh ise Hâlid'i, dîvânü'l-harâc ve dîvânü'l-cünd başkanlığına getirmiştir.¹³⁹ Hâlid, Halife Mansûr döneminde Bağdat'ın kuruluşunda görev almış, İlsâ b. Mûsâ'nın Halife'nin oğlu Mehdî lehine

¹³⁶ Taberî, *Târîh*, 8/7-9; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs el-Ceşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız Şelebî (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1980), 130; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 3/252-253; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/102-105.

¹³⁷ Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/517.

¹³⁸ *Ahbârü'd-devleti'l-Abbâsiyye*, 220, 333.

¹³⁹ Ceşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 89.

veliahtlıktan çekilişinde önemli rol oynamış, Musul ve Taberistân'da valilik yapmıştır. Bu süreçte oğlu Yahyâ ise Azerbaycan valiliğini yürütmüştür.¹⁴⁰

Halîd b. Bermek'in 165/781 yılındaki vefatının ardından görevleri oğlu Yahyâ tarafından yürütülmüştür. Üstlendiği valilik görevlerinin yanı sıra Halife Mehdî tarafından oğlu Hârûnürreşîd'in yetiştirilmesiyle görevlendirilişi ve Halife Hâdî'nin Hârûnürreşîd'i veliahtlıktan azletme teşebbüsüne engel olma çabaları,¹⁴¹ Yahyâ'nın çok güçlü bir konuma ulaşmasına kapı aralamıştır. Hilâfete geçen Hârûnürreşîd tarafından vezirlik görevine atanan Yahyâ, üst düzey görevlilerin tayin ve azillerine karar vermek şeklindeki geniş yetkisiyle bu görevi tam 17 yıl aralıksız yürütmüştür. Bu süreçte oğullarından Fazl b. Yahyâ, Cibâl, Azerbaycan, Taberistan, İrmîniyye ve Horasan'da valilik görevini yürütürken, Halife ile olan yakınlığı ve dostluğu nedeniyle çoğunlukla Bağdat'ta kalan Ca'fer b. Yahyâ ise vekilleri vasıtasıyla Mısır ve Batı'daki bazı vilayetlerin valilik görevini yürütmüştür.¹⁴² Tırâz atölyeleri, darphane ve berîd teşkilatının da sorumluluğunu üstlenen Ca'fer, Halife'nin oğlu Me'mûn'un yetiştirilmesinde de görev almıştır.¹⁴³

Bermekî ailesi elindeki yetkilerle sorumlu bulundukları eyaletlerde imara önem vermiş, camiler yapmış, kanallar açmış ve ziraatın gelişmesi yönünde faaliyetlerde bulunmuştur. Kültürel ve ilmî alana da katkı sağlayan aile, saraylarında müzakereler ve ilmî toplantılar gerçekleştirerek âlimleri desteklemiş, himâye etmiş ve çalışmaları hususunda onları teşvik etmiştir. Yahyâ'nın vezirlik yaptığı bu dönem, gerçekleştirilen hizmetlerin de katkısıyla Abbâsîler'in en parlak dönemi olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁴ Bermekîler'in sahip olduğu bu yetki ve imkanlar gerek bürokraside gerekse halk nazarında kendilerine Halife'yi gölgede bırakacak bir nüfuz ve şöhret sağlamıştır. Devlet bünyesinde Fars kökenli bir ailenin böyle bir konumda olması zamanla Arap ileri gelenlerini rahatsız ettiği gibi Halife Hârûnürreşîd'i de bu konuda tedbir almaya sevk etmiştir. Nitekim Hârûnürreşîd, yaptırdığı tahkikatın

¹⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 7/650-651; 8/19-20, 54-56; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 136; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/182-183, 186, 214-215.

¹⁴¹ Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 150, 169-170.

¹⁴² Taberî, *Târîh*, 8/242, 252-253, 256-257; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 177, 190; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/16, 47-48; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 198-201, 205.

¹⁴³ Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 204.

¹⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/606-609; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/306; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 307-308, 430, 533; Yıldız, "Bermekîler", 5/518-519.

ardından aralarındaki dostluğa rağmen 187/803 yılında Ca'fer b. Yahyâ'nın ölüm emrini verirken veziri Yahyâ ve oğlu Fazl'ın da hapsedilmesini emretmiştir. Ayrıca Bermekîler'in sahip olduğu mal varlığına da el koydurmuştur. Yahyâ ve Fazl da bir süre sonra hapiste ölmüştür.¹⁴⁵

İhtişamlı bir hayat ve nüfuzlu bir konumun ardından böyle bir sonla karşı karşıya kalan Bermekîler'in cezalandırılmalarının sebepleri hususunda tarihçiler farklı açıklamalarda bulunmuştur. Hârûnürreşîd'in, kız kardeşi Abbâse ve Ca'fer b. Yahyâ'yı aralarında evlilik münasebeti olmaması şartıyla nikahlamasına rağmen onların bu sözünde durmaması ve çocuk sahibi olması, Bermekîler'in cezalandırılmalarının sebebi olarak zikredilmiştir.¹⁴⁶ Fakat Halife sadece böyle bir gerekçeyle hareket etseydi, tüm aileyi değil yalnız Ca'fer'i cezalandırmakla yetinirdi. Ayrıca bu kabul edildiği takdirde baba şeklinde hitap edecek kadar muhabbet beslediği ve devlet için önemli hizmetleri olan Yahyâ'yı ve diğer oğullarını cezalandırması izaha muhtaç hale gelmektedir. İbnü'l-Cevzî, Taberî'nin naklettiği bu rivayeti tuhaf bulmuş ve dikkate değer olmadığını söylemiştir.¹⁴⁷ Halife'nin, kendisi adına biat aldığı için hapsettiği Alioğulları'ndan Yahyâ b. Abdullah'ın Ca'fer tarafından gizlice serbest bırakılması nedeniyle idam edildiği de söylenmiştir.¹⁴⁸ Ayrıca Bermekîler'in inançlarında samimi olmayan ve İslâm'ın aleyhine faaliyetler yürüten zındık olmaları sebebiyle böyle bir sonla karşılaştıkları zikredilen nedenlerdendir.¹⁴⁹

Diğer öne çıkan sebep ise Bermekîler'in sahip oldukları yetkiyle devlet bünyesinde yaptıkları atamalarla oluşturdukları yapı, kazandıkları nüfuz ve görkemli saray yaşantıları vesilesiyle hilâfeti elinde bulunduran Abbâsî hanedanına rakip olacak ve hatta gölgede bırakacak bir konuma ulaşmaları olmuştur. Kaynaklarda, Yahyâ'nın Hârûnürreşîd'in huzuruna izinsiz girecek kadar rahat davranışını, Halife'nin Ca'fer'in ihtişamlı saray hayatından ve emrindekilerin çokluğundan duyduğu rahatsızlığını, Zübeyde'nin haremden hizmetini görececek hizmetçileri seçmesine Yahyâ'nın engel

¹⁴⁵ Taberî, *Târih*, 8/287; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 234-237, 240-241; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/327-330.

¹⁴⁶ Taberî, *Târih*, 8/294; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/327.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/131-132.

¹⁴⁸ Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 3/304; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/127-128; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/327-328.

¹⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/133

oluşunu ve bu nedenle Halife'ye sitem edişini, Halife'nin Bermekîler'le kıyaslanıp hicvedildiği şiirlerden duyduğu rahatsızlığını anlatan rivayetler de bu gerekçeyi teyit etmektedir.¹⁵⁰ Halife'nin, tasfiyeyi Yahyâ ve iki oğluna birlikte uygulaması, onların mallarına el koyması ve Ca'fer'in başını Bağdat köprüsünde teşhir ettirmesi, gerçek otorite sahibini adeta devlet erkânı ve halka hatırlatma isteğinin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.

2.2.4. Merkeziyetçi Anlayışın İnşası

Abbâsîler, yönetimi ele geçirdikten sonra hâkimiyetini güçlendirmek ve halkın birlik ve bütünlüğünü tesis etmek için özel bir gayret sarf etmiştir. Bu gayretin neticesinde ise Abbâsî halifeleri otoritelerini sarsan, zayıflatan ya da bir şekilde zarar veren her türlü unsura karşı farklı bir politikayla mücadele etmiş ve çeşitli önlemler almıştır. Bu hususta halifeler hem devlet bünyesindeki işleyişi hem halka yönelik faaliyetlerdeki karar yetkisini kendilerinde toplayarak hilâfet topraklarında otoritelerinin sürekliliğini sağlamaya çalışmıştır. Zamanla idarî, askerî ve dinî düzen üzerinde kontrolün sağlanması adına izlenen bu siyaset, yönetimde güçlü bir merkeziyetçi anlayışın hâkimiyetiyle neticelenmiştir. Bu durumdan rahatsızlık duyan kişi ya da gruplar ya da bu yapının inşasına zarar veren ve engel teşkil edenler, süreç içerisinde tasfiye edilmiş ya da bir şekilde etkisiz hale getirilmiştir.

İlk Halife Seffâh'ın yaklaşık beş yıl süren kuruluş sürecindeki yönetiminde, tüm eyaletlerde itaatin sağlanması ve yeni hanedanın kabullenilmesi yönündeki adımlar atılmıştır. Seffâh otoritesini sağlamlaştırma adına Kûfe'de Abbâsoğulları'na yapılacak biatı geciktiren Ebû Seleme'nin tasfiyesini gerçekleştirirken,¹⁵¹ eyaletlerin vali atamalarını kendi hanedanından yaparak¹⁵² tedbir almıştır. Böylece bürokratik hiyerarşiyi Abbâsî hanedanından oluşturarak olası muhalefete karşı eyaletlerde hanedan adına kontrolü elinde tutmak istemiştir. Halife Seffâh daha önce Emevîler'e yöneltilen tenkitlerin başında gelen veliaht atama uygulamasını devam ettirmiş ve ağabeyi Ebû Ca'fer el-Mansûr'u ondan sonra ise kardeşinin oğlu Îsâ b. Mûsâ'yı veliaht

¹⁵⁰ Taberî, *Târîh*, 287-294; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, III, 3/311; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/126; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/328-329; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 208.

¹⁵¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/345, 352-353; Taberî, *Târîh*, 7/449-450; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/81.

¹⁵² Halife b. Hayyât, *Târîh*, 333-335; Taberî, *Târîh*, 7/447, 458, 460, 465; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/87, 89-90.

tayin etmiştir.¹⁵³ Böylece hanedan dışından birinin yönetime geçmesi gibi bir durumun önüne geçmiştir.

İktidarı elde etmelerindeki rolleri, devletin idarî merkezinin bu coğrafya üzerinde olması nedeniyle etkileşimin hızlanması ve hissedilen ihtiyaçların şekillendirdiği zaruretlerin de etkisiyle Abbâsî yönetimi üzerindeki Fars etkisi araştırmacılar tarafından sıkça dillendirilen bir husus olmuştur.¹⁵⁴ Özellikle devlet geleneği, maliye ve bürokrasi hususunda Sâsânî medeniyetinin mirasından istifa edilmiş ve bu konuda da kâtipler aktif bir rol oynamıştır.¹⁵⁵ Bunlar arasında Fars asıllı kâtip İbnü'l-Mukaffa' (v.142/759) ve onun, Halife Mansûr'a sunduğu Fars geleneğindeki otoriter yönetim anlayışını İslâm anlayışına göre uyarlama çabasıyla telif ettiği *Risâletü's-Sahabe* isimli bir çeşit mektup hüviyetindeki eseri ayrı bir önem taşımaktadır.¹⁵⁶ Fars geleneğine olan hâkimiyeti ve bürokratik tecrübesiyle dikkat çeken İbnü'l-Mukaffa' bu eserinde, İslâm topraklarındaki siyasî, askerî, ekonomik, sosyal ve dinî alanlarda yaşanan problemler ve hanedan değişikliğiyle birlikte ortaya çıkan değişimlere değinerek çeşitli çözüm önerilerinde bulunmuş ve bu geçiş sürecinde ihtiyaç duyulan yapısal değişimlerin zorunluluğunu açıklamaya çalışmıştır. Çözüm için güçlü ve irade sahibi bir liderlikle merkezi bir devlet yapısının zorunluluğunu belirtmiş, köklü bir vergi ve toprak reformu, devlete bağlı düzenli bir ordu ve birlikteliği sağlayacak merkezî bir hukuk sisteminin inşasının gerekliliğini vurgulayarak ayrıntılı bir şekilde gerekçelerini açıklamıştır.¹⁵⁷ İbnü'l-Mukaffa' 'nın tekliflerinin dikkatte alınıp alınmadığı hususu hala müphemliğini korumakla birlikte Abbâsî Devleti'nin ilk asrında faaliyetlerin bu risâledeki öngörüler doğrultusunda ilerlediği görülmektedir. Bu sonuç da ya tekliflerin göz önünde bulundurulduğunu ya

¹⁵³ Seffâh kendisinden sonra kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr'u ondan sonra ise kardeşinin oğlu İsmâ b. Mûsâ'yı veliaht tayin etmiştir. Taberî, *Târîh*, 7/470; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/99-100.

¹⁵⁴ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 401, 433, 435; Yücesoy, *Tetavvürü'l-Fikri's-Siyasî ı'nde Ehli's-Sünne*, 76-77.

¹⁵⁵ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Kâtip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/49-50; Yücesoy, *Tetavvürü'l-Fikri's-Siyasî ı'nde Ehli's-Sünne*, 77.

¹⁵⁶ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/205.

¹⁵⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. el-Mukaffa' İbnü'l-Mukaffa', thk. Muhammed Kürd Ali, *Risâletü's-Sahabe* (Beyrut: Daru'l-Muktebes, 2014), 6-7, 10-13, 14-16, 20-21. *Risâletü's-Sahabe* hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* 1/205-216; Mustafa Demirci, "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ' 'nın 'Risâletü's-Sahabe' adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme", *İstem* 12 (Aralık, 2008), 217-225.

da İbnü'l-Mukaffâ'nın değişim rüzgarının yönüne dair isabetli tespitler yaptığını göstermektedir.¹⁵⁸

Devletin gerçek kurucusu olarak görülen ikinci Halife Mansûr, hilâfete geçişinden bir süre sonra yönetim merkezini taşımak için elverişli bir bölge aramış ve yeni bir şehrin inşasını planlamıştır. Devlet merkezi olarak Irak seçilmiş ve Medâin civarında 145/762 yılında inşasına başlanan Bağdat dört yıllık bir zaman diliminde tamamlanmıştır. Eski yönetim ve taraftarlarının etkisinden uzaklaşmak, güvenlik ve desteğini aldıkları bölgelere yakınlık gibi arkasında birçok gerekçenin sıralanabileceği bu kararın¹⁵⁹ en önemli nedenlerinden biri de idareyi ele geçiren Abbâsîler'in kendi anlayış ve kimliklerini yansıtabilecekleri, idarelerinin gücünü gösteren ve geleceğe izlerini bırakabilecekleri bir merkez oluşturma isteğidir. Bölgenin seçiminde göz önünde tutulan iklim, askerî ve ekonomik konum, şehrin planlanması hususundaki detaylar ve daha sonrasında şehrin ilim ve kültür merkezi haline gelmesi yönündeki faaliyetler bunun en açık izahıdır. Bu vasıflara sahip bir yönetim merkezi aynı zamanda Abbâsî idarenin gücünün de bir göstergesidir.

Hilâfet işlerinde şümullü bir hâkimiyetin inşasında adım adım ilerleyen Mansûr'un diğer bir hamlesi ordu üzerine olmuştur. Mansûr, kendisine bağlı mevâlî ve Araplardan müteşekkil düzenli bir ordu tesis ederek Emevîler'in çöküşünü hazırlayan asabiyet tehlikesini etkisiz hale getirmeye çalışmıştır. Yaptığı istişare doğrultusunda ordunun içinde de Mudar, Yemen, Horasan ve Rebîa'dan oluşan gruplar şeklinde bir tasnif gerçekleştirerek denge sağlamış ve hilâfete karşı ordunun düzenleyeceği muhtemel bir harekete karşı tedbir almıştır. Ayrıca ordudan gelebilecek herhangi bir tehdiye karşı, Kusam b. Abbâs'ın önerisi doğrultusunda şehrin güney doğusuna Rusâfe şehrini kurmuş ve oğlunu kendisine bağlı bir askerî güçle bu şehre yerleştirmiştir. Kendisi de güney batıda olan Halife, böylece şehrin her iki tarafında bulundurduğu askeri güç ile ordu kaynaklı herhangi bir soruna karşı şehrin diğer yakasındaki birliklerle karşılık verme şeklinde bir sistem oluşturmuştur.¹⁶⁰ Böylece ordu, Abbâsîler'in ilk asrında muhaliflere karşı yönetimin yanında yer almış ve hilâfeti

¹⁵⁸ Demirci, "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın 'Risâletü's-Sahabe' adlı Risâlesi", 225.

¹⁵⁹ Taberî, *Târîh*, 7/614-619; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/62-63, 65-73; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/165-168.

¹⁶⁰ Taberî, *Târîh*, 8/37-39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/198-199; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 173-174.

destekleyen bir konumda kalmıştır. Mansûr aynı sistemi idarî hiyerarşi içinde de uygulayarak vezir ve kâtipler üzerinde tam bir kontrol sağlamış ve gerek duyduğunda onların üzerinde tasfiye işlemi gerçekleştirmiştir.

Askerî ve idarî alandaki düzenlemelerin yanı sıra yargı alanında da bir sistem oluşturulmaya çalışılmıştır. Yargı üzerinde de birliktelik ve kontrolün sağlanması adına girişimde bulunan Mansûr, dönemin önde gelen âlimlerinden Mâlik b. Enes'e bir kitap telif etmesi ve tüm eyaletlerde bu kitabın esas alınması şeklinde bir teklif sunmuştur.¹⁶¹ Böylece ülke genelinde benzer problemler hakkında verilen farklı hükümlerden kaynaklanan sorunların önüne geçildiği gibi yargı alanında da bir denetim sağlanmış olacaktı. Fakat Mâlik b. Enes bu teklife sıcak bakmamış ve her âlimin kendisine ulaşan rivayetler ve bulunduğu bölgenin şartlarına çerçevesinde farklı görüşler ileri sürmesinin tabii olduğunu belirtmiştir. Halife'ye âlimleri bu hususta mevcut hallerinde bırakmasını tavsiye etmiştir.¹⁶² Nitekim Mansûr'un yönetimi, güçlü merkeziyetçi yaklaşımıyla Abbâsî hilâfetine ilk asrı için kaide ve düzenlemelerin yerleştiği bir süreç olmuştur. Merkezi idarenin oluşturulması ve hilâfet makamının doğrudan kontrolü sağlaması yönündeki bu anlayış, kuruluş sürecinde olan devletin idaresinde istikrarın sağlanması hususunda etkili olmuştur.

Merkeziyetçi yaklaşım kapsamında yargı alanında atılan bir sonraki adım, kâdî'l-kudâtlık müessesesinin ihdası olmuştur. Halife Hârûnürreşîd tarafından kurulan kurumun başına ilk olarak ulemâdan Ebû Yûsuf (v.182/798) getirilmiştir.¹⁶³ Devletin güçlü olduğu bir dönemde oluşturulan bu kurum, yargı teşkilatında kontrol ve koordinasyonun sağlanması adına önemli bir rol üstlenmiştir. Başlangıçta başkentteki kadıya verilen bir unvan olan kâdî'l-kudâtlık, süreç içerisinde halifeye danışmanlık yapan, kadı atama ve azlinde yetkili olan bir makam haline gelmiştir.¹⁶⁴ Kâdî'l-kudâtlığın ihdasından sonra halifeler gerekli gördükleri hususlarda tasarrufta bulunmaya devam etmekle birlikte çoğunlukla kendilerine bağlı bulunan kâdî'l-kudât vasıtasıyla yargı kurumu üzerindeki kontrollerini sürdürmüşlerdir. Hârûnürreşîd

¹⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/573-574; *el-İmâme ve's-siyâse*, 322-323.

¹⁶² Bu konuda bk. *el-İmâme ve's-siyâse*, 316.

¹⁶³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/ 616.

¹⁶⁴ Joseph Schacht, "Hukuk ve Adalet", çev. Hamdi Aktaş vd., *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. M. Holt vd., (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 4/100.

yargının yanı sıra vergi uygulamalarında da yaşanan sorunlar nedeniyle bu alanda bir düzenleme ihtiyacı duymuş ve Ebû Yûsuf'tan toprak ve vergi hukukunu ele alan malî meseleler dair bir kitap telif etmesini istemiştir.¹⁶⁵ Nitekim kurumsallaşma faaliyetleri halifenin ülke genelinde merkezî bir kontrol sağlanmasına imkân sağlaması açısından merkeziyetçi anlayışın bu dönemde yerleşmesinde etkili olan önemli faktörlerden biridir.

Dinin ve dinî hayatın muhafazası ve devamlılığının sağlanması, hilâfet makamının yükümlülükleri kapsamında yer almıştır. Bu nedenle gerek Abbâsîler'in davet süreci gerek kuruluş dönemi olmak üzere bu hususun özellikle vurgulandığı görülmektedir. Abbâsî halifeleri, özellikle dinin himâyesi ve düzenin sağlanması gerekçesiyle yürüttükleri faaliyetlerle dinî nizam üzerinde de otoritelerini sağlama ve muhafaza etmeye çalışmıştır. Onların bu yaklaşımı ulemâ ile olan ilişkilerinin seyrini de çeşitli şekillerde etkilemiştir.

2.2.5. Dinî ve İlmî Alanı Yönetme Girişimleri

Bir inanç ya da dine sahip toplumlarda siyasî güç sahipleri, otoritelerinin ve idarelerinin devamlılığını sağlamak için inançların toplum üzerindeki bu etkisini dikkate alarak söz konusu inanç ya da dine dair müspet yaklaşımlarını bizzat kendi hal ve davranışlarında ve izledikleri siyasetlerinde izhar etme zarureti duymuştur. Bu nedenle de tarih boyunca siyasî gücü elinde bulunduranlar sıklıkla din-siyaset ilişkisinin çeşitli tezahürlerini yansıtan çeşitli söylem ve eylemler sergilemiştir. Siyasî iktidarı ele geçiren Abbâsîler de davet sürecinde taraftarlarının sayısını artırmak için yönetimi ele geçirdikten sonra ise meşruiyet ve istikrarı sağlamak adına hem muhaliflerinin dine karşı menfî tutumlarını öne çıkarmak hem de kendilerinin dinle müspet ilişkilerini vurgulamak amacıyla muhaliflerinin aleyhinde ve kendi lehlerinde olmak üzere çeşitli dinî motifler içeren söylem ve faaliyetlere başvurmuştur.

Abbâsîler, Hz. Peygamber ve ashâbının adalet üzere olan yönetim anlayışından uzaklaşıp hilâfeti gasp etmek, haramları helal kılmak ve bidatler ortaya çıkarıp dini hafife almakla suçladıkları Emevîler'e karşı mücadelesini dinî saiklerle gerekçelendirirken diğer taraftan taraftarlarına ve halka, zulme ve karışıklıklara son

¹⁶⁵ Bu konuda bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 344.

verip Kur'ân ve Sünnet'in ışığında bir yönetim gerçekleştirecekleri vaadinde bulunmuştur.¹⁶⁶ Böylece iktidarı ele geçirdiklerinde izleyecekleri din politikasını açıkça ifade etmişlerdir. Emevîler'i mağlup eden Abbâsîler, dinî kaidelere uygun bir yönetim sergileyecekleri yönündeki bu sözlerini desteklemek ve halkı vaatlerine bağlı kaldıklarına ikna etmek için bu husustaki beklentilere cevap veren bir yaklaşım benimseme ve bunu görünür kılan adımlar atma zorunluluğu duymuştur. Bu zaruret de dinî ve ilmî otoritesine bağlı olarak toplum üzerinde önemli bir etkiye sahip olan ulemâyı, Abbâsî yönetiminin izleyeceği siyasette dikkate alması gereken önemli unsurlardan biri haline getirmiştir.

Bir devlet, siyasî otoritenin sağlanması ve yönetimde sürekliliğin muhafazası için bir araç olarak baskı ya da ikna gücüne ihtiyaç duyar. Askerî güçle korku ve baskıya dayanarak sağlanan otorite, memnuniyetsiz bir itaat sağlaması sebebiyle uygun şartlar elde edildiğinde isyana zemin hazırlarken aynı zamanda idarenin askerî imkanlarının iç problemlerle meşguliyetine neden olur. Baskı gücünün aksine dinî ve ilmî saygınlığıyla önemli bir ikna potansiyeli barındıran ulemânın desteğinin sağlanması ise halkın gönüllü olarak rızasının alınması ve itaatin memnuniyet üzere gerçekleşmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Böylece ulemânın da desteğiyle ikna yoluyla sağlanan bir otorite iç siyasette istikrar getirirken devletin askerî imkânlarının da dış politika için kullanılmasına olanak sağlar. Bu nedenle toplumsal hareketlilik oluşturabilen ve onu yönlendirebilen önemli bir sosyal güç unsuru olarak ulemâ, hem meşruiyetlerini tasdik hem de alınan kararlar ya da çeşitli faaliyetlerin toplum nezdinde daha hızlı bir şekilde kabul görmesi hususundaki etkisiyle de Abbâsîler için idareyi kolaylaştırmak adına istifade edebilecekleri önemli bir faktör olmuştur. Bu nedenle Abbâsîler'in ilk asrında halifelerin her biri, kendi dönemlerinin koşulları ve izleyecekleri siyaset çerçevesinde ulemânın bu potansiyelinden faydalanmak amacıyla çeşitli adımlar atmış ve ulemâ ile iş birliği sağlama konusunda çaba sarfetmiştir.

Halifeler, yönetimleri esnasında verdikleri bazı kararların nasslara uygun olup olmaması, karşı karşıya kaldıkları dinî ve hukukî çeşitli problemler için çözüm arayışı gibi bazı hususlarda ulemâdan istifade ederken bu iş birliği sürecinde zaman zaman

¹⁶⁶ Bu husustaki rivayetler için bk. Taberî, *Târîh*, 7/356-357, 380, 426-427.

dinî ve ilmî alana dair çeşitli meselelere de müdahil olmuştur. Bu kapsamda ulemâdan çeşitli taleplerde bulundukları gibi siyasî ideolojileri ve benimsedikleri görüşler doğrultusunda ulemâyâ bazı yaptırımlar da uygulamışlardır. Mesela yargı alanında birliktelik ve kontrolün sağlanması için girişimde bulunan Abbâsî halifelerinden Mansûr, dönemin önde gelen âlimlerinden Mâlik b. Enes’e bir kitap telif etmesi ve tüm eyaletlerde bu kitabın esas alınması şeklinde bir teklif sunarak fikhî faaliyetler ve hukukî alanda da kendi dinî ve ilmî tercihleri doğrultusunda bir kontrol sağlamak istemiştir.¹⁶⁷

Mansûr’un yaptığı bu teklif hakkında rivayetlerde bazı farklı anlatımlar ve olayın gerçekleştiği zamana dair de çelişkiler söz konusudur. Rivayetlerin verilir bir tahlilinin yapılması, bu çeşitliliğin anlaşılmasını kolaylaştırırken hadisenin hem yönetim hem de ulemâ açısından nasıl değerlendirildiğini görmemize yardımcı olacaktır. Bu olayla ilgili bilgiye ulaşabildiğimiz en eski kaynak İbn Sa’d’ın eseridir. İbn Sa’d’ın Vâkıdî’den naklettiği bu rivayete göre Halife Mansûr, hac sebebiyle geldiği bir zamanda Mâlik b. Enes’i çağırarak ve sohbet esnasında, onun telif ettiği kitabını¹⁶⁸ istinsah edip tüm şehirlere göndererek insanların bu kitaptaki hadisleri öğrenmekle yetinmesini, bunun dışına çıkmamasını ve bundan başkasına da çağrılmamasına dair bir emir vermeyi düşündüğünü söylemiştir. Bu düşüncesinin gerekçesini, “*İlmin aslının Medine’de rivayet edilen hadisler ve Medineliler’in ameli olduğunu gördüm.*” şeklinde ifade etmiştir. Mâlik b. Enes ise insanlara bazı görüşlerin söylenip birçok hadisin rivayet edildiğini, insanların bunlarla amel edip bazı ihtilaflarla birlikte bu uygulamaları kabul ettiğini ve inandıkları hükümlerin kaldırılmasının doğuracağı sıkıntılar nedeniyle böyle bir emir vermemesini, onları inanıp amel ettikleri görüş üzerine özgür bırakmasını tavsiye etmiştir. Rivayet, Halife’nin Mâlik b. Enes’in uygun bulması halinde böyle bir emri vereceği sözüyle sona ermiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/573-574; *el-İmâme ve’s-siyâse*, 322-323.

¹⁶⁸ Rivayette ara cümle olarak bu kitabın “el-Muvattâ” olduğu bilgisi verilmiştir. İbn Sa’d’ın yer verdiği bu rivayete göre eser yazılmış ve mevcut olan eserin istinsahı Halife tarafından teklif edilmiştir. Diğer kaynaklarda ise eser bizzat Halife’nin teklifi üzerine kaleme alınmakta ve 159/776 yılında yazımı tamamlanmıştır. Bk. *el-İmâme ve’s-siyâse*, 322-323.

¹⁶⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/573-374.

Bu konuda ayrıntılı bilgi veren diğer kaynak ise İbn Kuteybe'ye nispet edilen *el-İmâme ve's-Siyâse* isimli eserdir. Eserde senedi zikredilmeyen konuyla ilgili ilk rivayete göre hadise, Halife Mansûr'un 148/766¹⁷⁰ yılında hac için Mekke'ye gittiğinde Mina'da yaşanmıştır. Mina'ya Halife'yi selamlamak için gelen Kureyş ve diğer kabile mensuplarıyla âlim ve fakihlerin hazır bulunduğu bir topluluk içinde Mâlik b. Enes de yer almıştır. Bu esnada Halife, Mâlik b. Enes'e bir düşüncesinin olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Mâlik, görüşlerinin isabetli ve hayırlı olması için Halife'ye dua edip düşüncesinin ne olduğunu sormuştur. Halife, “*Seni bu Beyt'te (Mescid-i Haram) oturtmak istiyorum. Allah'ın evini imar edenlerden olacaksın ve insanları da senin ilminden sorumlu tutacağım. Emsâr ehlinden, sana ilim heyetlerini göndermelerini ve hac mevsiminde elçilerini sana yollamalarını isteyeceğim. Böylece onları din işlerinde hakka ve doğruya yönlendireceksin. -Allah'ın izniyle- Nitekim ilim, Medine ehlinin ilmidir. Onların âlimi de sensin.*” şeklinde bir görev teklifinde bulunmuştur. Bu teklif karşısında Mâlik b. Enes, isabetli ve doğru kanaat sahibi olup yerinde kararlar verdiğini söyleyerek Halife'ye saygısını ifade etmiş ve kendi düşüncesini açıklamak için izin istemiştir. Ardından görüşünü dikkate alacağını söyleyen Halife'ye Mâlik b. Enes, “*Ey Mü'minlerin Emîri! Irak ehli, hadlerini aşan sözler söyledi. Ben sözlerimin tehlikeli olduğunu düşünüyorum. Çünkü onlar, ehlü'n-nâhiyedir (Yani güçlü bir konumda bulunuyorlar). Mekke'ye gelince orada kimse yoktur. Mü'minlerin Emîri'nin dediği gibi ilim, Medine ehlinin ilmidir. Her kavmin selefleri ve imamları vardır. Mü'minlerin Emîri isterse onları kendi haline bıraksın.*” yanıtını vermiştir. Halife, Irak ehlinin icraatlarını onaylamadığını ve Medine ehlinin ilmine kıymet verdiğini söyleyerek Mâlik b. Enes'in bu cevabını sorumluluktan kurtulma isteği olarak değerlendirmiştir. Bunun üzerine Mâlik b. Enes, görevden muaf

¹⁷⁰ Bu tarih kaydı doğru değildir. Çünkü Halife Mansûr, 136, 140, 144, 147, 152 yıllarında hac yapmış olup 158 yılındaki seferini ise tamamlayamadan vefat etmiştir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye İbn Habîb, *el-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 34-36; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/388; Taberî, *Târîh*, 7/503, 517; 8/26-27,41; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/28, 47-48, 106, 155. Mansûr'un 148 yılında hac yaptığı bilgisi sadece *el-Kâmil*'de yer almaktadır fakat burada ismin yazımında bir hata yapılmış olması muhtemeldir. Çünkü Taberî ve İbnü'l-Cevzî'de bu yıl insanlarla haccı gerçekleştiren kişinin ismi Ca'fer b. Ebî Ca'fer olarak kaydedilmiştir. Bk. Taberî, *Târîh*, 8/27; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/188.

tutulmasını istemiş ve Halife de kendisine övgüde bulunarak bu talebini kabul etmiştir.¹⁷¹

Mansûr'un hac yaptığı yıllar arasında olmaması nedeniyle hadisenin 148/766 yılında olduğu doğru olmayıp 144/762¹⁷² yılında gerçekleşmiş olması daha muhtemeldir. Nitekim Halife'nin Mâlik b. Enes'in valinin emriyle maruz kaldığı şiddetten hiç bahsetmemesi ve konuşmanın karşılıklı övgülerle ılımlı bir zeminde devam etmesi gibi detaylar bu teklifin Muhammed b. Abdullah'ın Medine'deki isyanından önce (145/762'den önce) gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini güçlendiriyor. Herhangi bir kitap telifinden bahsedilmeyen bu rivayette, Mâlik b. Enes'e dinî hükümler ve ilim hususunda yetkinin kendisinde toplanıp Medine ehlinin metodu ekseninde Mekke'den faaliyetleri yürüteceği devlet bünyesinde olan bir konum ve görev teklif edilmiştir. Yargı alanında ülke topraklarındaki birlikteliğin sağlanması adına ilk teşebbüs olarak değerlendirilebilecek bu teklifin aynı amaca matuf ikinci adımı ise diğer rivayetlerdeki kitap yazma talebini içeren konuşmanın yapıldığı başka bir görüşmedir. Aşağıda yer alan rivayetteki anlatım da olay akışı yönüyle bu düşüncüyü desteklemektedir.

el-İmâme ve's-Siyâse'de Vali Ca'fer b. Süleyman'ın Mâlik b. Enes'i cezalandırması, İbn Sa'd'ın eserindeki rivayete göre¹⁷³ bazı farklılıklar içermekte olup rivayetin sonunda yer alan bilgiler ise talep edilen kitap yazımına dair ayrıntılı bilgi vermektedir. Rivayete göre Mâlik b. Enes'e kıskançlık duyanlar, şehirde tekrar biat alıp karışıklıklara son vermek için vali olarak atanan Ca'fer'e, biatin zorla alınması sebebiyle geçersiz olduğu hususunda Mâlik n. Enes'in fetva verdiği ve bu fetvayı tüm Medine halkına yaydığı yönünde bir haber ulaştırmıştır. Biatın bozulmasından

¹⁷¹ *el-İmâme ve's-siyâse*, 316.

¹⁷² Ayrıca Halife Mansûr, 144/762 yılındaki bu hac ziyaretinde oğullarının ortaya çıkması ve biat etmesi sebebiyle tutuklatıldığı için hapiste bulunan Abdullah b. Hasan'la görüşmek üzere muhtemelen bölgedeki itibarı ve konumu da gözeterек elçi olarak da Mâlik b. Enes'i göndermiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/144.

¹⁷³ İbn Sa'd'ın Vâkıdî'den daha özet bir şekilde aktardığı rivayete göre Mâlik b. Enes'in Halife tarafından çağırılması ve görüşlerinin dikkate alınması üzerine bazıları kıskançlık yapmış ve onun mükrehin talakının hükmü olmadığını beyan eden bir hadisi rivayet edip Halife'ye olan biatin geçersizliğine inandığını söyleyerek valiye onu kötülemiştir. Bu duruma öfkelenen vali deliller ileri sürerek Mâlik'i kırbaçlatmıştır. Rivayetin devamında yaşananlardan sonra Mâlik'in halk nezdinde itibarının arttığı fakat bir süre mescitteki dersleri bıraktığı, cenaze namazlarına katılmayıp insanlardan uzaklaştığından bahsedilmiştir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/574.

endişelenen Ca'fer harekete geçmek isteyince etrafındakiler, Mâlik b. Enes'in Halife'nin nazarındaki konumunu hatırlatıp onun emri olmadan ya da Medine ehli aleyhine bir suç işlemekten ona zarar vermemesi yönünde kendisine uyarıda bulunmuştur. Bunun üzerine Ca'fer, Mâlik b. Enes'in güven duyacağı birini göndererek biat konusunu sordurmuş ve o da güvenerek fetva vermiştir. Bu cevaba dayanarak vali Mâlik b. Enes'i kırbaçlatarak cezalandırmıştır. Sonraki rivayette ise tarih verilmeden, durumu haber alan Halife'nin bu davranışı kınadığı ve valinin azledilmesini emrederek onun küçük semerle bir hayvan üzerinde küçük düşürücü bir şekilde Bağdat'a getirilmesini emrettiği zikredilmiştir. Bununla da yetinmeyen Halife, bir mektup yazarak Mâlik b. Enes'i ikamet etmek üzere Bağdat'a davet etmişse de O, bir mazeret beyan edip bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine Halife Mâlik b. Enes'e, bir sonraki hac mevsiminde geleceğini ve kendisini görüşmek için bekleyeceğini yazmıştır.¹⁷⁴

Mansûr'un Mâlik b. Enes'ten kitap yazma talebinde bulunmasıyla ilgili eserde son olarak zikredilen ve yukarıdaki anlatımı tamamlayan rivayete göre ise hadise, 163/780 yılında¹⁷⁵ hac için bulunduğu Mina'da Mâlik b. Enes'in Halife Mansûr'u ziyareti esnasında yaşanmıştır. Ziyaret anında Mâlik b. Enes'e oldukça yakın davranan Halife onu yanına oturtmuş, kendisine yapılanlar hakkında böyle bir emir vermediğini, olaydan önce de herhangi bir bilgisinin olmadığını, öğrendiğinde ise valiyi azledip onur kırıcı bir muameleyle Medine'den getirilmesini emrettiğini ve onu kendisine yaptığının kat kat fazlasıyla cezalandıracağını söylemiştir. Buna karşılık Mâlik b. Enes, bu olaydan ve yapılanlara rıza göstermekten Halife'yi tenzih ettiğini, Rasûlullah ve Halife'nin akrabası olması münasebetiyle de onu affettiğini söylemiştir. Duyduklarına memnun olan Halife, Mâlik b. Enes'le selef, ulemâ, ilim ve fıkıh hakkında sohbet etmiştir. Mâlik, Halife'nin bu konulardaki birikimini ve ilmini övmüştür. Bu esnada Halife, ilmini kaydedip tedvîn ederek kitap haline getirmesi, bunu gerçekleştirirken de Abdullah b. Ömer'in sertliğinden, Abdullah b. Abbas'ın ruhsatlarından, İbn Mes'ud'un şaz rivayetlerinden kaçınması ve orta yolu izleyerek

¹⁷⁴ *el-İmâme ve's-siyâse*, 321-322.

¹⁷⁵ Halife Mansûr 158/775 yılında vefat ettiği için buradaki tarih doğru değildir. Vali'nin 150/767 yılında azledilmesiyle önceki rivayette geçen bir sonraki hac mevsimi ifadesi birlikte değerlendirildiğinde bu tarih 152/769 olmalıdır.

ashabın ittifak ettiği hususlarda karar kılması yönünde bir çerçeve çizerek teklif sunmuştur. Böylelikle insanları onun ilmi ve kitaplarına yönlendirip bu kitaplarını diğer şehirlere göndererek insanlardan bunlara muhalefet etmemelerini ve başka kaynaklarla hüküm vermemelerini isteyeceğini söylemiştir. Mâlik b. Enes bu teklif karşısında Irak ehlinin, Medine ehlinin ilminden razı olmayıp amellerinde ise görüşlerine itibar etmediğini ifade etmiştir. Halife ise bu hususta onların gerekirse kılıçla zorlanacaklarını söyleyip bir sonraki yıl için kitapları hazırlamasını emretmiş ve oğlu Mehdi'nin Medine'ye gelip tedvîn ettiği eserleri kendisinden dinleyeceğini bildirmiştir. Rivayet, Mâlik b. Enes'e verilen değeri gösteren bir anlatımla devam etmiş ve sonunda ise Mâlik b. Enes ve iki oğluna verilen para ve hediyelerden bahsedilerek sona ermiştir.¹⁷⁶

Yukarıdaki rivayette hacdaki görüşmenin 163/780 yılında gerçekleştiği bilgisi Halife Mansûr'un 158/775 yılında vefat etmesi nedeniyle doğru değildir. Tarih kaynaklarında yer alan, Mansûr'un 136/754, 140/758, 144/762, 147/765, 152/769 yıllarında hac yaptığı,¹⁷⁷ Mâlik b. Enes'in vali tarafından 147/765 yılında kırbaçlatıldığı,¹⁷⁸ bu durumu öğrenen Halife'nin 150/767 yılında valiyi azlederek Bağdat'a çağırdığı¹⁷⁹ ve Mâlik'e yazdığı özür mektubunda bir sonraki hac mevsiminde görüşmek istediğini söylemesi¹⁸⁰ yönündeki bilgiler birlikte değerlendirildiğinde bu görüşmenin 163/780 yılında değil, Halife'nin 152/769 yılındaki haccı esnasında gerçekleşmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Mâlik b. Enes'in, hocası Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin (v.143/760) vefatından sonra eserini telif başladığı bilgisi¹⁸¹ göz önünde bulundurulduğunda Mâlik b. Enes'in, 144/762 yılında yapılan görev teklifini kabul etmemekle birlikte hem dönem itibariyle tasnif çalışmalarının başlayıp kitapların yazılmaya başladığı bir süreç olması¹⁸² hem de yönetimin bu yöndeki teşvikinin de tesiriyle bu yıl itibariyle bir eser

¹⁷⁶ *el-İmâme ve's-siyâse*, 322-323.

¹⁷⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 34-36; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/388; Taberî, *Târîh*, 7/503, 517; 8/26-27, 41; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/28, 47-48, 106, 155.

¹⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/105-106.

¹⁷⁹ Taberî, *Târîh*, 8/32; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/192.

¹⁸⁰ *el-İmâme ve's-siyâse*, 322.

¹⁸¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Âsime, 1970), 1/247.

¹⁸² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (141-160)*, 9/13.

telifine başladığı anlaşılmaktadır. 152/769 yılındaki konuşmada Halife'nin eserin telifinde orta yolu izlemesi yönündeki telkinini dikkate alarak eserin henüz nihayete ermeyip telif sürecinin devam ettiği şeklinde anlaşılması daha makul bir yaklaşım olacaktır. Böylece İbn Sa'd rivayetinde mevcut bir kitap üzerine yapılan teklifin, *el-İmâme ve's-Siyâse*'deki anlatımla olan tenakuzu da ortadan kalkmış olmaktadır. Çünkü 152/769 yılında ortada bir kitap olmakla birlikte telif süreci henüz devam etmektedir. Mâlik b. Enes'in süreç içerisinde eserin üzerinde çeşitli değişiklikler yaptığı ve bugüne birbirinden farklı nüshaların ulaşması¹⁸³ da bunu teyit etmektedir. Ayrıca görüşmeleri esnasında eserdeki rivayetler hakkında Halife'nin Mâlik b. Enes'e “İbn Ömer'in görüşlerini aldığınız halde neden Ali ve İbn Abbâs'ın görüşlerini bıraktınız?”¹⁸⁴ şeklindeki suali de Halife'nin bu görüşmede esere ait bir nüshayı gördüğüne işaret etmektedir.¹⁸⁵ Halife Mansûr ve Mâlik b. Enes arasında kitap telifi hakkında geçen böyle bir diyalogun Halife Mehdî ile gerçekleştiği de rivayet edilmiştir.¹⁸⁶

Halife Mansûr, ilmin aslının Medine'de rivayet edilen hadisler ve Medinelilerin ameli olduğu şeklindeki söylemiyle aynı zamanda söz konusu dönemde Medine ve Kûfe'de gelişmiş olan iki ilmî yaklaşım arasındaki tercihin de göstermiştir. Halife, bu tercihin resmîyet kazandırarak benzer sorunlar hakkında verilen farklı hükümlerin yol açtığı sıkıntıları ortadan kaldırmak ve yargı alanında bir birliktelik ve kontrol sağlamak istemiştir. Bu hedefini ise Mâlik b. Enes'i Mekke'de görevlendirmek ve ona bir kitap yazdırmak suretiyle gerçekleştirmek istemiştir. Halife kitap telif edilirken hükümlerin dayanağını oluşturan rivayetlerin seçimi konusundaki düşüncesini de bildirerek bu konuda orta bir yol izlenmesi ve ashabın ittifak ettiği hususlarda karar kılınması şeklinde de bir sınır çizmiştir. Halife'nin dinî ve hukukî alandaki kontrolü hususunda olumlu bir veçheye sahip olan bu teşebbüsün, ulemâ açısından onların içtihatlarını sınırlayan ve emredilene uyulmadığı takdirde de ulemâyı

¹⁸³ İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 73; M. Yaşar Kandemir, “el-Muvattâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/416.

¹⁸⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/101.

¹⁸⁵ Halit Özkan, “Amele Delâlet eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 9-10.

¹⁸⁶ İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 40-42. Yukarıda zikredilen diğer kaynaklardaki anlatımları destekleyen benzer rivayetler için bk. İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 71-73.

çeşitli zorluk ve yaptırımlarla karşı karşıya bırakacak bir mahiyette olacağı aşikardır. Bu nedenle Mâlik b. Enes de her âlimin kendisine ulaşan rivayetlere ve bulunduğu bölgenin şartlarına bağlı olarak farklı görüşler ileri sürmesinin tabii olduğunu ve âlimlerin aksi bir görüş ve uygulama konusunda zorunlu tutulmasının doğru olmadığını ifade etmiştir. Nitekim âlimler benimsedikleri farklı metot ve görüşler çerçevesinde dinî ve ilmî alandaki faaliyetlerini telif ettikleri eserler, verdikleri dersler ve farklı içtihatlarıyla sürdürmeye devam etmiştir.

Halife Me'mûn ise ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasındaki nakil yolları, haberlerin çeşitleri ve kabul şartları gibi müzakere edilen çeşitli hususlarda kendi görüşünü ifade ederek ehl-i re'y'in yaklaşımını desteklemiştir. Bu tercihi doğrultusunda da hadis ehli tarafından yöneltilen tenkitlere cevap teşkil edecek bir kitap telif edilmesini istemiştir. Bunun üzerine dönemin âlimlerinden Îsâ b. Ebân bu hususta bir kitap kaleme almıştır.¹⁸⁷ Nitekim Abbâsî halifeleri ulemânın benimsediği farklı yaklaşım ve görüşler doğrultusunda gerçekleştirdikleri müzakerelerde kendi görüşlerini ifade etmiş ve benimsedikleri görüşleri savunan âlimleri de çeşitli şekillerde desteklemişlerdir. Böylece kendi ideolojileri ekseninde ilmî faaliyetlere dahil olmaya ve desteklemeye çalışmışlardır.

Abbâsî halifeleri ilmî faaliyetlerin yanı sıra dinî alanda da ideolojileri doğrultusunda İslâm toplumunda ortaya çıkan ve İslâm için bir tehdit olarak gördükleri inançlar ve bu inançları benimseyen çeşitli gruplarla mücadele etmek için çeşitli faaliyetler yürütmüşlerdir. Bu konuda ilk olarak Halife Mansûr, sarayının etrafını kuşatarak kendisinin onları yediren ve içiren Rableri olduğu söyleyen, tenâsüh ve hulûl gibi aşırı görüşler benimseyen Ravendiyye'ye karşı harekete geçmiştir. Onları düşüncelerinden vazgeçmeleri konusunda uyarmış ve sonuç alamayınca da ileri gelenlerinden iki yüz kişiyi hapsedmiştir. Mansûr'un bu tavrı, onların nazarında onun halifeliğinin meşruiyetini kaybetmesine ve Mansûr'a karşı isyan etmelerine neden olmuştur.¹⁸⁸ Mansûr'un öldürülme tehlikesi yaşadığı bu isyanı halkın desteğiyle bastırması, bu gruplara karşı sergilediği tutumun halkın nazarında kazandırdığı

¹⁸⁷ Bu hususta bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 147-149.

¹⁸⁸ Taberî, *Târîh*, 7/505-508; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 5/129-130.

saygınlığı göstermesi açısından önemlidir. Nitekim bu olayla Abbâsî yönetiminin dinî siyasetiyle örtüşmeyen bu zümrelerle ilişkiler son bulmuştur.

Halife Mehdî döneminde de bu yaklaşım kapsamında Zerdüş, Mâni ve Mazdek'in geliştirdiği düalist inançlara meyledenler zındık olarak nitelendirilmiş ve onlara karşı sert bir kovuşturma hareketi yürütülmüştür. Zaman içinde bu tür görüşlerin yanı sıra İslâmî görünüşleri altında bazı sapkın inançlara sahip olduğu düşünülen kişiler de zındık olarak nitelendirilmiştir. Zındıklarla mücadele Abbâsîler'in dinî anlayışlarının bir gereğidir. Aynı zamanda da zındık olarak tanımlanan bu grupların kendi dinî ideolojilerini gerçekleştirmek için Abbâsî yönetimini hedef alması sebebiyle de devletin otorite ve bütünlüğü korunması için bir zorunluluk idi. Bu nedenle zındıklara karşı sistemli bir mücadele yürütülmüştür. Halife Mehdî zındıkların isyanlarını bastırmak ve faaliyetlerini engellemek için dîvânü'z-zenâdıkayı kurmuştur.¹⁸⁹ Halife Mansûr'un bu inanç ve gruplara karşı tepkisiyle başlayan mücadele, Mehdî döneminde güçlenerek kapsamlı bir kovuşturma hareketine dönüşmüş, Hâdî ve Hârûnürreşid dönemlerinde de devam etmiştir. Nitekim Abbâsî yönetimi siyasî hedefleri doğrultusunda dinî, ilmî ve kültürel ideolojisini inşa ederken buna aykırı faaliyetlerin de tasfiyesi yönünde bir politika benimsemiştir. Bu kapsamda, dinî ve kültürel egemenliğin muhafazası için zındıklık büyük bir suç kabul edilip fiilî olarak müdahale edilirken¹⁹⁰ özellikle bu konuda eserlerin yazdırılmasıyla da karşıt düşünsel bir mücadele¹⁹¹ de desteklenmiştir.

Abbâsî halifelerinden Me'mûn ise fırkalara ayrılmış durumda olan Müslümanları ve aykırı görüşler taşıyanları, dine en uygun olacak şekilde rıza gösterilecek bir orta yolda birleştirmek istediğini ifade ederek çeşitli girişimlerde bulunmuştur.¹⁹² Birçok konunun müzakere edildiği ilmî meclisler tertip etmiş ve bu toplantılarda daha çok kelamla ilgili olan meseleler üzerinde durulmuştur.¹⁹³ Tartışılan konulara dair kanaatini oluşturan Me'mûn, 212/827 yılına gelindiğinde "halku'l-

¹⁸⁹ Bozkurt, *Abbasîler*, 73-76; Zındıklık ve zındıklar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 25-40, 99-126.

¹⁹⁰ Abbâsîler'in bu husustaki uygulamaları için bk. Taberî, *Târîh*, 8/163, 165, 167, 190, 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/244, 253, 255, 258, 264-265, 276.

¹⁹¹ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 69-72.

¹⁹² İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 45-46.

¹⁹³ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 22-23, 45-46, 47-49.

Kur'ân" yani Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü Abbâsî topraklarında benimsenmesi gereken itikadî bir inanç olarak ilan ederek resmîleştirmiştir.¹⁹⁴ Daha sonra 218/833 yılında ise Bizans üzerine sefere çıktığı esnada Bağdat valisi İbrahim b. İshâk'a gönderdiği bir mektupla ulemâdan kadî, fakih ve muhaddislerin halku'l-Kur'ân hakkındaki düşüncelerinin sorgulanmasını emretmiştir. Literatüre "Mihne"¹⁹⁵ olarak geçen bu hadise, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunun aksi yönünde kanaate sahip olan ulemâ için olumsuz neticelere neden olurken Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu destekleyen ulemânın Abbâsî halifelerinin yanında olup soruşturmaların yürütülmesinde aktif rol aldığı bir sonuç doğurmuştur. Mektubunda, Allah'ın dinini koruyarak ikamesini sağlama ve vâris oldukları Peygamberlik mirası ile kendilerine emanet edilen ilmin naklinden, Allah'ın imamları ve halifeleri sorumlu tuttuğunu söyleyen Me'mûn,¹⁹⁶ bu yaklaşımıyla inanç hususunda hilâfet makamını en son otorite olarak değerlendirmiştir. Böylece hilâfet makamına kutsal bir mahiyet yükleyerek onun dinî otoritesini artırmış ve kendi din anlayışını hâkim kıldığı bir siyasî tavır içinde olmuştur. Me'mûn'un başlattığı din alanındaki bu yönelim, vasiyeti üzerine kendisinden sonra hilâfete geçen Mu'tasım (218-227/833-842) ve Vâsık (227-232/842-847) tarafından da devam ettirilmiştir.

2.2.6.Şîi Siyasetteki Hareketlilik

Alioğulları ve taraftarlarıyla ilişkiler, Abbâsî siyasetinin rotasının çizilmesinde etkili bir unsur olarak hem Emevîler ile mücadelede hem de zafer elde edildikten sonraki süreçte önemini korumuştur. Alioğulları ve taraftarlarının faaliyetlerinin mahiyeti, bu ilişkinin seyrinde belirleyici olmuştur. Abbâsî halifeleri, özellikle hilâfet iddiasıyla Abbâsî yönetimine karşı yürütülen faaliyetler karşısında sert bir siyaset izlemiştir. Bununla birlikte Alioğulları'ndan gelecek olası bir muhalif yapılanmanın önüne geçebilmek adına siyasî ve sosyal şartlar dikkate alınarak kimi zaman da daha ılımlı bir siyasî yaklaşımın sergilendiği dönemler de olmuştur. Nitekim Abbâsî Devleti'nin ilk asrında Alioğulları'yla ilişkiler tek düze bir şekilde seyretmeyip her halifenin dönemindeki iç dinamiklerin etkisine göre değişken bir görünüme sahip

¹⁹⁴ Taberî, *Târîh*, 8/619; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/487-488.

¹⁹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tezin 3. bölümü

¹⁹⁶ Taberî, *Târîh*, 8/631; İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 181.

olmuştur. Fakat Abbâsîler, en sakın süreçlerde bile Alioğulları'na karşı hep bir şüphe içinde olmuş ve ihtiyatlı bir tavır takınmayı tercih etmiştir.

Abbâsî yönetiminin Alioğulları ve taraftarlarına karşı yaklaşım şekli ve bu hususta izlediği siyaset, ulemâdan bazılarının yönetim karşısındaki duruşunu olumlu ve olumsuz yönde olmak üzere şekillendirmiştir. Diğer bir ifadeyle Alioğulları ve Abbâsoğulları'nın karşı karşıya geldiği bazı hadiselerde söz ya da davranışlarıyla ulemâdan bazıları taraf olmuştur. Yaptıkları tercihler nedeniyle de bazı yaptırımlarla karşılaştıkları bilinen bir vakıadır. Dolayısıyla ilk asırda Abbâsî halifelerinin Alioğulları'yla ilişkilerinin nasıl olduğu, hangi tedbirlere başvurulduğu ve yaşanan hadiselerin neden ve sonuçlarının tahlili, ulemânın yönetimle ilişkisinin seyrindeki değişiklikler hakkında verdiği ip uçları yönüyle önem taşımaktadır.

İhtilal sürecinde Abbâsoğulları, Alioğulları'nın Emevîler tarafından uğradığı zulmü bir propaganda malzemesi olarak kullanmıştır. Onların mağduriyetleri üzerine geliştirdikleri söylemler ve Alioğulları ile Abbâsoğulları'nı birlikte içine alan fakat halka öncelikle Ali evladını çağrıştıran “er-rızâ min âl-i Muhammed” şeklindeki davet çağrısının da onları destekleyen ve muhabbet besleyen kesimleri kazanma amacına matuf bir çaba olduğu daha önce ifade edilmişti. Kûfe’de ortaya çıkan Zeyd b. Ali’nin isyanı (122/740)¹⁹⁷, ardından Yahyâ b. Zeyd’in Horasan’a giderek giriştiği hareket (125/743)¹⁹⁸ ve Alioğulları’ndan olmamakla birlikte “Allah’ın Kitabı’na, Rasûlü’nün Sünneti’ne ve Âl-i Muhammed’den razı olmaya” çağırarak harekete geçen Hâris b. Süreyc’in isyanlarının sonuçları (128/746),¹⁹⁹ bu hareketlere destek vermeyen Abbâsoğulları’nın kendi propagandaları için bir araç haline dönüşürken aynı zamanda Abbâsî ihtilâli için de uygun zemini hazırlamıştır.

Alioğulları'na karşı sevgi ve taraftarlığıyla tanınan Kûfe’deki konuşmasında ilk Abbâsî Halifesi Ebu’l-Abbâs es-Seffâh’ın, “Sizler dostluk ve muhabbet duyduğumuz kişilersiniz. Zalimlerin zulmü sizi değiştirmede, bizim zamanımıza yetişmenize de engel olamadı ve Allah devletimizi size getirdi. Sizler bizim

¹⁹⁷ Taberî, *Târîh*, 7/180-189; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/452-455.

¹⁹⁸ Taberî, *Târîh*, 7/189, 228-230; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/471-472. Ayrıca ne Zeyd b. Ali ne de Yahyâ b. Zeyd’in isyan hareketi bu süreçte kendi propagandalarını yürüten Abbâsoğulları ve taraftarları tarafından desteklenmemiştir.

¹⁹⁹ Taberî, *Târîh*, 7/330-342; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 14/17-20.

nazarımızda insanların en bahtiyarı ve en şerefliyelerisiniz. Atıyyelerinizi (maaş) yüz dirhem artırıyorum. Artık hazır olun, çünkü ben çok kan dökücüyüm ve helak eden bir intikamcıyım.”²⁰⁰ şeklindeki sözlerinin, övgü ve iltifatın yanında tehdit içerikli bir ikazla son bulması dikkat çekicidir. Halife’nin ardından amcası Dâvûd b. Ali de konuşmasında, Seffâh’a biatle birlikte hakkın Peygamber ehline geri döndüğünü, onların Kûfe ehline karşı yumuşak ve dostane bir tavır içinde olduklarını, itaatten ayrılmayıp ihanet etmemelerini, bu davanın kendi davaları olduğunu ve Abbâsoğulları’nın, güvendiği ve dayandığı şehrin Kûfe olduğunu vurgulamıştır.²⁰¹ Konuşmasını, “Minberinize Rasûlullâh’tan (sav) sonra Mü’minlerin Emîri Ali b. Ebî Tâlib ve -eliyle Ebu’l Abbâs’ı işaret ederek- Mü’minlerin Emîri Abdullah b. Muhammed dışında halife çıkmamıştır. Biliniz ki bu dava bizdedir. Bu dava bizim dışımızda değildir ki onu Meryem oğlu Îsâ’ya teslim edelim.”²⁰² sözleriyle bitirmiştir. Ebû Seleme’nin, Seffâh’ın ailesiyle Kûfe’ye gelişini gizlemesi ve biati geciktirmesi, onun Alioğulları’na olan sevgisi ve hilâfete onların hak sahibi olması düşüncesine sahip olmasıyla izah edilmiştir.²⁰³ Kaynaklarda Ebû Seleme’nin, Abdullah b. Hasan ve Ca’fer es-Sâdık gibi Alioğulları’nın ileri gelenlerine mektup göndererek halifelik teklifinde bulunduğu dair rivayetler yer almıştır.²⁰⁴ Ebû Seleme’nin Kûfe ve civarındaki konumu ve Alioğulları’na olan yakınlığı, Halife Seffâh’ı rahatsız etmiştir. Bu nedenle güvenliğini sağlamak amacıyla hilâfet merkezini Kûfe’den Hâşimiyye’ye taşıyan Halife, Ebû Müslim el-Horasânî vasıtasıyla Ebû Seleme’yi öldürterek ondan kurtulmuştur.²⁰⁵

Seffâh’ın hilâfet döneminde, kuruluş süreci olması sebebiyle kontrolün henüz tam sağlanamaması ve devlet için bu aşamada birinci tehdit unsurunun Emevîler olması münasebetiyle Alioğulları’yla ilişkiler, diğer dönemlere göre daha sakin ve hoşgörü çerçevesinde gerçekleşmiştir. Hatta Seffâh, Alioğulları’ndan kendisini

²⁰⁰ Taberî, *Târîh*, 7/426; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/ 66.

²⁰¹ Taberî, *Târîh*, 7/426-428; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/66-68.

²⁰² Halife b. Hayyât, *Târîh*, 331; Taberî, *Târîh*, 7/428; İbnü’l-Esîr’in eserinde bu ifade “*Rasûlullah (sav) ile sizin aranızda Ali b. Ebî Tâlib ve -eliyle Ebul Abbâs es-Seffâh’ı işaret ederek- Mü’minlerin Emîri’nden başka Halife yoktur.*” Bk. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/68.

²⁰³ Hakkı Dursun Yıldız, “Ebû Seleme el-Hallâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/229.

²⁰⁴ *el-İmâme ve’s-siyâse*, 293, 295; Ya’kûbî, *Târîh*, 2/349-350; İbnü’t-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 154-155.

²⁰⁵ Ya’kûbî, *Târîh*, 2/345, 352-353; Taberî, *Tarih*, 7/ 449-450; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/81.

ziyarete gelen Abdullah b. Hasan b. Hasan'a (v.145/762) hürmet göstermiş ve yüksek meblağda para vermiştir.²⁰⁶ Fakat bununla birlikte Abdullah b. Hasan'ın oğulları Muhammed ve İbrahim, Seffâh'a biat etmekten kaçınıp gizlenmiştir. Bu durumun Halife'yi rahatsız etmesi üzerine, Abdullah'ı çağırıp oğullarının nerede olduğunu sorguladığı, Abdullah'ın ise oğullarının Seffâh'ın hilâfetine karşı olmadığını söyleyerek onları savunduğu ve Halife'nin de faaliyetlerinin onları ölüme götüreceğini söyleyerek tehditte bulunduğuna dair bir malumat bazı farklı anlatımlarla kaynaklarda yer almıştır.²⁰⁷

Belâzürî, Seffâh'ın hilâfetinden önce Abdullah'ın, oğulları Muhammed ve İbrahim'i hilâfet için aday olarak takdim edip Muhammed'i "Mehdî" ve "Nefsüzzekiyye" olarak isimlendirdiğine dair aktardığı bilgiyle²⁰⁸ Halife'nin onlar hakkındaki endişesinin sebebine ışık tutmaktadır. Muhammed ve İbrahim'in biatten kaçınarak gizlenmesi de bu endişenin haklılığını göstermektedir. Ayrıca Abbâsî ordusu tarafından Vâsıt'ta kuşatılmış olan Emevî Valisi İbn Hübeyre'nin içinde bulunduğu şartların da etkisiyle Muhammed b. Abdullah'a meylederek biat için kendisine mektup gönderdiği bilinmektedir.²⁰⁹ Valinin bu hamlesi, Muhammed'in hilâfet arzusu ve bu yöndeki faaliyetlerinden haberdar olduğunu ve Abbâsîler'e karşı bu durumu değerlendirmek istediğini göstermektedir. Fakat böyle bir irtibat kurulup birliktelik gerçekleşmeden İbn Hübeyre öldürülmüştür.

Alioğulları'nın Hasenî kolunun aksine Hüseyinî kolunun ileri gelenlerinden Ca'fer es-Sâdık ise Abbâsî yönetimi karşısında temkinli bir tavır takınmayı tercih etmiştir. Abbâsîler'e karşı harekete geçen Bessâm b. İbrahim'in kendisine biat için gönderdiği mektup eline geçince, Halife Seffâh tarafından sınıandığını düşünerek korkuya kapılmış ve mektubu Halife'ye bildirmiştir. Ca'fer'in bu tutumuna memnun olan Halife, kendisine övgü ve duada bulunmuş ve onun vasıtasıyla Bessâm'la irtibat sağlayarak yakalanıp öldürülmesini sağlamıştır.²¹⁰ Ca'fer es-Sâdık'ın Abbâsîler'e karşı bu tavrının temelinde onların idaresini onaylaması değil, Abbâsoğulları'nın

²⁰⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 3/309; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (141-160)*, 9/191.

²⁰⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 3/308-309; Ebu'l-Ferac el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1998), 162-163.

²⁰⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 3/307.

²⁰⁹ Taberî, *Târîh*, 7/454; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/280.

²¹⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 4/225-226.

mevcut durumda sahip oldukları güç ve konum karşısında yer alıp onlara galibiyet sağlayacak bir oluşumun bulunmaması etkili olmuştur.

Faaliyetleriyle birçok araştırmacının dikkatini çeken Halife Mansûr döneminin ise bizce en önemli yönlerinden biri, kendi amaçları doğrultusunda hareket etmek isteyen kişi ve gruplarla yaşanan bir hesaplaşmaya tanıklık etmesi ve bu süreçte Halife tarafından verilen kararların, uzun yıllar devletin siyasî ideolojisinde belirleyici olmasıdır. Bu hesaplaşmadan Alioğulları da hissesine düşeni almıştır. Abbâsîler'in ilk asrında Alioğulları açısından takip, baskı ve şiddetin arttığı en sıkıntılı sürecin Mansûr'un hilâfeti döneminde yaşandığını söylemek mübalağa olmayacaktır. Zira devletin muhalifi olan Ümeyyeoğulları'nın etkisiz hale getirilmesinin ardından mevcut siyasî şartlarda Abbâsî yönetimi için en önemli tehdidi Alioğulları oluşturmaktaydı. Bu nedenle siyasî otoritesiyle birçok isyanı etkisiz hale getirerek ülke topraklarında istikrarı sağlayan Mansûr, gizlenmekte olan Abdullah b. Hasan'ın oğulları meselesi üzerinde dikkatle durmuş, yakalanmaları için birçok girişimde bulunmuş ve süreci de yakinen takip etmiştir.

Mansûr, ilk olarak 138/755 yılında hac emîri olarak görevlendirdiği Fazl b. Sâlih b. Ali'ye Abdullah b. Hasan'ın oğulları Muhammed ve İbrahim'i görürse onların gitmesine müsaade etmemesi, görmez ise de soruşturmaması yönünde bir emir vererek sessizce malumat almak istemiştir. Fakat Muhammed ve kardeşini göremeyen Fazl, Halife'nin emrine rağmen onları babalarına sorduğunda ava gittikleri cevabıyla karşılaşmıştır.²¹¹ Mansûr, oğullarının ortaya çıkıp itaat bildirmeleri hususunda Abdullah b. Hasan'ı önce güzellekle ikaz ederek problemi çözme cihetine gitmiştir. Abdullah'a 139/756 yılında mektup yazarak oğullarının bu işe bir son verip ortaya çıkmalarını sağlamasını söylemiştir. Fakat Abdullah, oğullarının nerede olduğu ve yaptıkları hakkında bilgisinin olmadığını söylemekle yetinmiştir.²¹² Bunun üzerine Halife köle satın alarak çoban kılığında Medine civarına Muhammed ve kardeşi hakkında bilgi toplaması için göndermiştir.²¹³ Ayrıca Medine valisi Ziyâd b. Ubeydullah'a da Muhammed ve kardeşi İbrahim'in yerlerinin tespit edilmesi ve

²¹¹ Taberî, *Târîh*, 7/ 520.

²¹² İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 5/334. Ayrıca karşılaştıklarında Mansûr'un Abdullah b. Hasan'a oğulları hakkında bulunduğu telkinler için bk. Taberî, *Târîh*, 7/524; İsfahânî, *Mekâtil*, 188.

²¹³ Taberî, *Târîh*, 7/519.

yakalanması için Abdullah b. Hasan'a baskı yapılması yönünde talimat vermiştir. Bu konuda başarılı olamayan vali, Halife'nin tepkisiyle karşı karşıya kalmıştır.²¹⁴

Muhammed Nefsüzzekiyye ve İbrahim'in yakalanamaması ve sürecin uzaması Halife'nin Abdullah b. Hasan üzerindeki baskısının artmasına neden olmuş ve ikisi arasında karşılıklı tahkir içeren sert konuşmalar geçmiştir. Tüm soruşturmalara rağmen oğullarının yerini söylememesi üzerine de hapsedilmiştir.²¹⁵ Verdiği talimatlara rağmen sonuç alamayan Halife, gerekli özeni göstermemesi nedeniyle 141/758 yılında valisi Ziyâd'ı azletmiştir. Ardından bu süreçte sırasıyla Abdülaziz b. Muttalib'i, Muhammed b. Hâlid'i ve son olarak da 144/761 yılında Riyâh b. Osman el-Mürrî'yi vali olarak görevlendirmiştir.²¹⁶ Halife tarafından özellikle seçilen Riyâh, Abdullah b. Hasan başta olmak üzere Hasanoğulları'na karşı sert ve kimi zaman zulme varan bir siyaset izlemiştir. Abdullah'ın ardından Hasanoğulları'nın hepsi Vali Riyâh tarafından tutuklanarak hapsedilmiş ve işkenceye maruz kalmıştır. Kendisi yüzünden yaşanan bu zulmün önüne geçmek için teslim olmayı düşünen Muhammed, babasının kanaatini sormak için haber göndermiştir. Abdullah ise buna karşı çıkarak kendilerinin sabredeceğini ve onun davasında kararlılıkla ilerlemesi gerektiğini söylemiştir.²¹⁷ Halife, Riyâh vasıtasıyla aldığı tedbirlerden sonra son olarak 144/762 yılındaki haccı esnasında problemi suhuletle çözmek için bir adım daha atmış ve halk nazarında önemli bir konumda olan ulemâdan Mâlik b. Enes ve Muhammed b. İmrân'ı hapse tutulan Abdullah'a oğullarının teslimi konusunda aracı olarak göndermiştir. Fakat Abdullah öldürülmelerinden korktuğu için onları teslim etmeyi kabul etmemiş ve Halife ile görüşmek istediğini söylemiştir. Bu duruma kızan Halife Mekke'ye gidip haccını tamamlamış ve dönüşte Hasanoğulları'nın Kûfe'deki İbn Hubeyre kasrındaki hapishaneye götürülmelerini emretmiştir. Burada onların bazıları öldürülürken bazıları da hapishanenin kötü şartlarına ve zulme dayanamayarak vefat etmiştir.²¹⁸

²¹⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 3/313.

²¹⁵ Taberî, *Târîh*, 7/522-523.

²¹⁶ Taberî, *Târîh*, 7/529-532; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/141.

²¹⁷ Tutuklanan bu 13 kişinin isimleri için bk. Taberî, *Târîh*, 7/536-537, 538-539, 547; İsfahânî, *Mekâtîl*, 193.

²¹⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 3/316-317; Taberî, *Târîh*, 7/539, 546-547; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/144-146. Öldürülenler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 140-143.

Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşinin yakalanması kadar Şam, Horasan ve Basra gibi bölgelerde bu hareketin taraftar kazanmasının önüne geçebilmek adına tedbirler alınmasına da önem verilmiştir. Halife Mansûr, valisi Riyah tarafından İbrahim'in kayınpederi Muhammed b. Abdullah b. Amr'ın Şam halkı üzerindeki nüfuzunun hatırlatılıp bunu damadı için kullanabileceği hususunda ikaz edilmesi üzerine onu tutuklatmıştır. Alioğulları'ndan olmamakla birlikte onu, kızının hamileliğini öne sürerek damadı İbrahim'le irtibat halinde olmak ve hainlik yapmakla itham ederek öldürmüştür.²¹⁹ Bu esnada Alioğulları'na olan muhabbet ve desteğine geçmişteki birçok isyanda tanık olunan Horasan'dan, Muhammed Nefsüzzekiyye'nin davetine halkın yakınlık gösterdiğine dair haber gelmiştir. Mansûr, Muhammed Nefsüzzekiyye ile isim benzerliğini fırsat bilerek Muhammed b. Abdullah b. Amr'ın kesik başını Horasan'a gönderip, "Nefsüzzekiyye öldürüldü" şeklinde gönderdiği şahitler eşliğinde propaganda yaptırmıştır.²²⁰ Böylece hem Şam hem de Horasan'dan gelecek muhtemel bir muhalefetin önüne geçmek istemiştir.

Artan takip ve baskı nedeniyle bir süreliğine Basra'ya geçen Muhammed Nefsüzzekiyye'nin haberini alan Halife, Basra'ya hareket ederek onun buradaki faaliyetlerine engel olmak istemiş ve bu muhalif harekete karşı halkın tavrını öğrenmeye çalışmıştır. Mu'tezile'nin ve ulemâdan Amr b. Ubeyd'in bölgede etkili olmasından olsa gerek Halife, geçmişteki dostluklarına rağmen Amr'ı çağırarak Nefsüzzekiyye'ye karşı düşüncesini anlamaya çalışmıştır. Böyle bir işin içinde bulunmayacağını söylemesine rağmen Nefsüzzekiyye'nin ağzından Amr'a mektup yazmış ve aldığı cevaptan sonra ancak onun sözlerine tam olarak itimat etmiştir.²²¹ Bu da hem Halife'nin her ihtimali düşündüğünü hem de böyle bir isyanın Abbâsîler için taşıdığı tehdidin büyüklüğünü göstermektedir.

Muhammed Nefsüzzekiyye mevcut şartların ve baskıların etkisiyle daha fazla beklemeyerek 145/762 yılında Medine'de harekete geçmiş ve şehirde kontrolü ele geçirmiştir.²²² Daha önce Mansûr'a biat eden halk ise bu durum karşısında nasıl

²¹⁹ Taberî, *Târîh*, 7/543, 547; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/144-145.

²²⁰ Taberî, *Târîh*, 7/547-548.

²²¹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/315; Taberî, *Târîh*, 7/522.

²²² Taberî, *Târîh*, 7/552-557. İsyân ve süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, 218-262.

hareket etmeleri gerektiği hususunda bölgenin saygın âlimlerinden olan Mâlik b. Enes'ten fetva istemiştir. Mâlik b. Enes'in "Siz zorlanarak *biat* ettiniz; zorlanan kişinin yemini geçersizdir." cevabı üzerine halk, sevinçle Muhammed'e giderek biat etmiştir.²²³ Bu aşamada Halife ve Muhammed arasında barış zemini arayışından çok halk nazarında kendi haklılıklarını gösterme çabasıyla gerçekleşen bir mektup teatisi de gerçekleşmiştir. Sonuç alınamayan bu yazışmalardan sonra savaş kaçınılmaz hale gelmiştir. Nitekim Halife'nin İsa b. Mûsâ komutasında gönderdiği ordu karşısında mağlup olan Muhammed, 14 Ramazan 145/6 Aralık 762 tarihinde öldürülmüştür. Hareketin Basra ayağını yürüten İbrahim ise kardeşinden gelen haberin ardından hazırlıklarını tamamlayarak ancak 1 Ramazan 145/23 Kasım 762 tarihinde harekete geçebilmiştir. Basra'da kontrolü ele geçirip kısa sürede Ahvâz, Vâsıt ve Fars'ta hâkimiyet sağlamıştır. Bu süreçte Ebû Hanîfe'nin hareketin desteklenmesi yönündeki fetva ve teşviki ile ulemâdan bazılarının harekete iştiraki, halkın İbrahim'e karşı yoğun ilgi göstermesinde etkili olmuştur.²²⁴ Fakat İbrahim, Mansûr'un gönderdiği ordu karşısında ilk aşamada başarı sağlasa da sonunda hezimete uğramış ve 25 Zilkade 145/14 Şubat 763 tarihinde öldürülmüştür.²²⁵ Hüseyinî kolundan Ca'fer es-Sâdık ise siyasî bir hak talebiyle girişilecek faaliyetlerden uzak durma yönündeki tavrını bu dönemde de sürdürmüştür.

Muhammed Nefsüzzekiyye'nin hareketi, Abbâsoğulları'yla ilişkileri sözlü muhalefetten eylem aşamasına taşımıştır. Abbâsîler'in hilâfete geçişi ve Alioğulları'nın hilâfet isteğinin yok sayılmasıyla başlayan muhalif duruş, yerini zamanla düşmanlığa ve nihayetinde de kanlı bir savaşa bırakmıştır. Alioğulları, Emevîler'den sonra amcaoğulları Abbâsîler'den de şiddet ve zulüm içeren bir muameleye maruz kalmıştır. Bu isyandan sonra hilâfete dair isteklerinin çatışması nedeniyle Alioğulları ve Abbâsoğulları arasındaki ayrılık kesinleşmiş ve bir daha Haşimoğulları çatısı altında ortak bir amaç için birlik olamamışlardır.

²²³ Taberî, *Târîh*, 7/560.

²²⁴ İsfahânî, *Mekâtîl*, 310, 313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/169; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (141-160)*, 9/43. İsyân karşısında ulemânın tavrı, faaliyetleri ve bunların sonuçları, ilgili başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bk. Tezin 3. Bölümü.

²²⁵ Taberî, *Târîh*, 7/634-636, 647; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/170-174.

Mansûr'un, otoritenin muhafazası adına izlediği baskı ve şiddete dayalı siyasetin ardından hilâfete geçen Mehdî, halkın hafızasındaki olumsuzlukları silmek ve güven duygusunu tekrar sağlamak için kararlarında daha ılımlı ve hoşgörülü bir tutum sergilemeye çalışmıştır. Hilâfete geçtiğinde daha önce malları müsadere edilenlerin mallarını babasının da tavsiye ettiği üzere²²⁶ sahiplerine iade etmiş, yaşananlardan sonra Hicaz halkının gönlünü almak ve muhtemel bir tehdidin önüne geçmek için onlara yüksek meblağda para ve elbise dağıtmış, tutukluların serbest bırakılmasını emretmiş, Kâbe'ye yeni bir örtü giydirmiş ve kendisinin emniyetini sağlaması için Medine halkından beş yüz kişi seçerek onlara mal ve Irak'ta arazi verip Bağdat'a götürmüştür. Ayrıca Mekke'de Alioğulları'ndan emân verdiği Hasan b. İbrahim b. Abdullah'a da arazi vermiştir.²²⁷ Halife Mehdî'nin bu kararında, İbrahim b. Abdullah'ın isyanına katıldığı için tutuklanan ve bu dönemde serbest bırakılıp vezir tayin edilen Ya'kûb b. Dâvûd etkili olmuştur. Halife'nin, Alioğulları'na olan muhabbetiyle bilinen Yâ'kûb'u vezirlik makamına getirerek, özellikle Hasenî koldan gelebilecek bir tehlikeden emin olmak ve olası bir isyan durumunda vakitlice tedbir almayı hedeflemiş olması mümkündür. Faaliyetleriyle Halife'nin takdirini kazanan Ya'kûb'un bu konumundan rahatsız olanlar, onun Alioğulları'yla yakın ilişkisini ve devlet bünyesinde Alioğulları'na verdiği görevleri gerekçe göstererek hakkında ithamda bulunmuştur. İthamlardan kuşkulanan Halife, Ya'kûb'u Alioğulları'ndan birini öldürmesi emriyle sınamış ve Ya'kûb'un bu emri yerine getirmeyip yalan söylemesi üzerine de onu hapsetmiştir.²²⁸

Kaynaklarda Mehdî döneminde, daha önce yaşanan kayıp ve zulümlerin de etkisiyle Alioğulları bilhassa da Hasenî kolu tarafından gerçekleştirilen halka yönelik bir faaliyet ya da isyan hareketinden bahsedilmemektedir. Hüseyinî kolunda ise Ca'fer es-Sâdık'ın 148/765 yılındaki vefatının ardından liderliği oğlu Mûsâ el-Kâzım üstlenmiş ve o da babası gibi siyasetle mesafeli duruşu bu dönemde muhafaza edip Abbâsîler'e karşı barışçıl bir tutum sergilemiştir.²²⁹ Fakat daha önce değinildiği üzere sebebi zikredilmemekle birlikte Mûsâ el-Kâzım Mehdî'nin emriyle bir süre

²²⁶ Taberî, *Târîh*, 8/106.

²²⁷ Taberî, *Târîh*, 8/133-134; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/236-237.

²²⁸ Taberî, *Târîh*, 8/117-119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/229-230, 250-253; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 184-186.

²²⁹ Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 156-157.

hapsedilmiş ve kendisinden isyan etmeyeceğine dair söz alınarak daha sonra serbest bırakılmıştır.²³⁰ Bu süreçte gösterilen hoşgörünün de etkisiyle Hasan b. Zeyd, Mehdi'ye ilk biat edenlerden olmuştur.²³¹ Kardeşi İsa b. Zeyd ise hilâfet arzusunda olup umduğunu bulamamış ve bu nedenle daha önce İbrahim'in hareketine katılmak zorunda kalmıştır. Mehdi'nin yönetim sürecinde de Kûfe'de ilmî toplantılar adı altında kendisi için propaganda faaliyetleri yürütmeye çalışmıştır. Onun bu arzusunun farkında olan Halife Mansûr, oğlunu vasiyetinde²³² İsa b. Zeyd'e karşı uyarmıştır. Mehdi de gönderdiği çeşitli hediye ve mallarla onu kendi yanına çekmek isterken aynı zamanda Kûfe valisine de onu kontrol altında tutması için emir vermiştir.²³³ İsa b. Zeyd, yönetimi rahatsız eden bir eylem gerçekleştiremeden vefat etmiştir. Mehdi'nin bu haberi alınca üzüldüğü ve onun iki oğlunu himayesine alarak yetiştirdiği,²³⁴ dikkate alındığında bu dönemde ilişkileri olumsuz etkileyen bir düşmanlığın olmadığı ve ileriye dönük herhangi bir muhalif oluşumun filizlenmemesi için de Mehdi'nin stratejik tedbirler aldığı anlaşılmaktadır.

Mehdi ile genel olarak ilişkilerde sağlanan barış ve sükunetin ardından Halife Hâdi'nin 15 aylık yönetimi, Alioğulları için baskı ve zulmün geri döndüğü bir süreç olmuştur. Eyaletlerde itaatsizliğin arttığı ve Alioğulları'na davette bulunanların ortaya çıktığı yönünde haberler Hâdi'ye ulaşınca o, Alioğulları'na Mehdi tarafından verilmesi emredilen hediye, atıye ve erzakların kesilmesini ve onların takip edilip yakalanmasını emretmiştir.²³⁵ Onlara karşı izlenen bu sert politika, valilerinin yönetimine de sirayet etmiştir. Bunlardan Medine valisi Ömer b. Abdülazîz b. Abdullah, Alioğulları'na karşı tahrik ve tahkir içeren söylem ve uygulamalarla baskı yapmıştır. Bu durum, ailesinden birçok kişinin acısına tanıklık etmiş olan Hasenî koldan Hüseyin b. Ali'nin isyan etmesine neden olmuştur.²³⁶ Hilâfet iddiası taşımayıp hak ve adalet talebiyle hareket eden Hüseyin b. Ali ve taraftarları 169/786 yılında

²³⁰ Taberî, *Târîh*, 8/177; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/262.

²³¹ Taberî, *Târîh*, 8/112.

²³² Taberî, *Târîh*, 8/106-107.

²³³ İsfahânî, *Mekâtîl*, 344, 347, 352. İsa b. Zeyd ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Varol, *Hilâfet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 157-159.

²³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/496; İsfahânî, *Mekâtîl*, 358-359.

²³⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/404-405.

²³⁶ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 37; Taberî, *Târîh*, 8/192-195, 219; İsfahânî, *Mekâtîl*, 372-374; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/265-268.

“Fah” denilen bölgede mağlup edilip öldürülmüştür. Birçok kişinin öldürüldüğü bu hadise ikinci bir Kerbelâ olarak değerlendirilmiştir.²³⁷

Hârûnürreşîd, Abbâsî devletinin en parlak dönemi olarak ifade edilen yirmi üç yıllık yönetiminde Alioğulları’na karşı stratejik bir tavır takınmıştır. Bu siyaseti gereği Fah hadisesiyle oluşan gergin ortama son vermek isteyen Hârûnürreşîd, başlangıçta babası Mehdî gibi hoşgörülü bir yaklaşım sergileyip kaçıp gizlenenlere emân vermiş, tutukluları serbest bırakmış ve olaydan sorumlu tutulan Medine valisini ise azletmiştir.²³⁸ Fakat daha sonraki süreçte Hârûnürreşîd’in, Yahyâ b. Abdullah ve İdris b. Abdullah’ın, çevrelerinde itibar görüp taraftarlarının artması üzerine öldürülmelerini sağlaması, Mûsâ el-Kâzım ve Abdullah b. Hasan’ın da çeşitli ithamlarla tutuklanarak etkisiz hale getirilmesi yönünde aldığı politik kararları, Mansûr’un yönetim anlayışını hatırlatmıştır.²³⁹

Nefsüzzekiyye’nin kardeşi olan Yahyâ b. Abdullah Fah hadisesinden sağ kurtulmuş ve Deylem bölgesine gitmiştir. Kendisine olan ilgiyle bu coğrafyada kısa sürede taraftarları artmış ve bu durum karşısında endişelenen Hârûnürreşîd 176/792 yılında kalabalık bir ordu ve geniş yetkilerle Fazl b. Yahyâ’yı onu getirmesi için görevlendirmiştir. Fazl’ın uzun uğraşlarından sonra Yahyâ, kadı, fakih ve Hâşimoğulları’nın ileri gelenlerinin şahitliğinde Halife’nin bizzat kendi hattıyla vereceği emân karşılığında barış teklifini kabul etmiştir. Bu şahitlik talebiyle Yahyâ, emânın Halife tarafından yok sayılmasını engellemek istemiştir.²⁴⁰ Emânı alan Yahyâ, Bağdat’a geldiğinde Halife tarafından neşeyle karşılanmasına rağmen bir süre sonra tutuklanması emredilmiştir. Yahyâ’nın emânı gösterip bu karara itiraz etmesi üzerine Halife, Bağdat halkının ona biat ettiğini, kendisine muhalefet için Horasan halkını davet ettiğini ve eline geçen bazı mektuplar olduğunu ileri sürerek Yahyâ’yı suçlamış ve bunların emânı geçersiz kıldığını söylemiştir.²⁴¹ Ardından Fakih Muhammed b. Hasan ve Kadı Ebu’l-Bahterî’yi emânın geçerliliği hakkındaki görüşlerini sormak için

²³⁷ Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 161, 169; Râzî, *Ahbâru Fah*, 32-33, 42.

²³⁸ Taberî, *Târîh*, 8/234-235; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/282. Taberî, tutuklu olan Alioğulları’nın serbest bırakıldığı bilgisini verirken gerekçesini izah etmeksizin Abbâs b. Hasan b. Abdullah b. Ali b. Ebî Tâlib’in ise serbest bırakılmadığını aktarmıştır.

²³⁹ Abdülazîz ed-Dûrî, *el-Asru’l-Abbâsî’l-evvel* (Beyrut: Dâru’t-Tâlî’a, 1997), 112.

²⁴⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 3/353; Taberî, *Târîh*, 8/243; İsfahânî, *Mekâtîl*, 393-394; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/291.

²⁴¹ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 1/248-249.

çağırmıştır. Muhammed, “*Eğer savaşıacak olsaydı emânı ne yapsın*” diyerek emânın geçerli olduğunu söylemiştir. Bu cevaba kızan Halife sonra Ebu’l-Bahterî’ye sormuş ve ondan emânın geçerli olmadığı cevabını almıştır. Bunun üzerine Halife, Ebu’l-Bahterî’nin görüşünü tercih etmiş ve emânı yırtarak Yahyâ’yı hapsedtirmiştir. Yahyâ’nın hapsedildiğinde açlık ve susuzluktan öldüğü²⁴² ya da zehirlendiği yönünde iki rivayet mevcuttur. Rivayette ilginç olan ise sorgulandığı meclisteyken Halife’nin yanındakilere “*Onda bir hastalık emaresi görüyor musunuz? Eğer o şu anda ölürse insanlar onun zehirlendiğini söylerler*” şeklinde sorması ve bu olaydan bir ay sonra da Yahyâ’nın ölmesidir.²⁴³ Halife’nin bu ifadesi başka bir rivayette açıklığa kavuşmaktadır. Rivayete göre Yahyâ zehirlendiği hususunda şikâyetle bulunuyor ve Halife de böyle bir şey yapmadığını ve onu öldürmek istese bunu açıkça boynunu vurdurma emri vererek de yapabileceğini söyleyerek bu iddiayı reddetmiştir.²⁴⁴ Halife, yanındakilere muhtemelen bu durum üzerine böyle bir soru yöneltmiş olmalıdır. Orada bulunanları Yahyâ’nın sağlıklı olduğuna şahit tutarak Alioğulları taraftarlarının ortaya atacağı muhtemel iddiaların önüne geçmek istemiş olması da mümkündür.

Fah hadisesinden sağ kurtulan diğer kardeş İdris b. Abdullah, Mağrib’e gitmiştir. İdris burada kendisinin hilâfette hak sahibi olduğunu insanlara ilan etmiş ve Abbâsoğulları’ndan önce kardeşi Nefsüzzekiyye’ye biat edildiğini, bu nedenle de Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes’in ona meylettiğini, hatta bu hususta fetva verdiklerini ve Mâlik b. Enes’in Nefsüzzekiyye’den sonra kendisini halifelik için tavsiye ettiğini söylemlerinde vurgulayarak ilgiyi üzerine çekmeyi başarmıştır.²⁴⁵ Böylece Berberîler’in dinî ve siyasî liderliğini üstlenerek biat almış ve 172/788 yılında Abbâsîler’den ayrı bir yönetim kurarak İdrisîler’in temelini atmıştır. Bölgenin uzaklığı nedeniyle İdris’in üzerine ordu gönderemeyen Hârûnürreşid’in, veziri Yahyâ b. Hâlid’in tavsiyesiyle birini göndererek 177/793 yılında onu zehirlettiği rivayet edilmiştir.²⁴⁶

²⁴² Ya’kûbî, *Târîh*, 2/408; İsfahânî, *Mekâtil*, 401-402.

²⁴³ Taberî, *Târîh*, 8/247; İsfahânî, *Mekâtil*, 401.

²⁴⁴ İsfahânî, *Mekâtil*, 403; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/124.

²⁴⁵ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr el-Kettânî, *et-Terâtîbu’l-İdâriyye-Hz. Peygamber’in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 136-137.

²⁴⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 3/355-356; İsfahânî, *Mekâtil*, 307-308; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/268.

Hârûnürreşîd, Alioğulları'nın Hüseyinî kolundan Abdullah b. Hasan b. Ali b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib²⁴⁷ ve Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer'i, isyan için halkı teşvik etmek, imam olarak taraftarlardan vergi kabul etmek gibi ithamlarla tutuklatmıştır.²⁴⁸ Hârûnürreşîd'in Alioğulları'na karşı başlangıçtaki siyasetinin aksine değişen bu tavrını, halkın onlara karşı ilgisinin süreç içerisinde yönetim için tehlikeli boyutlara ulaşabileceği düşüncesinin ve İdris b. Abdullah'ın Mağrib'deki faaliyetlerinin etkilemiş olması muhtemeldir.

Hârûnürreşîd'in ardından hilâfete oğlu Emîn geçmiştir. Emîn, babasının tayin ettiği veliaht silsilesini tanımayıp ikinci sırada veliaht tayin edilen kardeşi Me'mûn'u azledip yerine oğlunu geçirmek istemiştir. Me'mûn'un bu karara kayıtsız kalmaması iki kardeş arasında şiddetli bir mücadelenin başlangıcı olmuştur.²⁴⁹ Genel olarak bu mücadelenin şekillendirdiği Emîn'in yaklaşık beş yıllık hilâfetinde Alioğulları'na dair herhangi bir faaliyet ve isyan hazırlığına rivayetlerde rastlanmamıştır.

Hanedan içindeki mücadeleden zaferle çıkan Me'mûn 198/813 yılında hilâfete geçmiştir. Me'mûn, seleflerinden farklı olarak Alioğulları'na karşı uzlaşi üzerine bir siyaset izlemiştir. O hem Merv'de bulunduğu süreçte hem de Bağdat'a döndükten sonra Alioğulları'na karşı bu ılımlı yaklaşımını gösteren çeşitli kararlar almıştır. Merv'de bulunduğu dönemde, Mansûr ile yerleşen geleneksel Abbâsî hilâfet politikasının görünüşte tam aksi istikametinde olmak üzere aldığı Alioğulları'ndan Ali er-Rızâ b. Mûsâ'yı (v.203/819)²⁵⁰ veliaht ilan edip Abbâsîler'in sembolü olan siyahın yerine yeşil renkli kıyafetler giyilmesi kararı,²⁵¹ araştırmacıların ilgisini özellikle çekmiş ve bu kararın arka planındaki sebeplerin neler olabileceği tartışılmıştır. Fakat bu konuda İslâm Tarihi kaynaklarındaki rivayetler ikna edici bir mahiyete sahip olmadığı gibi birbiriyle çelişki içinde olması sebebiyle tutarlı bir izahı da güçleştirmektedir. Bu nedenle Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesinin nedenlerine dair çeşitli görüşler zikredilmiştir.

²⁴⁷ İsfahânî, *Mekâtil*, 410-411;

²⁴⁸ İsfahânî, *Mekâtil*, 416; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/8, 11; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 196; Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 181-184.

²⁴⁹ Taberî, *Târîh*, 8/374-387; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/363-369.

²⁵⁰ İsnâaşeriyye'ye göre on iki imamın sekizincisi olarak kabul edilmiştir.

²⁵¹ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 169-170; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/448-451; Taberî, *Târîh*, 8/554-555.

Kaynaklarda Me'mûn'un, Abbâsoğulları ve Alioğulları arasında Ali er-Rızâ'dan daha faziletli, daha takvalı ve daha bilgili birini bulamadığı için onu veliaht olarak atadığı bilgisi yer almıştır.²⁵² Abbâsoğulları içinde bu görevi üstlenebilecek birçok muhtemel aday varken, hanedan içinden kardeş ya da oğullardan bir ya da bir kaçının veliaht tayin edilmesi şeklinde bir gelenek hâkim olup devletin kuruluşundan itibaren Abbâsî halifelerini bilhassa hilâfeti kendilerine münhasır kılma mücadelesi düşünüldüğünde bu açıklama tek başına durumu izah için yetersiz kalmaktadır.

Ali er-Rızâ'nın 201/816 yılında veliaht ilan edilmesinin nedeni olarak ileri sürülen görüşlerden biri, vezir Fazl b. Sehl'in Halife'ye böyle bir teklifte bulunup onun üzerinde etkili olmasıdır.²⁵³ Nitekim İbnü't-Tıktakâ bu işten Fazl'ı mesul tutarken, bu kararı kızgınlıkla karşılayan Bağdat'taki Abbâsoğulları da bu düşüncenin Fazl'dan çıkmış olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Esîr de Fazl'ın Şiîliğe meyyal olduğunu ve Me'mûn'a Ali er-Rızâ'yı tavsiye ettiğini aktarmıştır.²⁵⁴ Fazl'ın Şiîlik'le ilişkilendirilmesi sadece bu tavsiyeye dayandırılmıştır. Fakat daha önce Alioğulları'yla herhangi bir ilişkisi ya da onlara karşı bir eğilimi olduğunu gösteren bir rivayetin mevcut olmaması²⁵⁵ bu konuyu belirsiz kılmaktadır. Hatta Ali er-Rızâ'nın vezir hakkında Me'mûn'a, uzun süredir halkın savaş ve karışıklık içinde olduğunu, yaptığı bazı icraatları nedeniyle halk ve Bağdat'taki Abbâsoğulları tarafından kınandığını, onların İbrahim b. el-Mehdî'ye biat ettiğini ve tüm bu haberleri Fazl'ın kendisinden gizlediğini söyleyip ona karşı uyarması²⁵⁶ aralarının iyi olmadığını göstermektedir.

İsfahânî, Ali er-Rızâ'nın ölümüne sebep olan rahatsızlığa yakalandığı esnada Me'mûn'a Sehl kardeşlerin kötülüklerinden bahsederek onlarla konuşmaması hususunda ikaz ettiği şeklinde de bir bilgi aktarmıştır.²⁵⁷ Bir diğer Şiî kaynaktan da Fazl'ın, Ali er-Rızâ ve Me'mûn arasındaki ilişkiyi ve Me'mûn'un ona olan hürmetini kıskanıp Ali er-Rızâ'ya düşmanlık beslediğine dair anlatımlar yer almıştır.²⁵⁸ Fakat Şiî

²⁵² Taberî, *Târîh*, 8/554; İsfahânî, *Mekâtîl*, 354; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/431; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 217; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/119.

²⁵³ Dûrî, *el-Asru'l-Abbâsî'l-evvel*, 161-162; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* 3/295.

²⁵⁴ Taberî, *Târîh*, 8/555; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/342; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 217.

²⁵⁵ Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 254.

²⁵⁶ Taberî, *Târîh*, 8/564-566; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/444-446.

²⁵⁷ İsfahânî, *Mekâtîl*, 456.

²⁵⁸ Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 49/139.

kaynaklarda Fazl'ın Me'mûn'a, Alioğulları'na yapılanlara karşı Allah'ın rahmetine sığınmak için Ali er-Rızâ'yı veliaht ilan etmeyi teklif ettiği, bir rivayette de Ebû Müslim gibi hilâfeti, bir kabileden diğerine geçirmek maksadıyla böyle bir teklifte bulunduğu kaydı mevcuttur.²⁵⁹

Sünnî ve Şîî kaynaklardaki bu rivayetler kendi içlerinde birbiriyle çelişmektedir. Tüm rivayetler incelendiğinde, Fazl'ın Ali er-Rızâ'yla ilişkisinin kötü olduğu yönündeki anlatımların veliaht ilanından sonraki sürece ait olduğu düşünülebilir. Bu da veliaht ilanı öncesinde Fazl'ın cephesinde ilişkilerin müspet olabileceği ya da en azından Fazl'ın Me'mûn'la yaptığı istişarede Ali er-Rızâ'nın lehine bir tavsiyede bulunabilecek kadar nötr olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Cehşiyârî'nin yer verdiği, Me'mûn'un, Fazl'dan Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilme fikrini istişare etmek için Horasan ileri gelenlerinde Nuaym b. Hâzim'i getirmesini istemesi ve Fazl'ın da olumlu kanaat belirtmesi yönünde Nuaym'ı teşvik edip bu konuda ona karşı ısrarcı bir tavır sergilediğini aktaran rivayet²⁶⁰ de Fazl'ın bu konudaki olumlu düşüncesini açıkça ifade etmekle birlikte bu rivayet de veliaht ilanının tek başına sadece Fazl'ın düşüncesi olduğunu tam olarak ifade etmemektedir. Çünkü bu kararı sadece Fazl'a dayandırmak diğer tarafta Me'mûn'un yönetim anlayışı, ilmî birikimi, dinî anlayış ve hassasiyetleri, Ehl-i Beyt'e olan sevgisi ve uzun bir zaman dilimi geçirdiği Horasan bölgesinin sosyo-kültürel etkisini yok saymak anlamına gelmektedir. Yukarıdaki rivayetleri birlikte değerlendirildiğinde Fazl'ın bu konudaki isteği ve desteği açık olmakla birlikte Me'mûn'un, Fazl'ın ölümünden sonra da Alioğulları'na karşı ılımlı politikasını sürdürdüğünü göz önüne alarak bu kararın, onun tüm hilâfeti boyunca Alioğulları'na karşı yürüttüğü siyasetin ilk basamağını teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Kendisine itimat ettiği veziri Fazl da bu konuda onu destekleyerek cesaretlendirmiştir. Fazl hakkında dikkat çeken bir diğer husus da Halife'den saklanan Bağdat'ta İbrahim b. el-Mehdî'ye biat noktasına ulaşan sorunların ortaya çıkışıyla Bağdat'a dönüş kararı alınması ve Halife'nin vezire

²⁵⁹ Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 49/132, 142-143.

²⁶⁰ Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb*, 312-313.

güvenini sarsan bu durumun hemen akabinde Fazl'ın bir suikast sonucu öldürülmesidir.²⁶¹

İleri sürülen diğer bir görüş ise Şiîliğin etkili olduğu Horasan bölgesinde yaşayan Me'mûn'un bu düşüncelerden zamanla etkilendiği ve inandığı Zeydilik nedeniyle de böyle bir karar aldığıdır. Ali er-Rızâ'yı bu işe en lâyık kişi olduğu için seçtiğini söyleyen Halife'nin bu açıklaması, Zeydilik'te yer alan “efdalîyet” ilkesiyle ilişkilendirilmiştir.²⁶² Fakat Ali er-Rızâ'nın bu şekilde elde edeceği hilâfetin, Zeydiyye'nin imâmet anlayışıyla tam olarak örtüşmemesi, bu yaklaşımı olayı izah etmek için tek başına yetersiz kılmaktadır. Çünkü Zeydiyye'ye göre Hz. Fâtîma'nın soyundan gelmiş olmakla birlikte imâmetin ilan edilmesi ve kıyam edilerek onun için mücadele edilmesi gerekmektedir.²⁶³ Ayrıca Merv'de bu kararı aldığı dönem Me'mûn'un bu inanca olan ilgisinin ne düzeyde olduğunu bilmek de tam olarak mümkün değildir.²⁶⁴ Me'mûn Bağdat'a döndükten sonra da Şiî düşüncelere ilgisini gösteren söylem ve faaliyetleri olmasına rağmen tekrar Alioğulları'ndan birini veliaht ilan etmemiş ve Alioğulları'nın hilâfette hak sahibi olduğuna dair resmî bir teşebbüste de bulunmamıştır. Bu durum bizi bu kararın arkasında başka nedenler de aramaya, bu süreçteki siyasî koşulları ve dengeleri tekrar incelemeye sevk etmiştir.

Hanedan içindeki hilâfet mücadelesi otoritenin sarsılmasına neden olmuş ve ortaya çıkan çeşitli karışıklıklar, Me'mûn'un hilâfete geçişinden sonra da Bağdat ve çevresinde devam etmiştir. Bilhassa hilâfete geçen Me'mûn'un Horasan'da kalmaya devam etmesi Bağdat'ta rahatsızlık oluştururken Vezir Fazl b. Sehl'in, komutanlardan Tâhir b. Hüseyin ve Herseme b. A'yân'ı görevli oldukları bölgelerden uzaklaştırması²⁶⁵ çeşitli çatışma ve hadiseler zemin hazırlamıştır. Bir süredir sessizliğini koruyan Alioğulları da bu durumu değerlendirerek harekete geçmiştir. İlk olarak 199/815 yılında İbn Tabâtabâ olarak bilinen ve Alioğulları'nın Hasenî kolundan

²⁶¹ Taberî, *Târîh*, 8/564-565; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/444-445.

²⁶² Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 54-55.

²⁶³ Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak)*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 103-104.

²⁶⁴ Doğan, *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji*, 74.

²⁶⁵ Taberî, *Târîh*, 8/528; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/413. Fazl'ın bu bölgeye kardeşi Hasan b. Sehl'in tayin edilmesini sağlaması elde ettikleri nüfuz nedeniyle Bağdat'taki Hâşimoğulları'nı ve ileri gelenleri rahatsız etmiştir.

olan Muhammed b. İbrahim, Ebu's-Serâya²⁶⁶ ile iş birliği yaparak Kûfe'de isyan başlatmıştır. İnsanları, Âl-i Muhammed'den razı olmaya, Kitap ve Sünnet ile amel etmeye ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çağırarak topladığı destekle Hasan b. Sehl'in gönderdiği ordu karşısında zafer kazanmıştır. Elde edilen ganimetlerin yönetimi nedeniyle Ebu's-Serâya'nın Muhammed'le arası bozulmuş ve onu zehirlettiği söylenmiştir. Ardından Ebu's-Serâya, küçük olduğu ve işlere vakıf olmadığı söylenen Alioğulları'ndan Muhammed b. Muhammed b. Zeyd'e biat edilmesini sağlayarak yönetimde söz sahibi olmayı başarmıştır. Merkezlere yaptığı vali atamalarının hepsini Alioğulları'ndan yapan Ebu's-Serâya, Hüseyin b. Hasan b. Ali b. Hüseyin b. Ali'yi Mekke'ye,²⁶⁷ İbrahim b. Mûsâ b. Ca'fer'i Yemen'e,²⁶⁸ İsmâil b. Mûsâ b. Ca'fer'i Fars'a, Abbâs b. Muhammed b. Îsâ b. Muhammed el-Ca'ferî'yi de Basra'ya görevlendirmiştir. Ahvâz'a atadığı Zeyd b. Mûsâ b. Ca'fer²⁶⁹ ise Basra'ya giderek Abbâs'ı oradan uzaklaştırmış ve Ahvâz ile Basra valiliğini birlikte üstlenmiştir. Giderek güçlenen Ebu's-Serâya, Abbâsî ordu komutanı Herseme'nin, Kûfe halkını Mansûr b. Mehdî'ye itaate davet etme hilesi sonucu etkisiz hale getirilmiştir. Fakat çevre merkezler Alioğulları'ndan atanan valiler bu bölgelerde bağımsız bir tavır takınarak kendi adlarına Abbâsî yönetimine karşı isyana kalkışmıştır.²⁷⁰

199/815 ve 200/816 yılları arasında bu isyanların yaşandığı ve kargaşanın hâkim olduğu bir dönemde Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı Medine'den Merv'e getirtmiş ve onu veliaht ilan ederek bu kararını tüm eyaletlere duyurmuştur. Bu kararı aldığı dönemde Me'mûn, hem Alioğulları'nın isyanları hem de Bağdat'taki Abbâsoğulları'nın ileri gelenlerinden oluşan muhalif bir yapı ile karşı karşıyadır. Ayrıca Me'mûn'un, Ali er-Rızâ'nın Medine'den getirilmesini emrederken aynı

²⁶⁶ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Öngül, "Ebû's-Serâyâ eş-Şeybânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/342-343.

²⁶⁷ Yaptıklarıyla halkın hoşnutsuzluğunu kazanan Hüseyin, Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin'e 200/815 yılında biat ederek isyan etmesinde etkili olmuştur. Bk. Taberî, *Târîh*, 8/536-537; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/422-423.

²⁶⁸ İsyân hareketi için bk. Taberî, *Târîh*, 8/536; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/422-424.

²⁶⁹ İsyân hareketi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/425; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/114.

²⁷⁰ Taberî, *Târîh*, 8/528-533; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 416-419, 421. İsyân hareketleri için ayrıca bk. Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 198-207.

dönemde Abbâsoğulları'nın da nüfusunun sayılması yönünde bir emir vermesi²⁷¹ mânidardır. Bu sayımın neticesine göre izleyeceği siyaseti netleştirmeyi ve güç dengelerinin tespitini hedeflemiş olması muhtemeldir. Böyle bir siyasî arka planda Me'mûn, duyduğu sevgi ve hürmetin de etkisiyle Alioğulları'yla problemlerini seleflerinin aksine barışçıl yollarla çözmeyi tercih etmiştir. Hem mevcut isyanları sona erdirmek hem yönetimi sıkıntıya düşürecek bir oluşumun önüne geçmek hem de Alioğulları'nın hoşnutluğu ve desteğini sağlamak adına Ali er-Rızâ'nın veliaht ilan edilmesi şeklinde siyasî bir hamle yapmıştır. Irak'a dönüş yolunda, Şîî gruplardan bir kısmının isyan edenler adına Me'mûn'a özür beyan etmesi,²⁷² bu kararın ne derece etkili olduğunun en önemli delillerindendir.

İkinci bir adım olarak Me'mûn, kızı Ümmü'l-Fazl'ı Ali er-Rızâ'nın oğlu Muhammed ile evlendirmiş ve kendisi de er-Rızâ'nın kızı Ümmü Habîb'le evlenerek sıhriyet bağıyla ilişkileri pekiştirmiştir.²⁷³ Fakat bunların yanı sıra veliaht ilanından kısa bir süre sonra Ali er-Rızâ'nın ölümü, zehirlendiğine dair iddiaların ileri sürülmesi²⁷⁴ ve bu ölümün üzerine Me'mûn'un tepki göstermeleri için bir sebebin kalmadığı ve kendisine itaat etmelerinin gerekliliği yönünde Bağdat'a haber göndermesi²⁷⁵ düşündürücüdür. Bununla birlikte Me'mûn'un Ehl-i Beyt'e olan muhabbeti ve Ali er-Rızâ'nın vefatının öncesi ve sonrasında sergilediği ılımlı tutum, onun bu vefat hususunda bir dahlinin olmadığı fikrini desteklemektedir. Bağdat'a gönderdiği haber ve şehre yeşil elbiselerle girip bir süre de yeşil giymeyi sürdürmesi ise bir yönetici olarak Abbâsî ileri gelenleri ve Alioğulları'na karşı izlediği siyaset doğrultusunda alınmış bir karar olarak görünmektedir.

Me'mûn'un, Ali er-Rızâ'nın vefatından sonra Alioğulları'ndan herhangi birini tekrar veliaht seçmemesi ve vefat anına kadar Abbâsoğulları'ndan da bir isim açıklamamış olması da hem Abbâsî ileri gelenleri hem de Alioğulları'na karşı yürüttüğü stratejik siyasetin başka bir göstergesidir. Yani O, hilâfetin Alioğulları'na

²⁷¹ 200/815 yılında gerçekleştirilen bu sayımda kadın ve erkek olmak üzere Abbâsoğulları'nın sayısı otuz üç bin olarak tespit edilmiştir. Taberî, *Târîh*, 8/545; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/427.

²⁷² İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 13.

²⁷³ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 62; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/454; Taberî, *Târîh*, 8/566; İsfahânî, *Mekâtîl*, 456.

²⁷⁴ Mes'ûdî, *Mürûcî'z-zeheb*, 4/24-25; İsfahânî, *Mekâtîl*, 457-460; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 218.

²⁷⁵ Taberî, *Târîh*, 8/568; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 218. Bu konuda ayrıca bk. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi*, 56-58.

geçmesi gibi bir amaçla hareket etmemiştir. Alioğulları'nın hilâfet isteğine karşı Me'mûn'un düşüncesini yansıtmaya yönüyle Ali er-Rızâ ile arasında geçen aşağıdaki diyalog, konun açıklığa kavuşmasına yardımcı olacaktır. Rivayete göre Me'mûn, Ali er-Rızâ'ya *"Bu işi (hilâfeti) ne sebeple iddia ediyorsunuz"* diye sorunca er-Rızâ, *"Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın Rasûlullah'a olan yakınlığı"* şeklinde yanıt vermiştir. Bu cevap karşısında Me'mûn ise *"Şayet tek gerekçeniz yakınlık ise Rasûlullah'ın halefi arasında Ehl-i Beyti'nden olup ona Hz. Ali'den daha yakın ya da onunla aynı seviyede olanlar vardır. Şayet Hz. Fâtıma'nın Rasûlullah'a yakınlığından ise o halde Fâtıma'dan sonra bu hak, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'indir. O ikisi yaşadığı müddetçe Hz. Ali'nin bu işte bir hakkı yoktur. Bu sebeple Hz. Ali o ikisinin bu hakkını gasp etmiştir."* şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzere Ali er-Rızâ cevap veremeyerek sessiz kalmıştır.²⁷⁶

Müneccim Abdullah b. Sehl b. Nevbaht'ın ağzından anlatılan rivayet de veliaht ilanının siyasî boyutunu destekleyen bir mahiyete sahiptir. Bu rivayete göre Me'mûn, önceki Abbâsî halifelerinin baskıları nedeniyle Alioğulları'nın gizli ve zâhidâne bir yaşam sürmesinin halk arasında ilgi uyandırması ve halkın tazimde aşırıya giderek şariat sınırlarını aşmasından rahatsızlık duymuştur. Çözüm olarak ise, *"Onlara ortaya çıkmalarını emredersek korkar ve hakkımızda sû-i zanda bulunarak gizlenirler. Öyleyse onlardan birini öne çıkarır ve onu imam olarak takdim edersek belki olanları unuttur ve içlerindeki hareketi açığa vururlar. Böylece avam da onların halini ve gizlenmeleri nedeniyle bilmedikleri yönlerini görür. Sonra başlarına geçirdiğim kişiyi ortadan kaldırır ve önceki duruma tekrar dönerim."* sözlerini sarf etmiştir. Halife bu düşüncesini gizli tutarak veziri Fazl ile Alioğulları'ndan kimi seçeceklerini istişare edip Ali er-Rızâ üzerinde karar kılmıştır. Me'mûn'un itibar ettiği Münecim Abdullah, Halife'nin bu kararındaki maksadını anlamak için Fazl'ın biat için seçtiği vakte dair hesaplamada bir hata yaptığını ve o vakitte gerçekleşen bir akdin burçların konumu nedeniyle güçlük taşıdığı için gerçekleşmeyeceğini yazarak kendisine bildirmiştir. Me'mûn ise söylediklerine vakıf olduğunu fakat bu düşüncesini Fazl ile paylaşmamasını ve Fazl fikrini değiştirirse bundan onu sorumlu tutacağını yazmıştır. Münecim Abdullah, bunları ancak biat gerçekleşip Me'mûn'a karşı kendisini

²⁷⁶ İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 5/359.

güvende hissettiği vakit açıklayabildiğini ifade etmiştir.²⁷⁷ Bununla birlikte Me'mûn, Bağdat'a döndükten sonra da Alioğulları'yla siyasetini barışçıl bir zeminde sürdürmüş ve hilâfetinin sonlarına yaklaşırken aldığı bazı kararlarla onların yönetime olan itaatlerinde devamlılığı sağlamaya çalışmıştır. Özellikle çevresindeki ulemâ ile düzenlen meclislerde ilmî münazaralarla destekleyip netleştirdiği ilmî ve dinî eğilimlerinin, Alioğulları lehine aldığı bu kararlarda etkili olduğu görülmektedir. O, bu süreçte Alioğulları'nın hilâfet haklarına yönelik herhangi bir adım atmamış fakat onların şartlarının iyileştirilmesi ve saygınlıklarının muhafazasını sağlamıştır.

Me'mûn, yönetiminin Bağdat sürecinde Alioğulları'nın talebi üzerine Hz. Fâtıma'nın Rasûlullah'ın mirasçısı olarak istediği ve Hz. Ebû Bekir'in kendisine bırakmayı kabul etmediği Fedek'in²⁷⁸ durumunu fukahâ ile istişare etmiş ve 210/825 yılında Fedek'in Alioğulları'na verilmesini sağlamıştır.²⁷⁹ Fedek, tarihi süreçte hukukî bir temlik olmaktan çıkarak siyasî bir boyut kazanmış ve adeta Alioğulları'na karşı izlenen siyasetin durumunu gösteren bir sembole dönüşmüştür. Ardından Me'mûn 212/827 yılında Hz. Ali'nin, Rasûlullah'tan sonra insanların en faziletlisi olduğunu ilan etmiştir.²⁸⁰ Aynı yıl Muâviye b. Ebî Süfyan'ın, Rasûlullah'ın sahâbîlerinden üstün tutulmasını ve hakkında müspet konuşulmasını yasaklayıp minberlerde adına lanet okunmasına dair de bir emir vermiştir. İbn Tayfur'un aktardığı rivayette Me'mûn'un bu kararında Sümâme b. Eşres'in etkili olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Yahyâ b. Eksem'in, Me'mûn'a halkın tepkisini ve bu kararın yol açacağı sorunları açıklaması üzerine karar uygulamaya alınmamıştır.²⁸¹

²⁷⁷ Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 171-172.

²⁷⁸ Fedek, Medine'ye iki günlük mesafede olan ve Hayber fethinin ardından barış yoluyla alınıp Rasûlullah'a tahsis edilen bir köydür. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1977), 4/238. Fedek, Emevîler döneminde sadece Halife Ömer b. Abdülazîz tarafından Alioğulları'na verilmiş ve sonraki halife tarafından tekrar geri alınmıştır. Abbâsîler dönemine gelindiğinde ise halifelerin Fedek üzerindeki tasarruflarıyla Alioğulları'na karşı siyasetlerinin aynı düzlemde olduğu görülmektedir. Nitekim ilk Halife Seffâh Fedek'i Alioğulları'na iade ederken Halife Mansûr, Nefsüzzekiyye ve kardeşinin isyanının ardından geri almıştır. İlişkilerin iyileştiği Halife Mehdî döneminde arazi Alioğulları'na tekrar iade edilmiştir. Fakat daha sonra Halife Hâdî, Fah savaşının akabinde tekrar geri almıştır. 210/825 yılında ise arazi Me'mûn tarafından tekrar Alioğulları'na tahsis edilmiş olup Mutevekkil dönemine kadar da onlarda kalmıştır. Fedek'in el değiştirme süreci için bk. Hüseyin Algül, "Fedek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/294-295.

²⁷⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/469.

²⁸⁰ Taberî, *Târîh*, 8/619; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/487-488.

²⁸¹ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 54-55; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/34-35.

Me'mûn, Alioğulları'ndan Yahyâ b. Hüseyin'in vefatı sebebiyle derin bir üzüntü duymuş ve cenazesine bizzat katılmıştır. Onun bu tavrı, Abbâsoğulları tarafından kendisine saygı duyulan Zeyneb bnt. Süleyman'ın oğlunun cenazesine bizzat katılmayıp kardeşi Sâlih'i göndermesi üzerine eleştiriye sebep olmuştur. Zeyneb, verdikleri değeri Halife'nin hak etmediğini ifade etmiş ve ölen Yahyâ b. Hüseyin olsaydı cenazesinin ardından koşardı diyerek Me'mûn'a karşı kırgınlığını ifade etmiştir.²⁸² Alioğulları'na karşı izlediği bu ılımlı siyasete rağmen Me'mûn onlara karşı hep teyakkuzda olmuştur. Nitekim 207/822 yılında Yemen'de valilerin haksız uygulamaları nedeniyle Hz. Ali'nin neslinden Abdurrahman b. Ahmed liderliğinde bir isyan çıkmıştır. Abdurrahman, Me'mûn'un ordu komutanıyla gönderdiği emânı kabul ederek çarpışma yaşanmaksızın beraberindeki Alioğulları'yla birlikte Bağdat'a getirilmiş fakat Halife tarafından huzura kabul edilmedikleri gibi siyah kıyafetler giymeleri emredilmiştir.²⁸³ Yine 211/826 yılında valisi Abdullah b. Tâhir'in Alioğulları'na meylettiği yönünde aldığı habere itibar etmemekle beraber emin olmak adına birini görevlendirip Mısır'a göndermiş²⁸⁴ ve haberin doğru olup olmadığını teyit etme gereği duymuştur. Bilhassa Alioğulları'nı gözetken kararlarını açıkladığı bir dönemde valisi Abdullah için yaptırdığı böyle bir teftiş izlenen siyasetin hassas dengesinin en belirgin yansımalarından biridir.

Vefatının yaklaştığı dönemde Me'mûn, Mu'tasım lakabıyla maruf olan kardeşi Muhammed b. Hârûn'dan vasiyetinde amcaoğulları olan Alioğulları'na iyi muamelede bulunup onları gözetmesini ve kötü tutumlarına karşı affedici olup her yıl onlara ihsanda bulunmasını istemiştir.²⁸⁵ Gerek Alioğulları'na karşı izlenen siyaset gerek itikadî görüşler açısından halka karşı izlenen Mu'tezilî görüşlerin benimsetilmesi yönündeki faaliyetler yönüyle Mu'tasım dönemi, Me'mûn'un hilâfetinin devamı görünümünde olmuştur. Bu dönemde, Zübeyr b. Bekkâr'ın Alevîler şeklinde ifade ettiği Alioğulları'yla yaşadığı problemler nedeniyle amcası Mus'ab b. Abdullah ile arasında yaşananlar, Mu'tasım'ın Alioğulları'na karşı tavrını göstermesi yönüyle önemlidir. Amcasına Alioğulları'nı şikâyet edip ondan problemi Halife'ye

²⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/13.

²⁸³ Taberî, *Târîh*, 8/593.

²⁸⁴ Taberî, *Târîh*, 8/615-616; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/483-484.

²⁸⁵ Taberî, *Târîh*, 8/649-650; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/7-8.

ulaştırmasını istediği halde yanıt alamayan Zübeyr'in sitemine tanıklık eden Ahmed b. Süleyman, durumu Zübeyr'in amcası Mus'ab'la konuşmuştur. Mus'ab ise Zübeyr'in bu konuda cahil ve aceleci davrandığını, ona Alioğulları'na karşı öfkesini unutup merhametli davranmasını öğütlemesini tavsiye etmiş ve "Me'mûn'un onlara karşı merhametini, affını ve meylini görmedin mi? İşte Allah'a yemin ederim ki Mü'minlerin Emîri (Mu'tasım) de bu konuda tıpkı onun gibi hatta onun da üstündedir." diyerek bu konudan Halife'ye bahsetmeye çekindiğini söylemiştir.²⁸⁶

Halife'nin bu yaklaşımı, Alioğulları cephesindeki isyan teşebbüslerinin²⁸⁷ durdurulmasında etkili olmuştur. Bu sükûnette Abbâsî hilâfetinde gerçekleşen yapısal değişiklik ve bu değişimin getirdiği güç dağılımı da etkili olmuştur. Bu dönemde siyasî güç daha çok orduya yön veren güçlü komutanlara ve kendi yönetimlerinde merkeze bağlı hanedan beylerinin eline geçerken Halife ise çoğunlukla dinî liderliği elinde bulundurabilmiştir. Hilâfet makamının gücünün mahiyetine yönelik bu değişim, çevrelerinde zaten dinî bir otoriteye sahip olan Alioğulları'nın idarî gücü ele geçirme isteğini anlamsız kılmış ve bu istekten zamanla vazgeçmelerinde etkili olmuştur.²⁸⁸

Mu'tasım dönemindeki sükûnet, oğlu Vâsık'ın hilâfetinde de devam etmiştir. Alioğulları'nın bu süreçte herhangi bir isyan girişimi olmamıştır. Vâsık, Alioğulları'na iyi davranmış,²⁸⁹ ihsanda bulunup seleflerinden ayırt edilecek ölçüde yüksek meblağlara ulaşan bağışlar yapmıştır.²⁹⁰ Hatta Alioğulları, daha sonraki halife döneminde gerçekleştiremeyecekleri rahatlıkta bir araya gelerek toplantılar yapmış ve herhangi bir olumsuz yaptırımla da karşılaşmamıştır.²⁹¹ Vâsık'ın hilâfetiyle Abbâsî hanedanı yönetiminin ilk asrı nihayete ererken aynı zamanda Me'mûn ile başlayan Mu'tezilî düşüncenin yönetim üzerindeki gücü de yine Vâsık'ın vefatıyla sona

²⁸⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/71.

²⁸⁷ Bu süreçte gerçekleştirilen tek hareket, 219/834 yılında Hz. Hüseyin neslinden Muhammed b. Kasım liderliğinde Horasan'da ortaya çıkmıştır. Yakalanıp Bağdat'a getirilen Muhammed'in hapsedilmesini emreden Mu'tasım, bir süre sonra hapisten kaçan Muhammed'in peşine düşmeyip gizli bir şekilde yaşamasına göz yummuştur. Halife'nin bu tavrı da onun bir tehdit oluşturmadığını ifade etmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 9/7-8; İsfahânî, *Mekâtil*, 466-471; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/15.

²⁸⁸ Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, 222.

²⁸⁹ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 236.

²⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/92.

²⁹¹ İsfahânî, *Mekâtil*, 476.

ermiştir. Ardından hilâfete geçen Mütevekkil ile farklı fikrî temayüllerin hâkim olacağı yeni bir dönem başlamıştır.

Abbâsî devletin kuruluş süreci itibariyle hem halk hem de ulemânın yönetime karşı duruşu üzerindeki çeşitli etkileri sebebiyle Abbâsî halifelerinin Alioğulları ile ilişkileri ve onlara karşı izledikleri siyaset genel bir çerçevede değerlendirilmeye çalışılmıştır. Abbâsî halifelerinin Alioğulları'na karşı yaklaşımı aynı zamanda davet ve ihtilal sürecinde verilen birçok vaadin yerine getirilip getirilmeyeceği hususunda Abbâsî yönetimi adına bir izlenim oluşturması açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Abbâsî devletin ilk asrı da Emevîler döneminde olduğu gibi Alioğulları'nın siyasî alandaki hilâfet beklentilerine karşılık bulamadığı bir dönem olmuştur. Alioğulları'nın özellikle halk nazarında ilgi gören ve kolaylıkla meşruiyet kazanabilen bir konumda olması, bu süreçte Abbâsîler'in hilâfeti adına onları güçlü bir rakip ve potansiyel bir tehdit haline getirmiştir. Abbâsî davet sürecinde Alioğulları'nın yaşadığı mağduriyetlerin propaganda konusu yapılmış olması da halkın bu husustaki hassasiyet ve teveccühünü canlı tutmuştur. Bu şartlar da Abbâsîler'in Alioğulları'na karşı her zaman teyakkuz halinde olup temkinli bir tutum sergilemesine neden olmuştur. Bu sebeple Abbâsîler'in Alioğulları'na karşı izlediği siyasetin Alioğulları'nın faaliyetleri ve hamlelerine göre şekillendiğini söylemek mümkündür.

Emevîler'in son dönemlerinde aile içinde ortak bir duruşa sahip olmayan ve farklı yollar izleyen Alioğulları'nın durumu, Abbâsîler döneminde de benzer şekilde devam etmiştir. Onlar arasında mücadele için gerekli güce sahip olunmaması gerekçesiyle siyasetten uzak kalıp ilimle meşguliyeti tercih edenler ve siyasî hedefleri doğrultusunda hilâfeti ele geçirmek için harekete geçenler olmak üzere iki yönelim ortaya çıkmıştır. Abbâsî halifelerinin yaklaşımı da bu çerçevede şekillendiği için ikaz, sorgu, baskı, hapis ve öldürme ile sonuçlanan süreçler yaşandığı gibi muhalefetin sonlandırılması ve toplumsal huzur ve birlikteliğin sağlanması için çeşitli ihsanların verilip, Alioğulları'nın gönüllerinin alınmaya çalışıldığı çeşitli uygulamalarla daha ılımlı bir siyasetin izlendiği zamanlar da yaşanmıştır. Özellikle olumsuz ilişkiler neticesinde baskı ve çeşitli zulümlerin yaşandığı Mansûr ve Hâdî'nin yönetimlerinin akabinde yönetime geçen halifeler gerekli tedbiri sağlamakla birlikte daha ılımlı bir siyaset izlemiştir. Alioğulları ile ilişkilerin barış düzleminde devam etmesi adına

seleflerinin aksine bir yaklaşım ortaya koyan Me'mûn radikal bir kararla ilk kez onların siyasî beklentileri doğrultusunda bir adım atarak Alioğulları'ndan Ali er-Rıza'yı veliaht ilan etmiştir. Büyük ölçüde mevcut şartların etkisiyle alınan bu karar da Ali er-Rıza'nın vefatı nedeniyle Alioğulları adına sonuç vermemiştir. Ali er-Rıza'nın vefatının ardından da Me'mûn tarafından Alioğulları'ndan başka birinin veliaht ilan edilmesi ya da onların da yönetime dahil edilebileceği yönünde siyasî bir düzenlemede bulunmamıştır. Mu'tasım ve Vâsık'ın hilâfet dönemlerinde de Alioğulları ile olumlu yönde ilişkiler devam etmiş olmakla birlikte yine Alioğulları adına siyasî alanda bir kazanım söz konusu olmamıştır.

2.3.Ulemânın Yönetime Karşı Tavrı

Bir inanç sistemine sahip olmak aynı zamanda o inanç sistemine ait fikrî yapı doğrultusunda bir bilgi sisteminin güvenilir kabul edilmesi ve benimsenmesini beraberinde getirir. İnanma eyleminin bir sonucu olarak bu bilgi sistemi kapsamında gönüllü ve tabî bir şekilde gelişen kabul ve benimseme nispetinde de o inanç sistemi ya da din kendisini benimseyen toplum üzerinde bir otorite oluşturur. Dinin inanan bir toplum nazarında sahip olduğu bu itibar sadece dinin kendisine mahsus ve kendisiyle sınırlı olmayıp dinle müspet bir şekilde ilişkilendirilen ve dinin çeşitli tezahürlerini yansıtan zaman, mekân ve kişiler için de söz konusudur. Örneğin Hz. Peygamber'in vefatının ardından, dinin kendine mahsus bilgi sistemi çerçevesinde ve ihtiyaçlar doğrultusunda çözüm üreten, mevcut bilgileri aktarıp yorumlayan ve bu bilgilerin günlük hayattaki tatbikinde bir örnek kabul edilen ulemâ, üstlendiği bu rol ve mesuliyet nedeniyle toplum nezdinde kendiliğinden ve gönüllü olarak ortaya çıkan ve dayanağını dinden alan bir otorite ve itibara sahip kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siyasî gücü elinde tutan yöneticiler, dinin ve dinle yakından ilişkili olan ulemânın toplum nazarında sağladığı otorite üzerinde hassasiyetle durmuş ve idarelerinde bu otoriteden istifade etmenin yollarını aramıştır. Bu nedenle toplumsal hareketlilik oluşturabilen ve onu yönlendirebilen önemli bir sosyal güç unsuru olarak ulemâ, Abbâsîler için meşruiyetlerini tasdik ve çeşitli problemlerin çözümü hususunda idarelerini kolaylaştırmak adına istifade edebilecekleri önemli bir faktör olmuştur. Abbâsîler'in ilk asrında halifeler, kendi dönemlerinin koşulları ve izleyecekleri siyaset çerçevesinde ulemânın bu potansiyelinden faydalanmak amacıyla çeşitli adımlar atmış

ve ulemâ ile iş birliği sağlama yönünde bir siyaset izleme çabasında bulunmuştur. Yönetimin izlediği siyaset karşısında ulemânın tavrı ise dinî ve ilmî misyonu gereği hem toplum hem de siyasî güç sahipleri için taşıdığı önem sebebiyle merak konusu olmuştur.

Abbâsîler'in ilk asrında ulemâ ile halifeler arasındaki ilişki dinî otorite bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda dinî ve hukukî sorunların çözümü noktasında ulemâ ile halifeler arasındaki ilişki genellikle ya tamamıyla çatışma²⁹² ya da tamamen ulemanın gönüllü bir iş birliği²⁹³ kapsamında değerlendirilmiştir. Fakat Abbâsî yönetiminin izlediği siyaset karşısında ulemânın tavrı ise tez düze bir şekilde gelişmemiştir. Çünkü ulemâ bu süreçte belirli bir hiyerarşi ya da yazılı birtakım kurallar ve sınırlar çerçevesinde sistematik olarak faaliyet gösteren yekpare bir yapı ya da topluluk değildir. Bu nedenle de halifelere karşı takındıkları tavır ya da Abbâsî yönetiminin izlediği siyasete karşı tutumları farklılık göstermiştir. Abbâsîler'in ilk asrında ulemâ arasında, ihtiyaç duyulan hususlarda yönetim ile iş birliği yönünde bir tutum benimseyenler olduğu gibi yönetime karşı açıkça muhalif bir duruş sergileyenler de olmuştur. Bunun yanı sıra kimi de hem iş birliğinde bulunma hem de açıkça muhalif bir tavır takınmaktan kaçınarak mesafeli bir duruş benimsemeyi tercih etmiştir. Ulemâda gözlemlenen bu farklı eğilimlerin temelinde ise çeşitli sebepler bulunmaktadır. Bu sebeplerin tahlili ulemâ ile Abbâsî yönetimi arasındaki ilişkilerin gelişim seyrinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

2.3.1.Ulemânın Tavrını Etkileyen Faktörler

Ulemâ, İslâm'ın sosyal, ahlâkî ve hukukî prensiplerinin hayata geçirilip yaşanılır kılınması adına, dinî, ilmî, hukukî ve sosyo-kültürel alan olmak üzere çok geniş bir sahada yürüttüğü faaliyetler ve gösterdiği etkinlik ile İslâm toplumunun önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Toplumsal alandaki bu rol ve etkinliği sebebiyle de hem halk hem de siyasî yönetim tarafından, düşünceleri, sözleri ve davranışlarıyla

²⁹² Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), 363-385.

²⁹³ Muhammed Qasım Zaman, *Religion and Politics Under the Early Abbâsids: The Emergence of the Proto-Sunnî Elite* (Leiden: Brill, New York, 1997), 32-36; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), 44-47.

yakından takip edilen bir konumda yer almıştır. Dikkatleri üzerine toplayan bu koşullarla, yönetimi bizzat elinde tutan halifeler ve onların karar ve uygulamaları karşısında ulemânın nüfuzu nispetinde takınacağı tavır ise halifeler ve yönetimleri için olduğu kadar halk için de doğuracağı neticeler açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Abbâsîler'in ilk asrında ulemânın tutumuna baktığımızda, âlimlerin başta yetki, faaliyet ve işleyişi belirli yekpare bir yapı içinde bulunmaması, her birinin sahip olduğu farklılıkları ve yaşam şartlarının çeşitliliği nedeniyle yönetimle ilişkilerin birbirinden farklı seyrettiği görülmektedir. Hatta bir âlimin bile yönetime karşı tutumu süreç içinde değişen koşullara göre zaman zaman olumlu iken olumsuz ya da tam aksi yönde olmak üzere çeşitlilik gösterebilmiştir. Ele alınan bu süreçte ulemânın tavrını şekillendiren temel dinamikler ise genel bir perspektifle dinî, ilmî, siyasî, sosyo-kültürel ve ekonomik olmak üzere çok farklı sebeplerle yakından ilişkilidir. Ulemânın kararlarında ve yaklaşımında bazen bu faktörlerden bir tanesi etkili olabildiği gibi bazen de birden fazla unsurun etkili olduğu görülmektedir.

2.3.1.1. Dinî ve İlmî Sebepler

İslâm bir din olarak insanın hayatını şekillendirip yön veren sosyo-kültürel, ahlâkî ve hukukî kaideleriyle toplumsal hayatının bütününde etkin role sahiptir. İlâhî irade tarafından vazedilen bu kaideler, Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlara ulaştırılarak açıklanmıştır. Hz. Peygamber'in ardından bu dinî ilkelerin öğrenilip diğer insanlara ulaştırılması, doğru anlaşılabilmesi için açıklanması, muğlak konuların yorumlanması ve sergilenen örneklik ile uygulanabilirliğinin gösterilmesi gibi hususlarda ortaya çıkan ihtiyaç, İslâm toplumunda ulemâ tarafından karşılanarak sorunlara çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Ulemânın üstlendiği bu rol ve görevin dayanağını ise nasslar oluşturmuştur. Bu nedenle ulemânın yaklaşımının şekillenmesinde de öncelikli olarak nassların şekillendirdiği bu misyonun etkili olduğunu söyleyebiliriz.

İslâm'da ilmin başlı başına mutlak bir değer ifade etmesi, ilim sahiplerini bu zaviyede farklı bir noktaya taşımıştır. Kur'ân'da, "İşte biz insanlar için bu misalleri getiriyoruz ama onları ancak âlimler (bilenler) düşünüp anlayabilir.",²⁹⁴ "...Kulları

²⁹⁴ Ankebût 29/43.

arasında ancak âlimler (bilenler), Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyar.”²⁹⁵ “Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka ilah olmadığını bildirdi, melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler...”²⁹⁶ “Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise, ‘Yazıklar olsun size! İman eden ve salih amel işleyenler için Allah'ın mükafatı daha hayırlıdır.’ dediler...”²⁹⁷ “...İlimde derinleşenler derler ki: ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) akl-ı selîm sahiplerinden başkası düşünemez.”²⁹⁸ şeklinde ulemâyı onurlandıran ifadeler yer almıştır. Fakat bununla birlikte “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötü olandan meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”²⁹⁹ ayetinde olduğu üzere mesuliyetler de hatırlatılmıştır. Ulemâ sahip olduğu ilim ve üstlendiği vazifeyi yerine getirmesi hususunda teşvik edilip övülürken bu yükümlülükler konusunda gösterilecek bir zafiyet durumunda ise “Bâri din adamları ve âlimleri onları yalan söylemekten ve haram yemekten menetselerdi. Bu yaptıkları ne kötüdür!”³⁰⁰ şeklinde geçmiş toplumlar örneğinde ikaz edilmiştir.³⁰¹ Hatta savaş gibi çok çetin şartlarda bile toplumdan bir kesimin, savaşa katılmak yerine ilim öğrenmeye ve din hakkında yeterli düzeyde bilgi elde etmek için çaba sarfetmeye devam etmesi ve savaşa katılanlar döndüklerinde de bu ilmî birikimi onlara aktarmaları istenmiştir.³⁰² Abbâsî halifeleriyle ilişkileri etkileyen ve halifelerin izledikleri siyaset karşısında ulemânın nasıl bir duruş sergileyeceğini belirleyen en temel faktör, ulemânın nasslarda işaret edilen dinî ve ilmî alandaki bu rol ve misyonudur. Ulemânın bu dinî ve ilmî rol ve misyonunun çerçevesi ise bizzat Hz. Peygamber tarafından ulemânın peygamberlerin varisleri³⁰³ olarak zikredilmesi suretiyle de ifade edilmiştir. Nasslarda işaret edilen vazifeler ve sakındırılan hususlara dair ulemâ tarafından hissedilen sorumluluk duygusu ve bilinci, Abbâsîler'in ilk asrında ulemânın davranışlarına yön veren sebeplerin başında gelmektedir.

²⁹⁵ Fâtır 35/28.

²⁹⁶ Âl-i İmrân 3/18.

²⁹⁷ Kassas 28/80.

²⁹⁸ Âl-i İmrân 3/7.

²⁹⁹ Âl-i İmrân 3/104.

³⁰⁰ Mâide 5/63.

³⁰¹ Ulemâyâ karşı yöneltilen bu şiddetli ikaz hakkında müfessirlerin değerlendirmesi için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 8/550-551; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 299.

³⁰² Tevbe 9/122.

³⁰³ Tirmizî, “İlim”, 19, (No. 2682); İbn Mâce, “Mukaddime”, 17 (No. 223).

Ulemânın taşıdığı bu yükümlülük ve bilinçle üstlendiği vazifelerin her birini, dönemin siyasî otorite sahiplerinden tamamen bağımsız bir şekilde yürütebilmesi ya da yöneticilerle herhangi bir irtibat kurmaksızın gerçekleştirebilmesi pek mümkün değildir. Bu hususta ulemâ, yöneticilerle olan ilişkilerinin yönünü tayin ederken ya da yönetime karşı yaklaşımını izah ederken özellikle bazı nass ve rivayetleri temel almış ve tercihini de bu şekilde gerekçelendirmiştir. Yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi düzenleyen bu nassların mahiyetini genel olarak, itaat sorumluluğu, itaatin şartları ve sınırları, kime itaat edileceği ve itaat zorunluluğunu kaldıran sebepler gibi hususlar oluşturmaktadır. Mesela halife ya da yöneticilere itaat edilmesinin gerekliliği hususunda, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasûl’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre³⁰⁴ de. Eğer herhangi bir şey hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlü’ne arz edin. Bu, hayırlıdır ve sonuç itibariyle de daha güzeldir.”³⁰⁵ ayeti referans olarak zikredilirken birçok hadiste de itaatin gerekliliğine dikkat çekilip³⁰⁶ bu itaatin ise ancak istenilenin meşrû olup Allah’ın emirlerine aykırı herhangi bir mahiyet taşımaması koşuluyla olabileceği belirtilmiştir.³⁰⁷ Bu ifadeler hem halktan itaat talep etmenin hem de meşrû olmayan idareye karşı mücadele etmenin gerekçelerini ve dolayısıyla da bu konuda ulemânın sergilediği yaklaşımın sebeplerini oluşturmuştur. Abbâsîler’in ilk halifesi Seffâh Kûfe’de ulemâdan kendisine biat etmelerini isterken, Allah’ın huzuruna halifeye biat etmeksizin çıkmak suretiyle hüccetsiz ve delilsiz kalanlardan olmamaları ikazında bulunarak itaatle ilgili hadisi³⁰⁸ onlara hatırlatmıştır. Bunun üzerine ulemâ ise Allah’ın emri üzerine kendisine biat edeceklerini bildirmiştir.³⁰⁹

³⁰⁴ “Emir sahipleri” anlamına gelen “ulu’l-emr”, başta halife/imam olmak üzere üst düzey yöneticileri ve toplum nazarında sorumluluk ve otorite sahibi olanları da içine alan kapsamlı bir kavramdır. Talip Türcan, “Ülû’l-emr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/295. Ayrıca ulu’l-emr’in kapsamına dair değerlendirmeler için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 7/170-173, 176-182.

³⁰⁵ Nisâ 4/59.

³⁰⁶ Buhârî, “Ezan”, 54, 56; Müslim, “İmâre” 37, 53, 58 (No. 1838, 1848, 1851).

³⁰⁷ Bu durum hadislerde, “Ancak maruf (meşrû) olan emre itaat edilir.”, “Allah’a itaatsizlik sayılan emre itaat edilmez, ancak maruf olan emre itaat edilir.” şeklinde ifade edilmiştir. Bk. Buhârî, “Megâzi”, 59, “Ahkâm”, 4; Müslim, “İmâre”, 39 (Hadis No. 1840).

³⁰⁸ Söz konusu hadis, “Kim elini itaatten çekerse, kıyamet gününde Allah’ın huzuruna delili olmaksızın çıkar ve kim de boynunda biat olmaksızın ölürse cahiliyye ölümü üzere ölmüş olur.” şeklindedir. Bk. Müslim, İmâre, 58 (No. 1851).

³⁰⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985), 28-29.

Fakat Abbâsî ihtilali, beraberinde gelen idarî değişiklik ve sergilenen siyasete bu zaviyeden bakıldığında ulemâ arasında bu olaylara karşı zamanla gelişen ve değişen şahsî bakış açısının doğal bir neticesi olarak ortaya çıkan farklı değerlendirmeler beraberinde karar için hangi nassların kıstas alınacağı ve bunların nasıl yorumlanacağı hususunda da çeşitliliğe ve dolayısıyla da yaşanan bu siyasî gelişmeler karşısında farklı yaklaşım ve tutumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle her koşulda itaatin korunmasını savunanlar olduğu gibi gerekli şartların sağlanması durumunda fiilî olarak mücadele edilmesi gerektiğini söyleyenler de olmuştur.

Yönetici olarak görevlendirilenlerin izlediği siyaset karşısında nasıl bir tutum sergilenmesi ve neler yapılması gerektiği hususunda hadislerin bazıları ulemâ için daha belirgin bir yol haritası çizmiştir. Bir rivayette, kendi hakkını halktan talep ettiği halde halkın hakkını teslim etmeyen bir yönetici başlarına tayin edilirse ne yapılması gerektiği sorulduğunda Hz. Peygamber, “Onların sözünü dinleyip kendilerine itaat edin. Onlar yükümlülüklerinden, siz de kendi yükümlülüklerinizden sorumlusunuz.” cevabını verdiği aktarılmıştır.³¹⁰ Ayrıca, “Sizin üzerinize emirler tayin olacaktır. Onların (dine uygun olan işlerini) iyi bulur ve (uygun olmayanını) ise tenkit edersiniz. Kim (onların işlerini) hoş karşılamazsa gûnahtan korunmuş olur. Kim de tenkit ederse kurtuluşa erer. Fakat kim de razı ve hoşnut olup onlara uyarsa isyan etmiş olur.” şeklinde bir ikazda bulunduğu ve kendileriyle namaz kıldıkları müddetçe onlarla savaşmamalarını söylediği nakledilmiştir.³¹¹ Başka bir rivayette ise zulme dayalı bir idare sergileyen halife ya da yöneticilerin karşısında adaletli olup doğru olanı söyleyebilmek en faziletli cihad olarak tanımlanmıştır.³¹² Yöneticiler ve izledikleri siyaset karşısında yapılması gerekenlere dair nasslardaki bu ifadeler, ulemânın Abbâsî halifelerinin karşısında öldürölme riskini göze alma uğruna haksızlıklara müdahale etme ve çeşitli uyarılarda bulunma cesareti gösterebilmelerinin³¹³ en temel sebeplerinden biridir. Kendi aralarında da zaman zaman bu nassları hatırlatıp birbirlerine bu hususta uyarılarda da bulunmuşlardır.

³¹⁰ Tirmîzî, “Fiten”, 30 (No. 2199)

³¹¹ Müslim, İmâre, 63 (No.1854)

³¹² Tirmîzî, “Fiten”, 13 (No. 2174); İbn Mâce, “Fiten”, 20 (No. 4011, 4012)

³¹³ Ulemânın Abbâsî halifeleri karşısında sergilediği bu tutum ayrıntılı olarak tezin üçüncü bölümünde ele alınmıştır.

Nassların yanı sıra özellikle yaşanan tecrübeye dayanarak ya da ileriye yönelik bir tedbir amacıyla olsa gerek sahâbe ve tabiîn de bu konu özelinde uyarılar içeren çeşitli sözleri kaynaklarda yer almıştır. Bu rivayetlerden birinde Abdullah b. Mes'ûd (v.32/652), bir kişinin Sultan'ın yanına dini ile girdiği halde Allah'ın gazaplanacağı konularda Sultan'a rıza göstererek yanında dini olmaksızın o meclisi terk edebileceğini söylemiştir.³¹⁴ Abbâsîler döneminde bu rivayetlerin ulemâ tarafından nakledilmesi ve bu dönemde kaleme alınan eserlerde bunlara yer verilmesi, ulemâ nazarında dikkate alındığını ve değerli bir tavsiye niteliği taşıdığını göstermesi yönüyle önem arz etmektedir.

Ulemânın yetkinliği sebebiyle üstlendiği içtihatla bulunma ve fetvâ verme görevi, siyasî yönetim ile ilişkilerin seyrinde bu süreçte etkili olan öncül faktörlerden bir diğeridir. İchtihatla bulunma ve fetvâ verme vazifesi, ulemânın kendi şahsında ve Allah katında fikhî bir mesuliyet kapsamında yerine getirilmesi yönüyle hassas bir dinî mahiyete sahiptir. Bu çerçevede ulemâ, fikhî birikimi ve izlediği metotla fetvalar vermek suretiyle dinî yaşantıyı canlı tutmaya ve sorunları çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Nitekim ulemânın fetvâları, halife ya da halifenin izlediği siyaset açısından herhangi bir sorun oluşturmadığında yönetimle ilişkiler normal seyrinde devam etmiş ve ulemâ siyasî iktidar tarafından taltif edilmiştir. Fakat bazı fetvâların halifenin isteğinin aksine verilmesi ya da onun şahsıyla ya da yönetimiyle ilgili olumsuz sonuçlara neden olması durumunda ise ilişkilerin gerildiği ve ortaya çıkan problemin etkisi nispetinde baskı uygulama ve çeşitli cezaların verilmesi³¹⁵ şeklinde bir yol izlendiği görülmektedir.

İleri sürülen düşünceler ve benimsenen ideolojik tavırların, sadece ortaya çıktıkları mekânın ve zaman diliminin bir ürünü olmadığı ve bunların köklerinin çoğu zaman geçmişte yaşanan olaylara kadar uzandığı bilinen tarihî bir vakıadır. Bu zaviyeden konuya yaklaştığımızda geçmişte İslâm toplumunda ortaya çıkan ihtilaflar sebebiyle gerçekleşen Sıffin Savaşı, Cemel Olayı, Hâricî ve Şii ayaklanmalar gibi hadiselerle ilişkili tartışma konusu olarak gündem oluşturan, büyük günah işleyen kişinin durumu, iman-küfür, cebr-ihtiyar, Kur'an'ın yaratılması ve Allah'ın sıfatları

³¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/327.

³¹⁵ Bu konuda örnekler için bk. Tezin 3. bölümü.

gibi dinî mahiyetteki problematik konular hakkında çözüm sunmak maksadıyla ulemânın bu süreçte de görüş beyan etmeye devam etmesi ya da bu hususta daha önce ileri sürülen bir görüşü benimsemesi, Abbâsîler'in yönetimine karşı ulemânın tutumunu etkileyen dinî ve ilmî sebeplerden birini oluşturmuştur. Çünkü temelde siyasî bir mahiyete sahip imâmet/hilâfet konusundaki ihtilaf neticesinde yaşanan hadiseler sonucu tartışma konusu haline getirilen bu sorunlar hakkında gerek aklî çıkarımlar gerek Kur'ân ve hadislerin delil olarak kullanımıyla ileri sürülen görüşler, aynı zamanda siyasî sonuçları olan bir dinî söylem özelliği taşımaktadır. Yani Abbâsîler dönemindeki siyasete olan çeşitli yansımaları sebebiyle ulemânın, toplumsal sorunları çözmek amacıyla bu konularda ileri sürdüğü görüşleri ya da daha önce ifade edilen bir görüşün doğruluğu yönünde kanaat bildirmesi, ulemâ için kimi zaman siyasî bir tercih ve duruşu ifade edebilmiş ve ulemâyı bir taraf konumuna getirmiştir. Nitekim ulemâ, içinde bulunduğu toplum ve bu toplum üzerinde siyasî hakimiyet sağlayan Abbâsî halifeleriyle olan ilişkilerini, üstlendiği dinî ve ilmî yükümlülükler kapsamında yürütme çabası içinde olmuştur. Ulemânın bu çabası, ilişkilerin kimi zaman iş birliği kimi zaman ise muhalif ve mesafeli bir duruş olarak gelişmesinde etkili olmuştur.

2.3.1.2. Siyasî Sebepler

Ulemânın Abbâsî yönetimine karşı tavrının seyrinde ortaya çıkan gelişim ve değişimde özellikle bazı siyasî faktörler belirleyici bir rol oynamıştır. Yöneticilerin aldığı kararlar neticesinde gelişen bazı siyasî hadiseler, kimi zaman neden olduğu çeşitli kırılmalar, ayrılıklar ya da ortaya çıkardığı yeni oluşumlarla sosyo-kültürel hayatı etkilerken kimi zaman da beraberinde getirdiği baskılar ve zemin hazırladığı ya da neden olduğu çeşitli ayaklanmalarla toplumsal hayatı derinden sarsarak toplum üzerinde ve devletin gidişatında etkili olmuştur. Yaşanan bu siyasî hadiseler aynı zamanda toplumun bir parçası olan ulemânın da bizzat tanıklığında gerçekleşmiştir. Bu nedenle ulemânın düşüncesinin, ilmî bakış açısının ve hayata karşı duruşunun tüm bu tanıklıktan bağımsız bir şekilde gelişmesi, ondan etkilenmemesi ya da ondan bazı izler taşımaması ise elbette düşünülemez.

Emevîler'in son dönemi, Abbâsîler'in ilk asrı ya da bu dönemde belirli bir zaman dilimine tanıklık eden ulemânın da hayata karşı yaklaşımında bu süreçte gerçekleşen bazı siyasî olayların çeşitli etkilerinden bahsetmek mümkündür. Bir

ihtilalle yaklaşık bir asırlık hâkimiyetin son bulması, yeni bir devletin kurulması ve ardından yaşanan siyasî gelişmeler esnasında ulemânın sergilediği yaklaşım, Abbâsîler dönemindeki olaylarla ilgili olduğu kadar daha önce Emevîler'in izlediği siyaset neticesinde yaşanan bazı siyasî hadiselerin sonuçlarının ulemânın hayatındaki çeşitli yansımalarıyla da yakından ilgilidir.

Abbâsî ihtilal sürecinde ulemânın aktif ve açık olarak Abbâsoğulları'na desteğinden ya da muhalefetinden bahseden herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte Emevîler'in, Ehl-i Beyt ve mevâlîye karşı izlediği siyaset, kabilelere yönelik takındığı tarafgir tutum ve vergiler konusunda izlediği adaletsiz ekonomik politikalardan ulemânın da rahatsızlık duyduğu bilinmektedir. Nitekim Emevî yöneticilerinin zulmettiğini düşünen bazı âlimler sözlü muhalefetin yanı sıra Emevîler'e karşı son dönemlerde Abdurrahman b. Eş'as (v.85/704)³¹⁶, Yezîd b. Mühelleb (v.102/720)³¹⁷ ve Zeyd b. Ali (v.122/740)³¹⁸ liderliğinde gerçekleşen bazı isyan hareketlerine fiilî olarak destek verirken bazıları ise faaliyeti yürütenlere duyulan güvensizlik ve özellikle de isyanların sebep olacağı yıkımı dikkate alarak bu hareketleri onaylamayıp dahil olmadığı rivayetlere yansıyan bilgilerdir.³¹⁹ Nihayetinde Emevîler'e karşı gerçekleşen birçok teşebbüsün başarısızlığa uğrayıp çok sayıda can kaybına neden olması ve bu hareketlere katıldığı halde sağ kalmayı başaran âlimlere yönelik izlenen takibat ve öldürülmenin de içinde yer aldığı çeşitli cezaî uygulamalar, ulemânın Emevîler'e karşı yürütülen Abbâsî ihtilalinde ve daha sonraki siyasî gelişmelerde ihtiyatlı bir tutum sergilemesinin önemli bir nedenini oluştururken ulemânın ihtilal sürecinde olumlu ya da olumsuz belirgin bir tavır sergilememesini de anlaşılır kılmaktadır.

İlk Abbâsî Halifesi Seffâh, Kûfe'de biat aldığı günlerde bölgedeki ulemâ ile görüşmüştür. Halife, bir araya toplanan ulemâyâ, Allah'ın lütfu ve keremiyle hilâfetin artık Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine geçtiğini ve böylece hakkın yerini bulduğunu,

³¹⁶ İsyân süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, 6/334-341, 346-350, 357-383, 389-393. Abdurrahman b. Eş'as'ı destekleyen âlimlerin isimleri için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 7/363, 392.

³¹⁷ İsyân süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, 6/578-589, 590-603.

³¹⁸ İsyân hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, 7/180-186. Zeyd'i destekleyen âlimlerin isimleri için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 3/435.

³¹⁹ Mesele dönemin âlimlerinden Hasan-ı Basrî'ye (v.110/728) İbnü'l-Eş'as ve Yezîd b. Mühelleb'in neden olduğu hadiseler sorulduğunda bu tür fitnelere dahil olmama hususunda uyarı ve telkinde bulunmuştur. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/164-165; Taberî, *Târîh*, 6/594.

bu hususta yardım etmeye ise en layık olan ve bunu hak edenin ulemâ zümresi olduğunu ve istedikleri kadar onlara Allah'ın malından ihsân, itibar ve ziyafet olduğunu söyleyerek halife olarak kendisine biat etmelerini istemiştir. Bunun üzerinde ulemâ sessiz kalınca Halife kendisine doğru olanı söylemekten çekinmemelerini söylemiştir. Kûfe'deki ulemâ da Halife'nin bu isteği karşısında Ebû Hanîfe'nin konuşmasını istemiştir. Ebû Hanîfe, hakkı Hz. Peygamber'in akrabasına verip zalimlerin zulmünü üzerlerinden kaldırdığı ve artık hakikati açıkça söyleyebilecekleri için Allah'a hamd ederek konuşmasına başlamış ve Allah'ın emri üzerine kendisine biat ettiklerini, kıyamete kadar da ona olan ahitlerini tutacaklarını ifade etmiştir. Allah'ın hilâfet vazifesini Hz. Peygamber'in akrabasından ayırmaması duasıyla da konuşmasını tamamlamıştır. Halife ise ulemânın konuşmak üzere kendisini seçmekle ne kadar isabetli davrandığını ve güzel konuştuğunu söyleyerek övgüde bulunmuştur.³²⁰

Ulemâ adına verilen bu cevap Halife'yi memnun ederken diğer taraftan yönetimde yaşanan bu siyasî değişimin Kûfe'deki ulemâ nazarından nasıl değerlendirildiği yönünde de bir fikir vermektedir. Fakat rivayetin devamında oradan ayrıldıktan sonra Ebû Hanîfe'ye anlamını gayet iyi bildiği halde ahit verirken söylediği "kıyamete kadar" sözüyle ne demek istediğinin sorulması üzerine O'nun, kaçınılan bir durumda kendisinin öne sürülmesi nedeniyle kendini kurtardığını ve musibeti de onlara sardığını söylemesi,³²¹ ulemâ arasında yaşananlardan endişe ve rahatsızlık duyanların da olduğunu göstermektedir.

Seffâh'ın Kûfe'de biat aldığı dönemde ülkenin büyük çoğunluğu hala Emevîler'in kontrolünde olup karşılıklı mücadeleler devam etmekteydi. Dokuz ay devam eden mücadelelerin ardından Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed'in (v.132/750) mağlup olup öldürülmesiyle Emevî hâkimiyeti son bulmuştur.³²² Ulemâ arasında Emevîler'in hizmetinde çeşitli görevler üstlenip yürüten âlimler de bulunmaktaydı. Onların, daha önce biat ettikleri Mervân b. Muhammed'in henüz hayatta olduğu bu süreçte Kûfe'de Seffâh'a verilen biat ile Mervân'a olan ahit

³²⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 28-29.

³²¹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 29.

³²² Taberî, *Târîh*, 7/423-428, 432-437.

yükümlülüğünü bozmuş oldukları müşkül bir konuma düşmeleri ve bu sebeple de tedirgin hissetmiş olmaları muhtemeldir.³²³ Bununla birlikte Emevî hâkimiyetinin sona ermesinin ardından yeni devletin kuruluş sürecinde, ulemâ Abbâsîler'e karşı muhalif herhangi bir tutum içinde olmamıştır. Bu durum, Abbâsîler'in Hz. Peygamber ile olan akrabalık bağının oluşturduğu saygı ve güven ile zulme son verileceği, Kur'an ve Sünnet'e dayanan bir yönetim gerçekleştirileceği, ulemânın yapılan herhangi bir haksızlığı ya da yanlış rahatça söyleyebileceği gibi vaatlerde bulunmasının oluşturduğu umut ve beklentiyle de ilişkilidir. Nitekim ulemânın bir kısmının verilen bu vaatlere sadık kalınıp kalınmayacağını gözlemlemek adına kuruluş sürecinde ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemeyi tercih edip Abbâsîler'e karşı herhangi eleştirel ya da muhalif bir davranışta bulunmamış olması mümkündür. Ulemânın bu yaklaşımı, Mansûr'un hilâfet dönemine kadar devam etmiştir.

Mansûr'un hilâfete geçişi ve Abbâsîler'in, yönetimin devri hususunda uzun yıllar meşruiyet açısından Emevîler'in tenkit edildiği saltanat sistemini devam ettirme yönündeki siyasî tercihi, toplumda başta Alioğulları ve taraftarlarının yer aldığı çevrelerde rahatsızlık ve tepkiye neden olurken diğer taraftan bazı âlimlerin de yönetime karşı yaklaşımlarının eleştirel bir mahiyet kazanmasında etkili olmuştur. Rebî' b. Yûnus tarafından aktarılan bir rivayetteki Mansûr'un, Mâlik b. Enes (v.179/795), İbn Ebû Zi'b (v.159/776) ve Ebû Hanîfe'yi bir araya getirip üstlendiği halifelik vazifesi hakkında onlara yönelttiği soruya âlimlerin verdiği cevaplar bu eleştirel tutumu ve hissedilen rahatsızlığı açıkça yansıtmaktadır. Âlimlerden Ebû Hanîfe yanıtında, onun halifeliği hususunda takva ehlerinden iki kişinin bile fikir birliğine varamadığına, hilâfetin mü'minlerin icmaı ve meşvereti ile olması gerektiğine ve Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini Yemen halkının biatı tamamlanana dek altı ay beklettiğine dikkat çekerek özellikle Mansûr'un saltanat yoluyla hilâfete geçişini tenkit etmiştir.³²⁴ Rivayette önemli olan bir diğer husus ise Mansûr'un, hilâfeti hakkında halkın ve ulemânın düşüncesini öğrenmek ve kendisine yönelik muhalefet durumunu tespit etmek için hem Medine ve hem de Irak bölgesinden fakih yönüyle maruf ve yaşadıkları bölgelerle adeta isimleri özdeşleşen âlimleri seçmesi ve bu

³²³ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 50.

³²⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 69.

şekilde bu bölgelerin durumu hakkında bir kanaate varmaya çalışmasıdır. Bu da söz konusu âlimlerin diğer âlimler ve halk üzerinde belirli bir etkiye sahip olduğunu ve bu durumun da çok çeşitli istihbarat usullerine başvuran Halife Mansûr tarafından bilinip dikkate alındığını göstermektedir.

Abbâsî yönetimine karşı ulemâ nazarında yaklaşımların değişip bazı muhalif duruşların ortaya çıkmasında etkili olan bir diğer husus, Alioğulları'na karşı izlenen siyaset olmuştur. Abbâsî ihtilal sürecinde özellikle Emevîler tarafından Alioğulları'na karşı yapılan haksızlık ve zulüm sıkça propaganda konusu yapılmışken zafer elde edildikten sonra saltanat sisteminin devam ettirilip Alioğulları'nın siyasî olarak tamamen yok sayılması Abbâsî yönetimine duyulan güveni sarstığı gibi Alioğulları adına umut ve beklenti içinde olup ihtilale destek verenleri bir kez daha hayal kırıklığına uğratmıştır. Özellikle Halife Mansûr'un Alioğulları'na karşı zulme varan çeşitli baskı ve uygulamaları ise tepkileri artırmış ve ulemâdan bazılarının yönetime karşı fiilî mücadeleyi desteklemesi ve bazılarının da Muhammed Nefsüzzekiyye³²⁵ ile kardeşi İbrahim b. Abdullah³²⁶ liderliğindeki isyanlara bizzat katılmasında etkili olmuştur.³²⁷ Bu âlimler, Abbâsîler'in izlediği şiddet politikası, tarihî ve sosyo-kültürel arka planıyla Alioğulları'na karşı muhabbetiyle bilinen Irak bölgesinde yetişmek ya da uzun bir süre bu coğrafyada yaşamak suretiyle buradaki iklimden etkilenmek ya da Alioğulları ile olan ilmî irtibat ve hoca-öğrenci ilişkisinden kaynaklanan yakınlık gibi hangi gerekçe ile olursa olsun bir siyasî tercihte bulunmuş olup bu tercihlerini de yönetimde Alioğulları'nın olması gerektiği yönünde kullanmıştır. Fakat bu mücadeleleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Mansûr'un yönetiminin ardından olumlu ve olumsuz olmak üzere inişli çıkışlı değişken bir halde devam eden Alioğulları ile ilişkiler,³²⁸ Me'mûn tarafından daha ılımlı ve uzlaşî temeline dayanan bir yaklaşımla ele alınmış ve Mu'tasım ile Vâsık yönetimlerinde de bu ılımlı yaklaşım muhafaza edilmiştir.³²⁹ İlişkilerdeki bu değişim ulemâ arasında özellikle bazı kesimlerde olumlu karşılanarak desteklenmiştir.

³²⁵ Taberî, *Târîh*, 7/552-609.

³²⁶ Taberî, *Târîh*, 7/622-649.

³²⁷ Abbâsî yönetimine karşı Alioğulları tarafından gerçekleştirilen isyan hareketlerine destek veren ulemâ için bk. Tezin 3. bölümü

³²⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tezin 2. bölümü

³²⁹ Taberî, *Târîh*, 8/554-555, 566-567, 649-650; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/431-432, 446; 6/7-8, 92.

Bu süreçte ulemâyı etkileyen önemli siyasî hadiselerden bir diğeri de Emîn ve Me'mûn'un hilâfet mücadelesi sebebiyle karşı karşıya gelmesidir. İkisi arasındaki yaşanan rekabet ve mücadelede sadece siyasî değil etnik ve sosyo-kültürel unsurların da etkin olması hadisenin toplum üzerindeki etkisini de artırmıştır. Ulemâdan bazıları bu süreçten etkilenmiş ve yürüttüğü görev ya da söylemleriyle bir taraf olarak algılanmıştır. Bunun bir neticesi olarak daha sonra görevden azil gibi uygulamalarla da karşı karşıya kalınmıştır.³³⁰

Me'mûn'un sahip olduğu ilmî birikim³³¹ ve üstlendiği vazifeye dayanarak kendi ifadesiyle dinî hususlardaki tefrikalara son vermek ve din için en uygun ve herkesin hoşnut olacağı bir orta yolda birleşebilme amacıyla ulemâ ile gerçekleştirdiği çeşitli ilmî sohbet ve müzakereler³³² sonucunda bazı dinî meselelerde bir kanaate ulaşmış ve benimsediği görüşleri de hilâfetinin son döneminde ulemâyâ dayatma yönünde bir siyaset izlemesi, ulemâ arasında ciddi bir rahatsızlığa ve çeşitli problemlere neden olmuştur. Me'mûn'dan sonraki iki halife döneminde de etkin olan bu siyasî tavır sadece ulemânın yönetimle ilişkilerini etkilemekle kalmayıp ulemânın kendi arasında da söz konusu görüşü benimseyip savunanlar ve kabul etmeyip tenkit edenler olmak üzere karşılıklı ithamların gerçekleştiği ihtilaflara da neden olmuştur. Bu süreçte izlenen bu siyaset, Abbâsîlerin ilk asrında siyaset-ulemâ ilişkisini farklı bir boyuta taşıyarak önceki dönemlerden farklı olarak ulemânın bazılarının aktif bir siyasî rol üstlenmesine imkân verirken bazılarının ise çeşitli mağduriyet ve sıkıntılara maruz kalmasına neden olmuştur.

2.3.1.3. Sosyo-Kültürel Sebepler

İnsan, tabiatı gereği sosyal bir varlık olması nedeniyle yaşadığı toplumdan tamamen bağımsız bir şekilde tasavvur edilemez. Dolayısıyla bir kişinin yaşam şekli, tercihleri ve düşüncesi de içinde yaşadığı toplumun sosyo-kültürel şartlarından bağımsız bir şekilde oluşmaz. Bu nedenle konumuz ekseninde, Abbâsî devletinin kuruluş sürecinde iktidarın bir ihtilalle ele geçirilmesi, Emevî yönetiminden miras kalan çeşitli sorunlar, yeni bir merkez seçimi ve başşehir olarak Bağdat'ın inşası gibi

³³⁰ Bu konuda bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/156.

³³¹ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tıvâl*, 401.

³³² İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 36; Taberî, *Târîh*, 8/577-578.

özellikle bazı hadiseler, iktidarın sosyo-kültürel politikalarını etkilemiş hatta onlara yön vermiştir. Tarihî şartlar kapsamında Abbâsî halifelerinin izlediği siyaset ve benimsediği ideolojiye bağlı olarak bu alanlarda yaşanan değişim ve gelişmeler, ulemânın yönetimle ilişkilerinin seyrinde de rol oynamıştır. Bu nedenle bu hadiselerin toplumsal etkilerinin ele alınması aynı zamanda olayların ulemâya yansıyan noktalarına da ışık tutacaktır.

Abbâsîler'in farklı kesimlerin desteğiyle gerçekleşen bir ihtilal neticesinde yönetimi ele geçirmesi, toplum genelinde Emevîler'in siyasetine karşı duyulan rahatsızlığı açıkça gösterdiği gibi hoşnutsuzluk oluşturan hususlara dair bir değişim beklentisini de ortaya koymuştur. Bu beklenti doğrultusunda Abbâsîler, Emevîler'in Arap asabiyetine dayalı siyaseti sebebiyle ortaya çıkan mevâlî olgusu, yine bu eksende şekillenen adaletsiz vergi politikası ve kabilelere yönelik tarafgir siyasetin yol açtığı çatışmalar, fetihlerle gerçekleşen çeşitli etnik ve kültürel unsurlarla karşılaşma ve etkileşimlerin sonuçları gibi sosyo-kültürel ve ekonomik hayatı derinden etkileyen ve çözüm bekleyen birçok problemle karşı karşıya kalırken diğer taraftan bu sorunlar Abbâsîler'in izleyeceği siyaset için de bir yol haritası oluşturmuştur. Bu sorunların çözümü ve beklentilerin karşılanması doğrultusunda Abbâsîler'in attığı çeşitli adımlar ise sosyo-kültürel hayatta önemli değişim ve dönüşümleri beraberinde getirirken ulemânın tercihlerini çeşitli şekillerde etkilemiştir.

Abbâsîler, Arap üstünlüğüne dayalı bir yönetim anlayışının Emevîler'in çöküşünün önemli sebeplerinden birini oluşturması, genişleyen sınırlarla çeşitli etnik unsurların azımsanmayacak sayıya ulaşması ve başta Fârisîler olmak üzere ihtilal sürecindeki başarıda bu farklı etnik unsurların önemli rol oynaması -ki ilk Halife Seffâh da Kûfe'deki hutbesinde bu desteği özellikle vurgulamıştır- gibi faktörler nedeniyle dengenin sağlandığı bütüncül ve tüm unsurları kuşatan bir yönetim anlayışını benimsemek zorunda kalmıştır. Bu şartlar kapsamında Abbâsîler, mevâlînin durumuyla ilgili çeşitli düzenlemeler yapmış ve artık mevâlî olarak ifade edilen Arap olmayan Müslümanlar da üst düzey bürokratik ve askerî görevlere sıklıkla tayin edilirken³³³ sadece gayri Müslimlerin yükümlü olduğu fakat İslâm hukukuna aykırı

³³³ Bu karar doğrultusunda Bermekî ailesi, Fazl b. Sehl ve Hasan b. Sehl kardeşlerde olduğu gibi İran asıllı kişiler önemli idarî görevlere getirilmiş ve hatta bu kişiler icraatlarıyla öne çıkarak Abbâsî

olarak Müslüman mevâlînin de zorunlu tutulduğu cizye vergi yükümlülüğü kaldırılmıştır.³³⁴ Bunun yanı sıra Arap olmayanların Araplarla eşitliğini savunan Şuûbiyye hareketi, mevâlînin yönetimde etkin olduğu bu dönemde devlet erkanından destek görmüş ve hatta bu dönemde eşitlik söylemi terk edilerek başta edebî ve kültürel alanlarda olmak üzere diğer etnik unsurların Araplardan daha üstün olduğu iddiaları herhangi bir baskıya maruz kalmaksızın çeşitli meclislerde gündeme getirilerek savunulabilmiştir.³³⁵

Bu konudaki değişim ve dönüşümler toplumsal hayattaki düzenlemelerle sınırlı kalmayıp yönetim alanına da sirayet etmiştir. Bu kapsamda halife adayının sahip olması gereken vasıflar ve hilâfete dair algıda da Abbâsîler ile dikkat çeken bir gelişme yaşanmıştır.³³⁶ Geçmiş tecrübenin aksine Seffâh, Mehdî ve Emîn dışındaki Abbâsî halifelerinin hepsi ümmüveled yani cariyeye çocuklarıdır.³³⁷ İkinci Abbâsî Halifesi Mansûr hilâfete geçtiğinde kendisine muhalefet eden Alioğulları'ndan Muhammed Nefsüzzekeyye hilâfete daha layık olduğunu ispat üzere yazdığı mektubunda bu hususu özellikle dile getirmiş ve kendi soyunda ümmüveled olmadığını vurgulamıştır.³³⁸ Fakat daha sonra Emîn-Me'mûn mücadelesi dışında bu konunun tekrar gündeme gelmemesi, hilâfete dair algının zamanla değiştiğini ve bu durumun kabul gördüğünü göstermektedir. Fars, Rûm, Türk ve Berberî gibi farklı etnik unsurlara sahip olan halifelerin ümmüveled anneleri vasıtasıyla oluşan sıhriyet bağlarının zamanla yönetim üzerinde bazı hususlarda etkili olması, Abbâsîler adına bu değişimin önemli sonuçlarından biridir.

siyasetine yön vermiştir. Bu konuda bk. Taberî, *Târîh*, 8/54, 207-209, 230, 252, 262, 266, 287-294, 424, 527-528.

³³⁴ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 512,

³³⁵ İbn Abdürrabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 3/352-353; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/55, 68-70, 64-65.

³³⁶ Emevîler döneminde sadece son dönemde Yezîd b. Velîd ve Mervân b. Muhammed'in annesi ümmüveled olup onlar da hilâfete geçtiğinde tüm hanedan mensupları ve taraftarların onayını alamamıştır. Nitekim Yezîd Emevî tarihinde bir ilk olarak ihtilalle hilâfete geçerken, Mervân da hanedan mensuplarının isyanlarıyla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bunun dışında annesi ümmüveled olan biri hilâfet görevini üstlenmemiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/481-485, 487, 499; 5/10-12, 76.

³³⁷ Ele aldığımız dönemdeki dokuz halifenin altısının annesi ümmüveled olduğu gibi daha sonraki süreçte Râzî-Billâh'ın (322-329/934-940) döneminde kadar halifelerin annelerinin hepsi de ümmüveledir. Bk. İbn Abdürrabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 5/370, 377; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/273, 277, 356; 6/71, 92.

³³⁸ Taberî, *Târîh*, 7/568.

Abbâsîler döneminde mevâlî üst düzey görevlerde daha görünür hale gelmesine rağmen rivayetlerde bu süreçte mevâlîye karşı sergilenen dışlayıcı yaklaşıma örnek teşkil edebilecek bazı hadiseler de yer almıştır. Halife Mansûr, Ca'fer b. Süleyman'ı Medine'ye vali olarak görevlendirdiğinde kendisine karşı ayaklanan Muhammed Nefsüzzekiyye'nin isyanına katılanları tespit edip tutuklamasını ve onların Arap olanlarını kırbaçlatması, mevâlîden olanlarının ise ellerinin kesilmesi emrini vermiştir.³³⁹ Yine Mehdî döneminde de vergilerden gelen malın taksimatı için görevlendirilen Kadı Şerîk b. Abdullah, paylaşımı yaparken mevâlîye Araplardan daha az pay vermiştir. Mevâlînin itirazı ve taksimat için çağırdığı Kârî Uyeyne'nin yaptığı'nın zulüm olduğu yönündeki ikazına rağmen Şerîk, kararından dönmemiş ve mevâlîye Araplardan daha az ödeme yapmıştır.³⁴⁰ Hârûnürreşîd döneminde ise vergi konusundaki bazı sorunlar devam etmiş ve Kâdî'l-kudât Ebû Yûsûf, Halife'ye bu hususta bazı ikaz ve önerilerde bulunmuştur.³⁴¹

Toplumun önemli bir zümresi olan ulemâ nezdinde mevâlî olgusuna baktığımızda Emevîler döneminde mevâlîye karşı izlenen dışlayıcı siyasetin, onlardan birçoğunun ilimle meşgul olmasında etkili olan unsurlardan biri olduğu görülmektedir. Bu da zamanla ilmî faaliyetlerde mevâlîden olan âlimlerin nüfuzunu artırmıştır. Abdurrahman b. Zeyd'in, "Abâdile öldüğünde -Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. el-As- Mekke'nin fakihi Atâ, Yemen'in fakihi Tâvûs, Yemâme'nin fakihi Yahyâ b. Ebî Kesîr, Basra'nın fakihi Hasan, Kûfe'nin fakihi İbrahim en-Nehaî, Şam'ın fakihi Mekhûl ve Horasan'ın fakihi Atâ el-Horasânî olmak üzere tüm beldelerde fıkıh mevâlîdeydi. Ancak Medine istisnadır. Çünkü Allah Teâlâ bu şehre Kureys'ten meşhur fakih Saîd b. Müseyyeb'i nasip etmiştir."³⁴² şeklindeki rivayeti, mevâlînin bu ilmî başarısını gösterirken diğer taraftan bu durumdan duyulan rahatsızlığı da yansıtmaktadır. Kendisi mevâlîden olup

³³⁹ Zübeyr b. Bekkâr, *el-Ahbârü'l-muvaffakiyyât*, thk. Sâmî Mekkî el-Âfî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1996), 163; Amikam Elad, "Aspects of the Transition from the Umayyad to the Abbasid Caliphate", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), 120.

³⁴⁰ Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, 3/158-159.

³⁴¹ Ya'kûb b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Taha Abdürreûf Sa'd vd. (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1999), 93-94, 199-120, 124; Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini*, 191.

³⁴² İbn İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981), 58. Rivayetin farklı bir formu için ayrıca bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 404.

babası³⁴³ da Medine fukahâsının ileri gelenlerinden olan Abdurrahman'ın rivayetteki mevâlîye yönelik olumsuz söylemi, zahirde bir çelişki gibi görünmekle birlikte bu yaklaşımın mevâlî arasındaki rekabet ya da bazı kişisel husumetlerle ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Asabiyete düşkünlüğüyle tanınan Abbâsî valilerinden Îsâ b. Mûsâ'nın çeşitli beldelerin ileri gelen fakihlerini İbn Ebî Leylâ'ya (v.148/765) sorması üzerine gerçekleşen diyalog da mevâlînin ilmî etkinliğini ve bu durumun bazı çevreleri rahatsız ettiğini gösteren bir başka örnektir. Rivayete göre, İbn Ebî Leylâ, Basra, Mekke, Kubâ, Yemen, Horasan, Şam ve Cezire'deki ileri gelen fukahânın isimlerini ve mevâlîden olduğunu söyledikçe Îsâ'nın öfkesi artmıştır. Bu nedenle kendisi için endişelenen İbn Ebî Leylâ sıra Kûfe'ye geldiğinde mevâlîden iki ismi söylemek yerine Îsâ'nın isteği yönde bir cevap vermek için Araplardan İbrahim ve Şa'bî'yi zikretmiştir.³⁴⁴ Mevâlîden olan ulemânın içinde bulunduğu olumsuz sosyo-psikolojik şartları, saygın bir sosyal merteye kazandıran ilmî alandaki faaliyetleriyle aşmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Böylece ulemâ ilmî meziyetleriyle Arap asabiyetini aşan çeşitli meclislerde yer alıp dönemin siyasî ve toplumsal hareketlerinde kendisini ifade edebilme fırsatı bulabilmiştir. Bu da mevâlînin ilmî yetkinliğinin önemli motivasyonlarından birini oluşturmuştur.

İlmî yetkinliğiyle nispeten ayrımcılığı aşan ulemâ, Abbâsî döneminde de saygınlığını korumuş ve birçoğu çeşitli görevler üstlenerek yönetimle yakın ilişkiler kurmuştur. Fakat bununla birlikte daha önce toplumsal hayatta uzun süre mevâlîye karşı hâkim olan olumsuz yaklaşımın bu süreçte de zaman zaman ulemâyâ çeşitli yansımalarının olduğunu gösteren anlatımlara rastlamaktadır. Mesela mevâlîden Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân'ın Medine'ye kadı olarak tayin edilmesi yadırganmış ve rivayette kırk gün dışında Medine'de bir mevlânın hüküm vermediği özellikle ifade edilmiştir.³⁴⁵ Bunun yanı sıra mevcut kültürel zeminde bazen ulemâ da kendi

³⁴³ Abdurrahman'ın babası Zeyd b. Eslem (v.136/754), Hz. Ömer'in mevlâsıdır. Zeyd'in, Mescid-i Nebevî'de hadis ve fıkıh meclisi olup fıkıh halkasında daimî olarak en az kırk öğrencisinin bulunduğu aktarılmıştır. Bk. Halife b. Hayyât, *Kiâbü't-Tabakât*, 263; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 5/316.

³⁴⁴ Rivayette zikredilen âlimlerin isimleri için bk. İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 3/363-364. Abdülmelik b. Mervân ve İbn Şihâb ez-Zühri arasında da benzer mahiyette bir konuşma da rivayet edilmiştir. Bu rivayet için bk. Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtasarü târihi Dimaşk li-İbn Asâkir*, thk. Ahmet Râtıb Hammûş vd. (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 17/70-71.

³⁴⁵ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/222-223.

arasındaki rekabet nedeniyle tenkidini olumsuz bir anlamda karşısındakinin mevâlîden olmasıyla ilişkilendirebilmiştir. Örneğin Süfyân-ı Sevrî, İsrâiloğulları'nın itidal üzere olan durumunun, müvelledûn ve esir milletlerin çocuklarının ortaya çıkıp re'y ile hüküm vermesiyle bozulduğunu ifade eden rivayeti,³⁴⁶ “Bu hadis üzerine düşünüp anladık ki Medine’de re’yden ilk bahseden Rebîa, Kûfe’de Ebû Hanîfe ve Basra’da Osman el-Bettî’nin üçü de esir milletlerin çocuklarıymış.”³⁴⁷ şeklinde kendi dönemindeki âlimlerle ilişkilendirerek değerlendirmiştir. Başka bir rivayette re’yi kullanan Rebîa, Osman el-Bettî ve Ebû Hanîfe’nin mevâlîden oldukları özellikle vurgulanmış ve Kûfe’de Ebû Hanîfe’den sonra bir daha işlerin yoluna girmediği ifade edilmiştir.³⁴⁸ Ebû Hanîfe’nin mevlâdan olduğu ifade edilerek Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin görüşleri arasında bir tercih sebebi olarak nesebinin zikredilmesi de bu hususta başka bir örnektir.³⁴⁹ Buradan hareketle bazı düzenlemelere rağmen toplumsal hayatta mevâlî algısına dair bir dönüşümün hızlı bir şekilde yaşandığını söylemek pek gerçekçi bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

Abbâsîler, Emevîler’in yıkılışlarını hızlandıran ve çatışmayı artıran kabile merkezli siyasetin neticesinde oluşan Mudarî-Yemenî mücadelesini ihtilal sürecinde lehlerinde kullanmış olmakla birlikte kendi yönetimlerinde orduda ve eyaletlerde kabileler arasında denge sağlama yönünde bir yol izlemiştir.³⁵⁰ Dolayısıyla bu süreçte Emevîler gibi kabile merkezli bir siyaset söz konusu olmamıştır. Fakat kabilelerin bazı bölgelerdeki etkinliği ve insanların hala kendilerini bir kabileye aidiyetiyle tanımlaması ise mevcut bir sosyal gerçekliktir. Bu nedenle kabile faktörü bazen yönetim ve ulemâ arasındaki ilişkilerde çeşitli şekillerde gündeme gelmiştir. Örneğin kadılıktan muaf tutulma isteği Halife Mansûr tarafından reddedilen Şerîk b. Abdullah ertesi gün tekrar gelmek üzere müsaade isteğinde Halife, bu esnada eğer görevden kaçmak için gizlenirse kabilesinden elli kişinin üzerine onun hoşlanmayacağı şekilde

³⁴⁶ Söz konusu rivayet, “İsrâiloğulları’nın durumu aralarında müvelledûn ve esir milletlerin çocukları (ebnâ) ortaya çıkıncaya kadar itidal üzere devam etmekteydi. Daha sonra onlar rey ile hüküm verdiler ve hem kendilerini hem de İsrâiloğulları’nı dalâlete düşürdüler.” Bk. İbn Mâce, “Mukaddime”, 8 (No.56).

³⁴⁷ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyân el-Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1976/1396), 3/20-21. Bu hususta ayrıca bk. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 63.

³⁴⁸ İbn Abdülber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, 2/1079.

³⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, 375-386.

³⁵⁰ Elad, “Aspects of the Transition from the Umayyad to the Abbasid Caliphate”, 101-105, 108-111.

gitmekle kendisini tehdit etmiş ve Şerîk de görevi kabul etmek zorunda kalmıştır.³⁵¹ Hârûnürreşîd ise bir gün güvercin uçururken Kadı Ebu'l-Bahterî'nin bu konuda kendisine hadis uydurarak rivayette bulunması nedeniyle onu yanından kovmuş fakat Kureys'ten olduğu için görevinden azletmediğini söylemiştir.³⁵² Nihayetinde Ebu'l-Bahterî'nin anne ve baba tarafından Hz. Peygamber'in soyundan gelmesi,³⁵³ hadis uydurmasına rağmen Halife'nin bu konudaki kararında belirleyici olmuştur. Me'mûn da Basra Kadısı İbn Sevvâr'a öfkelenip onu sert bir şekilde azletmiştir. Kadı İbn Sevvâr'ın aşireti Halife'nin ileri gidebileceğinden korkup muhtemel bir soruna karşı İbn Sevvâr için bir araya toplanmış ama o kabilesini korumak adına onlardan ayrılmayı tercih etmiştir.³⁵⁴ Dolayısıyla yöneticilerin kararlarında kimi zaman muhatabın hangi kabileden olduğu etkili olduğu gibi kimi zaman da cezai durumlar ferdin kabilesiyle de ilişkilendirilebilmiştir. Bu da yaşanan toplumsal değişimlere rağmen kabile faktörünün sosyal ilişkilerde hala güçlü bir işleve sahip olduğunu göstermektedir.

Güçlü ya da zayıf bir kabileye mensup olmak ulemânın özellikle yargı görevini kararlı ve etkin bir şekilde yürütülebilmesi hususunda da kimi zaman etkili bir faktör olmuştur. Mekke Kâdısı Muhammed b. Abdurrahman el-Mahzûmî, Kâbe'ye ait bir malı alarak harcadığı için şikâyet edilen kişiyi görevinden uzaklaştırmak istediğinde Kureys'e mensup olanlar bir araya toplanmış ve bu konunun kadının yetkisinde olmadığını söyleyerek karara engel olmuştur.³⁵⁵ Bu hadisenin tam aksine neticelenen benzer bir durum da Basra'da vuku bulmuştur. Basra'nın güvelüğünden sorumlu olan Ukbe b. Selm, değerli bir taşta sahip bir adamın taşını alıp kendisini de hapsetmiştir. Durum Kadı İbn Sevvâr'a şikâyet edilince Kadı, Ukbe'ye haber gönderip adamı serbest bırakmasını ve taşın da iadesini istemiştir. Fakat Ukbe'nin kibirle kötü sözler sarf edip talebi reddetmesi üzerine Kadı tehditkâr bir mektup göndermiştir. Bunun üzerine Ukbe'nin yanındakiler, onun Halife'nin kadısı olup dediğini yapacağı ve nesebinin de Temîm, Mûdar ve Anber'den olup bu kabilelerin hepsinin onun adına silahlanacağı konusunda kendisini uyarmıştır. Nitekim Basra'da o dönem güçlü ve

³⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/499-500.

³⁵² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/14.

³⁵³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 161; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/14.

³⁵⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/156.

³⁵⁵ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/267.

etkin olmayan Yemen ehlinde olan Ukbe, Kadı İbn Sevvâr'ın emrini uygulamak zorunda kalmıştır.³⁵⁶

Abbâsî döneminde ulemâ için önemli sonuçları olan bir gelişme de Bağdat'ın inşasıdır. Kuruluş sürecinde Hâşimiyye ve Enbâr'ın geçici merkezliğinin ardından Abbâsîler'in, kendilerine özgü, yönetimlerini temsil eden ve ideallerini gerçekleştirebilecekleri yeni bir başşehir olarak Bağdat'ı kurması, birçok etnik unsurun kaynaştığı yeni bir toplumsal düzenin inşası için önemli bir adımı oluşturmuştur. Mevcut bir şehir yerine yeni bir coğrafyada bir merkez şehrin kurulması aynı zamanda diğer şehirlerde etkin olan çeşitli grup ve hiziplerin çeşitli ideolojilerinden bağımsız bir oluşum gerçekleştirmek ve oluşabilecek muhtemel muhalif teşebbüslerin başından önünü almak adına Abbâsîler'in siyasî hareketini ileri taşıyıp tamamlayan önemli bir toplumsal devrimin de kapısını aralamıştır.³⁵⁷

Halife Mansûr'un bu tercihiyle yönetim merkezi Şam'dan Irak bölgesine intikal etmiş ve özellikle yönetim tarzı ve idarî sistemde Sâsânî mirası etkili olmaya başladığı gibi sosyo-kültürel ve ilmî alanda da bu coğrafyanın kadîm mirası kendini hissettirmiştir. Câhız, Emevîler devletini “Asıl Arap Devleti”, Abbâsîler devletini ise “Horasan Acem Devleti” şeklinde isimlendirerek bu hususu vurgulamıştır.³⁵⁸ Şehrin inşası için seçilen bölgenin jeopolitik konumunun sağladığı imkânlar,³⁵⁹ şehrin kısa sürede gelişip refah düzeyinin artmasını sağlarken beraberinde şehirler arası etkileşimin dolayısıyla da ilmî ve kültürel alandaki faaliyetlerin hız kazanmasında rol oynamıştır.³⁶⁰ Öyle ki hicrî ilk asırda ulemâ Mekke ve Medine'den Kûfe ve Basra'ya göç ederken ikinci asır itibarıyla Kûfe ve Basra'dan Bağdat'a görece daha büyük bir göç yaşanmıştır.³⁶¹ Böylece kısa süre zarfında Bağdat, İslâm dünyasının dört bir tarafından âlimlerin geldiği ve hatta birçoğunun da yerleştiği dönemin en önemli ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir.

³⁵⁶ Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, 2/59.

³⁵⁷ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 180-181.

³⁵⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/366.

³⁵⁹ Halife Mansûr'un Abbâsî hanedanının için Bağdat'ın inşasına başlama gerekçesi ve şehrin inşası için seçtiği bölgenin özelliklerine dair düşünceleri hakkında bk. Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 237-238.

³⁶⁰ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 399-401.

³⁶¹ Cohen, “The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in The Classical Period Of Islam (Until the Middle of the 11th Century)”, 44.

Bu süreçte devletin ilmî çalışmalar hususundaki müspet tutumu ve teşvikinin yanında halifelerin ve devlet erkanının entelektüel ilgileri ve ihtiyaçlar doğrultusunda Farsça, Süryânice, Yunanca ve Hintçe gibi dillerden çeşitli eserlerin Arapça'ya çevrilmesi ve bu faaliyetlerin zamanla kurumsal bir çerçevede gerçekleştirilmesi de ilmî ve kültürel etkileşimi hızlandıran önemli bir diğer faktör olmuştur.³⁶² Bu gelişmeler, ulemânın bakış açısı, yaklaşımı, kullandığı metot ve ilgi alanlarının şekillenişini etkilerken diğer taraftan bu süreçte fikhî meselelerin yanı sıra inançla ilgili olan konulara ilginin artması ve ele alınan konuların çeşitlenip kelâm alanında ekollerin oluşması ve fikrî hareketlerin gelişip sistemleşmesinde rol oynamıştır.

Ülke sınırlarının genişlemesi İslâm toplumunun etnik ve kültürel çehresini değiştirdiği gibi inanç yönüyle de toplum temelde Müslim ve gayri Müslim olarak ayrılmıştır. Abbâsî idaresiyle birlikte etnik Arap ve gayri Arap ayrımı zayıflarken özellikle Irak ve İran bölgesinde ikinci asrın ortalarına doğru inanç yönüyle Müslim ve gayri Müslim ayrımının yanı sıra zındık/zındıklık olarak nitelenen çeşitli inançları benimseyen dinî gruplar fiilî ve fikrî faaliyetleriyle gündem oluşturmıştır. Söz konusu coğrafyanın kültür havzasının inanç ya da dinler mozaiğinde yer alan Manici, Deysânî ve Marsiyonîler gibi düalist gruplar tekrar aktif olarak, Abbâsî döneminde Arapça'ya çevirdikleri eserlerle inançlarını yaymaya çalışmıştır.³⁶³ Abbâsî yönetimi siyasî hedefleri doğrultusunda dinî, ilmî ve kültürel ideolojisini inşa ederken buna aykırı faaliyetlerin de tasfiyesi yönünde bir politika benimsemiştir. Bu kapsamda, dinî ve kültürel egemenliğin muhafazası için zındıklık büyük bir suç kabul edilip fiilî olarak müdahale edilirken³⁶⁴ özellikle bu konuda eserlerin yazdırılmasıyla da karşıt düşünsel bir mücadele³⁶⁵ de desteklenmiştir. Düalist grupların dinî, ilmî ve kültürel atağına karşı aynı şekilde karşılık verme yönünde izlenen bu siyasetin de ulemâ için hem bireysel ilmî faaliyetleri hem de yönetimle ortak bir hedef doğrultusunda hareket etme gibi çeşitli sonuçları olmuştur.

³⁶² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 13, 19, 31, 35, 397-398; Saîd ed-Divecî, *Beytü'l-Hikme* (Musul: y.y., 1972), 31-33.

³⁶³ Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 61-64, 67-71.

³⁶⁴ Abbâsîler'in bu husustaki uygulamaları için bk. Taberî, *Târîh*, 8/163, 165, 167, 190, 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/244, 253, 255, 258, 264-265, 276.

³⁶⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 69-72.

2.3.1.4. Ekonomik Sebepler

Ekonomik güç, bir iktidara siyasî, askerî ve sosyo-kültürel faaliyetleri etkin ve ideal düzeyde gerçekleştirilebilme ve istikrar fırsatı sunarken fert özelinde ise hayatı idâme ettirip istek ve hedefler doğrultusunda tanzim etme imkânı sağlar. Bu nedenle toplumsal hayatta ekonomik şartlar, insanların yaşam tarzı, konumu, statüsü ve hedeflerini gerçekleştirebilme imkânı gibi birçok husus üzerindeki belirleyici faktörlerden birini oluşturur. Dolayısıyla önemli bir güç unsuru olan ekonominin, ulemânın Abbâsî yönetimiyle olan ilişkinin seyrinde de çeşitli tesirleri söz konusudur.

Ulemâ diğer insanlar gibi ekonomik bir kaynak ya da gelire ihtiyaç duymasına rağmen konum ya da statüsünün mahiyeti gereği şeref, itibar ve saygınlık gibi manevî değer ölçütleriyle değerlendirilmesi, kendisinden maddî konuları geri planda bırakmasının beklenmesi ve maddî menfaatle hareket düşüncesinin kendisine yakıştırılamaması gibi toplumsal algılar, ulemâ adına mücadelesi zor bir paradoksal durum oluşturmuştur. Süfyân-ı Sevrî'nin "Âlim dinin doktorudur, dirhem ise dinin hastalığıdır. Âlim hastalığa duçar olursa başkalarına nasıl yardım eder."³⁶⁶ sözleri ulemâyâ dair bu beklenti ve algıyı ifade etmektedir. Bu nedenle de ulemâ doğal olarak hayatını tanzim için geçimini temin etme zorunluluğu ile toplumsal itibarını zedelememek için maddiyatla ilişkisini bir denge içinde yürütme ikileminde kalmıştır. Bu yaklaşım, ulemânın geçimini sağlamak için yöneldiği iş tercihlerini ve kendisine teklif edilen görevlere ve sunulan çeşitli hediye ya da desteklere karşı bakışını ve kararını büyük ölçüde etkilemiştir. Bu durum aynı zamanda Abbâsî yönetimiyle olan ilişkilere de yansımıştır.

Abbâsîler, merkeziyetçi bir yönetim anlayışı benimsemiş ve çok geniş sınırlara sahip olan ülke topraklarında hakimiyet sağlamıştır. Merkeziyetçi yaklaşım doğrultusunda da hızlı bir kurumsallaşma faaliyeti başlamıştır. Bu nedenle Abbâsî yönetimi, çeşitli idarî birimler, divânlar, kadılık ve kâdî'l-kudâtılık gibi yargı alanındaki birimler olmak üzere güven duyduğu ve alanın gerektirdiği ilmî donanım

³⁶⁶ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/204.

ve yeteneğe sahip kişilerin istihdamına ihtiyaç duymuştur. Bu çerçevede ilmî birikimleri ve yetenekleriyle ilişkili olarak başta yargı alanı olmak üzere ulemâya da çeşitli görevler için teklifler sunulmuştur. Ulemânın bir kısmı bu görevleri üstlenmekten özellikle sakınıırken bir kısmı ise bu görevlerde yer alıp aktif bir şekilde faaliyet göstermiştir. Ulemânın bu konudaki farklı yöneliminde ise birçok unsurun yanı sıra ekonomik faktörler de büyük ölçüde rol oynamıştır.

Abbâsîler'in ilk asrında ulemâdan bazıları, özellikle resmî bir görev üstlenmekten kaçınmış ve faaliyetlerini yönetimden uzak bir şekilde sürdürmek için ekonomik olarak da bağımsız bir duruş sergilemeyi tercih etmiştir. Bu dönemde ulemâdan Ebû Hanîfe (v.150/767),³⁶⁷ Evzâî (v.157/774),³⁶⁸ Süfyân es-Sevrî (v.161/778)³⁶⁹, Leys b. el-Muzaffer (v.187/803),³⁷⁰ Abdullah b. İdris (v.192/808)³⁷¹, Vekî b. Cerrâh (v.197/812)³⁷², Ali b. Mâbed b. Şeddad (v.218/833),³⁷³ İshak b. İbrahim b. Talhâ (v.?)³⁷⁴, Muâviye b. Abdülkerîm ed-Dâl (v.?),³⁷⁵ el-Alâ b. Hârûn (v.?)³⁷⁶ ve

³⁶⁷ Halife Mansûr, Ebû Hanîfe'yi kadı olarak atamak istemiş fakat o reddetmiştir. Halife görevlendireceğine, Ebû Hanîfe ise görevi kabul etmeyeceğine yemin etmiştir. Ebû Hanîfe kadılığı kabul etmemekte direnince daha sonra bu sefer Bağdat'ın duvar inşasında görevlendirilmiştir. Ebû Hanîfe 148/765 yılında duvar inşası bitine kadar bu görevde kalmıştır. Rivayet için bk. Taberî, *Târîh*, 7/619; Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkibuhu*, thk. Latîfurrahman el-Behrâicî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010), 69.

³⁶⁸ Abdullah b. Ali, Evzâî'nin Abbâsîler hakkındaki kanaatini öğrenmek için yanına çağırılmış ve kendisine kadılık teklif edilse kabul edip etmeyeceğini sormuştur. Evzâî ise seleflerinin kendisini bu konuda zorlamadığını ve onların da böyle davranacağını ümit ettiğini söyleyerek görev yapmak istemediğini ifade etmiştir. Rivayet için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/450-451.

³⁶⁹ Halife Mehdî, Süfyân es-Sevrî'yi Kûfe'ye kadı olarak tayin etmiş fakat Süfyân görev kağıdını alıp başka şehirlere giderek gizlenmiş ve böylece kadılık görevinden kaçmıştır. Rivayet için bk. Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 3/267.

³⁷⁰ Halife Me'mûn tarafından kadı olarak atanmak istenmiş fakat Leys görevi kabul etmemiştir. Rivayet için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 68.

³⁷¹ Halife Hârûnürreşîd tarafından kadılık teklif edilmiş fakat Abdullah görevi kabul edemeyeceğini bildirmiştir. Rivayet için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/14.

³⁷² Halife Hârûnürreşîd Vekî'yi Bağdat'a getirtip kendisine kadılık teklif etmiş fakat Vekî' reddetmiştir. Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 9/144, 151.

³⁷³ Me'mûn Ali b. Ma'bed'e Mısır kadılığını teklif ettiğinde o bu konuda zayıf olduğunu ileri sürerek görevi reddetmiştir. Rivayet için bk. İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve ahhâruhu*, 361.

³⁷⁴ Vali Hasan b. Zeyd, İshak'ı Medine'ye kadı olarak atamak istedi. Fakat İshak hapsedilmesine rağmen görevi kabul etmedi ve vali nihayetinde onun kararını kabul etti. Rivayet için bk. Vekî', *Ahhâru'l-kudât*, 1/226.

³⁷⁵ Muâviye b. Abdülkerîm, Halife Hârûnürreşîd tarafından Basra'ya kadı olarak tayin edildi fakat o görevden affını talep etti. İsteği önce kabul edilmedi fakat Muâviye'nin bu görevin kendisi için iyi olmayacağı ve kendisine zarar vereceğini ifade edip ısrarcı olması üzerine isteği Halife tarafından kabul edildi. Rivayet için bk. Vekî', *Ahhâru'l-kudât*, 2/136.

³⁷⁶ Kâdî'l-Kudât Ebû Yûsuf, Ebû Ya'lâ Yezîd b. Hârûn'un kardeşi el-Alâ' b. Hârûn'u Enbâr kadılığına atadı. Fakat O kabul etmeyip görevden affını istedi. Rivayet için bk. Vekî', *Ahhâru'l-kudât*, 3/318.

Münzir b. Abdullah b. Münzir'in (v.?),³⁷⁷ kendilerine yapılan kadılık tekliflerini özellikle reddettiği rivayetlere yansımıştır. Resmî bir görevin ulemâ tarafından reddedilişinin arka planında ise siyasî, ilmî ve ekonomik olarak bağımsız duruşlarını ve saygınlıklarını koruyabilme çabası yer almıştır. Çünkü bu tekliflerinin bazılarının arkasında, söz konusu âlimin halife ya da Abbâsî yönetimine karşı tavrını anlamak, yönetime karşı olası bir muhalefetin önüne geçmek ya da teklif yapılan âlimin kontrol altında tutulması gibi bazı gizli sebepler de yer almıştır. Bu nedenle ulemâ arasında yönetimle mesafesini korumak adına resmî bir vazife gereği alacağı maaşla geçinmek yerine bir işle meşgul olup şahsî kazançlarıyla geçimini sağlamayı tercih edenler olmuştur. Bunlar arasında Süfyân es-Sevrî, ticaretle meşgul olup para biriktirdiği için kendisini tenkit edenlere karşı verdiği cevaplarda özellikle yöneticilere muhtaç olmadan ihtiyaçlarını karşılama ve geçimi sağlamanın önemini vurgulamıştır.³⁷⁸ Sümâme b. Eşres (v.213/828) de Halife Me'mûn'un kendisine yaptığı vezirlik teklifini saygınlığını korumak istediği gerekçesiyle reddetmiştir.³⁷⁹ Yine benzer sebeplerle halife ya da diğer devlet erkanı tarafından gönderilen hediye ya da çeşitli maddî destekler de bazı âlimler tarafından kabul edilmemiş ya da siyasî bir muhalif tavır olarak değerlendirilmemesi için kabul edilerek ihtiyaç sahiplerine dağıtılmıştır.³⁸⁰

Ele aldığımız dönemde, Tablo-1'deki verilerde de görüldüğü üzere resmî bir görev vasıtasıyla devletten aldığı herhangi bir geliri olmayan ve yine devlet erkanından herhangi bir desteği kabul etmeyen ulemânın ilmî faaliyetlerini sürdürürken geçimini temin için genellikle ticaret ve zanaatla meşgul olduğu görülmektedir. Bu dönemde geçim kaynağına dair bilgi tespit edebildiğimiz isimler kapsamında baktığımızda ulemânın genellikle kumaş, ipekli ve pamuklu giysiler vb. ile zeytin, yağ ve süt vb. satışı gibi tekstil ve gıda alanlarında olmak üzere ticaretle geçimini sağladığı görülmektedir. Bunun yanı sıra ziraatla meşgulliyet,³⁸¹ cihad amacıyla katıldıkları

³⁷⁷ Halife Mehdi, Münzir'e kadılık teklif etti ve kabul etmesi durumunda kendisine yüz bin dirhem vereceğini söyledi. Münzir ise bu konuda Allah'a söz verdiği için görevi kabul edemeyeceğini bildirip görevden affını istedi. Rivayet için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 13/579.

³⁷⁸ Recep Özdirek- Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/24.

³⁷⁹ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 118; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 290.

³⁸⁰ Bu konuda örnek için bk. Zehebî, *Siyeru â 'lâmi 'n-nübelâ*, 7/11, 349; 9/267-268; Zehebî, *Tezkiratü 'l-huffâz*, 1/246, 280, 356; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 13/346-347. Ayrıca bk. Tezin 3. Bölümü

³⁸¹ Mizzî, *Tehzîbü 'l-kemâl fî esmâi 'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 14/465; Zehebî, *Siyeru â 'lâmi 'n-nübelâ*, 7/189, 395-396.

savaştan elde edilen ganimetler,³⁸² aileden kalan miras ya da yakın çevreden yapılan destekler³⁸³ ve özel ders vermek³⁸⁴ suretiyle maiyetlerini temin etmişlerdir. Fakat bu bilgileri elde ettiğimiz kaynak eserlerin yazılış gerekçesinin de etkisiyle, resmî görev üstlenenlerin görevlerinin genellikle ifade edildiği halde bunun dışında bir iş ve meşguliyetle geçimini sağlayanların geçim kaynağına dair bir bilginin çoğunlukla zikredilmemesi bu konuda net bir kıyaslama yapmaya imkân tanımamaktadır.

Ulemâ arasında yaşadığı ekonomik zorluklar nedeniyle istekli olmamasına rağmen resmî bir görevi yürütmeyi tercih edenler de olmuştur. Meselâ ilim tahsil edip hadis rivayetiyle meşgul iken kadılık görevini kabul ettiği için tenkide maruz kalan Benî Süleym'in mevlâsı Süveyd b. Abdülazîz (v.167/783) bunlardan biridir. Süveyd bir gün kendisini kınayan Dâvûd b. Ebî Şeybân'a içinde bulunduğu sıkıntılı durumu anlatmak için üzerinde içliğin olup olmadığını ve üzerindeki taylasanın kendisinin mi olduğu şeklinde bir soru yöneltmiştir. Dâvûd'un olumlu cevabı üzerine kendisinde bir içlik bulunmadığı gibi üzerindeki taylasanın da ödünç olduğunu ve bu şartlarda da kadılık değil ondan daha fazla kaçınılan beytü'l-mâl sorumluluğunu bile kabul edecek durumda olduğunu söylemiştir.³⁸⁵ Hârûnürreşîd tarafından kadı olarak atanan ve görevi kabul ettiği için arkadaşları tarafından tenkit edilen Hafs b. Ğıyâs (v.194/810) ise ailesinin geçimini sağlamak ve ağır bir borç yükü sebebiyle görevi kabul etmek zorunda kalmıştır.³⁸⁶ Yahyâ b. Saîd (v.143/760) de kadı olarak tayin edildikten sonra maddi sorunlarını çözen ve durumu düzelen âlimlerdendir.³⁸⁷ Bunun yanında Kûfe'de

³⁸² İsa b. Yunus, Abdullah b. Vehb ve Hüseyin b. el-Velîd gibi bazı âlimlerin düzenli olarak cihada katılması, geçimlerini sağlamada kazandıkları ganimetten istifade ettiklerini düşündürmüştür. Bk. Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1/280, 305; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 9/520-521.

³⁸³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 9/338; Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asakir, *Târihu Medînetu Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 63/78; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 7/141, 223, 424; 11/77.

³⁸⁴ Ücret mukabilinde ders vermek suretiyle geçimini sağlayanlar arasında Hüseyin b. Zekvân (v.145/762), Ebû Muâviye en-Nahvî (v.164/781), Ebû Zükeyr Yahyâ b. Muhammed (v.200/816), Ebû Muhammed Yahya b. Mübârek el-Yezîdî (v.202/817), Muallâ b. Esed el-Ammî (v.218/833), Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm (v.224/838), Alkame b. Ebî Alkame (v.?), Ebu'l-Beydâ er-Riyâhî(v.?), Ebû Mâlik Amr b. Kirkire (v.?), Seleme b. el-Fadl (v.?) gibi isimler yer almaktadır. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/307, 324; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 477; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 228, 238, 239; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/447; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 31/524,

³⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/474.

³⁸⁶ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/287; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 9/144.

³⁸⁷ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/117-118.

Kâsım b. Ma'n (v.175/791)³⁸⁸, Medine'de Osman b. Talhâ (v.?)³⁸⁹ gibi kadılık görevini ücret almaksızın yürüten âlimler de olmuştur.

Sosyo-kültürel ve ekonomik değişkenler ile ortaya çıkan ihtiyaçlar neticesinde ulemâ nezdinde de resmî görev üstlenme konusundaki olumsuz bakışın zamanla değiştiğini söylemek mümkündür. Süreç içinde başta yargı alanında kâdî'l-kudâtlık ve kadılık olmak üzere vezirlik, valilik, sâhibü's-şurta ve çeşitli divânların sorumluluğunu üstlenmek gibi çeşitli resmî görevlerde yer alan âlimlerin de sayısının arttığı görülmektedir.³⁹⁰ Ekonomi alanındaki dinamiklerin değişimi, ulemânın yöneldiği meslekle bağlantılı olarak ilgilendiği ilimlere de yansımıştır. Nitekim Câhız tarafından bu durum, "Tecrübe ile biliyoruz ki birisi elli sene hadis ve Kur'ân tefsiri ile uğraşır ve fakat buna rağmen fakih sayılmayıp kadı olamaz. Bu imkana ancak Ebû Hanîfe ve onun gibilerin eserlerini tahsil edip tatbikatla ilgili formüllerin ezberlenmesiyle kavuşulabilir. Bu ise sadece bir iki sene içinde elde edilebilir ve böyle bir kişi kısa bir zaman içinde bir şehir ve hatta bir eyaletin kadısı olarak tayin olunur."³⁹¹ sözleriyle ifade edilmiştir.

Bu görevler vasıtasıyla ulemâ şahsî ihtiyaçlarını ve geçimini temin ettiği gibi sağlanan çeşitli destekler neticesinde ilmî faaliyetleri yönüyle de imkân ve fırsatlar elde etmiştir. Fakat ulemâ herhangi bir hususta yönetim ile karşı karşıya geldiğinde, maaşının kesilmesi, azledilme ya da istifaya zorlanma gibi durumlara da maruz kalmıştır. Örneğin dönemin ileri gelen muhaddislerinden Affân b. Müslim (v.220/835), Me'mûn döneminde yönetim tarafından desteklenen "halku'l-Kur'ân" düşüncesini benimsememesi nedeniyle devlet tarafından tahsis edilen 1000 dirhem maaşı kesilmiş ve çevresinden maddi destek almak durumunda kalmıştır.³⁹² Yine uzun bir süredir Mekke'de kadılık yapan Muhammed b. Abdurrahman el-Mahzûmî, Me'mûn döneminde Tâlibîler'den bir grubun³⁹³ aleyhine bir tutum takınması sebebiyle

³⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/505.

³⁸⁹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/228-229.

³⁹⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Tezin 3. Bölümü

³⁹¹ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 208.

³⁹² Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 10/245.

³⁹³ Başlarında Tâlibîler'den Abdullah b. Abbâs b. Hasan b. Ubeydullah b. Abbas b. Ali b. Ebî Tâlib'in de bulunduğu bir gruptur.

yönetim tarafından istifaya zorlanmıştır. Muhammed, ailesinin geçimini sağladığı için görevine devam etmek istese de azledilmiştir.³⁹⁴

Muhallif bazı âlimlerin maaşları kesilirken maddi ihtiyaçları nedeniyle ılımlı bir ilişki sürdürmek zorunda kalan âlimlerin yönetim tarafından desteklenip taleplerinin karşılanması ile siyasî, ilmî ve ekonomik olarak bağımsızlığını koruyabilmek ve yöneticilere bağımlı olmamak için bazı âlimlerin şahsî olarak geçimlerini sağlayacakları farklı işlere yönelmesi ve yöneticilerden herhangi bir şey kabul etmemesi hususunda zikredilen örnekler, ekonomik faktörlerin her dönemin kendi içindeki değişkenlerine bağlı olarak ulemânın yönetim ve izlenen siyasete karşı ilişkilerinde belirleyici önemli dinamiklerden bir olduğunu göstermektedir.

Tablo 1: Ulemanın Geçim Kaynakları

	Ulemâ	Geçim Kaynakları
1	Hasan b. el-Hur (v.133/751)	Ticaret/Kumaş satışı
2	Eş'as b. Sevvâr es-Sekafî (v.136/753)	Ticaret/Odun, tahta vb. satışı
3	Yunus b. Ubeyd (v.139/756)	Ticaret/İpek kumaş, giysi satışı
4	Davûd b. Ebî Hind (v.140/758)	Ticaret/Kumaş satışı
5	Muhammed b. Sükâh (v.140/758)	Ticaret/İpek satışı
6	Osman el-Betî (v.143/760)	Ticaret/Kumaş, giysi vb. satışı
7	Amr b. Kays el-Mülâî (v.146/764)	Ticaret/Örtü, çarşaf satışı-Zanaat/Dokuma
8	A'meş (v.148/765)	Ticaret-Dîvândan maaş alıyor
9	Ziyâd b. Sa'd el-Horasânî (v.150/768)	Ticaret
10	Ebû Hanîfe (v.150/768)	Ticaret/Kumaş satışı
11	Abdullâh b. Avn (v.151/769)	Ticaret
12	Ma'mer b. Râşid (v.153/770)	Ticaret
13	Hişâm ed-Destüvâî (v.153/770)	Ticaret/Giysi Satışı
14	Hamza b. Habîb (v.156/773)	Ticaret/Yağ, ceviz vb. satışı
15	Ebû Zür'a Hayve b. Şüreyh (v.158/775)	Dîvândan maaş alıyor
16	İbn Ebû Zi'b (v.159/776)	Miras-Gelen hediyeler
17	Şu'be b. el-Haccâc (v.160/777)	Yakınlarının maddi desteği
18	Süfyân es-Sevrî (v.161/778)	Ticaret
19	İbrâhim b. Ethem (v.162/779)	Ziraat
20	Şu'ayb b. Ebî Hamza (v.162/779)	Ziraat
21	Dâvûd b. Nusayr et-Tâî (v.165/781)	Miras-Tamirat
22	Feth b. Muhammed el-Mevsilî (v.165/782)	Balık avlama-Gelen hediyeler
23	Ebû Ca'fer er-Râzî (v.167/784)	Ticaret
24	Hammâd b. Seleme (v.167/784)	Ticaret/Kumaş, giysi satışı
25	Sâbit b. Yezîd (v.169/786)	Ticaret/Koku
26	Nüceyh b. Abdurrahman el-Sindî (v.170/787)	Zanaat/Terzi
27	Leys b. Sa'd (v.175/791)	Ticaret
28	Ebû Avâne el-Vâstî (v.176/792)	Ticaret/Kumaş satışı
29	Şerîk b. Abdillâh en-Nehaî (v.177/794)	Ticaret/Süt satışı-Zanaat/Kerpiç imalatı
30	Ali b. Hâşim (v.180/797)	Ticaret/İpek kumaş satışı
31	Abdullâh b. el-Mübârek (v.181/798)	Ticaret

³⁹⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/271-272.

32	Fudayl b. İyâz (v.187/803)	Ticaret-Yakınlarının maddi desteği
33	İsâ b. Yunus (v.188/804)	Savaş ganimetinden gelen gelir
34	Ebû Hâlid el-Ahmer (v.189/805)	Ticaret
35	Ebû Avn Hakem b. Sinan (v.190/806)	Ticaret/Deri
36	İbn Uleyye Ebû Bişr İsmâil b. İbrahim (v.193/809)	Ticaret/Kumaş vb. satışı
37	Muhammed b. Ca'fer Gunder (v.193/809)	Ticaret/Giysi satışı
38	Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh (v.197/813)	Miras
39	Abdullâh b. Vehb el-Kuraşî (v.197/813)	Savaş ganimetinden gelen gelir
40	Yahyâ b. Saîd el-Kattân (v.198/813)	Ticaret/Pamuk satışı
41	Abdurrahmân b. Mehdî (v.198/814)	Ticaret/İnci Satışı
42	Ma'n b. İsâ el-Kazzâz (v.198/814)	Zanaat/Dokumacılık-Ticaret/ İpek satışı
43	Amr b. Muhammed el-Ankazî (v.199/815)	Ticaret/Ankaz isimli bir bitkinin satışı
44	Ali b. Âsım b. Suheyb (v.201/817)	Miras
45	Ebû Ahmed ez-Zübeyrî (v.203/819)	Ticaret/Halat, ip vb. satışı
46	Hüseyin b. el-Velîd el-Kuraşî (v.203/819)	Ganîmet
47	Muhammed b. İdris eş-Şâfî (v.204/820)	Ticaret-Gelen hediyeler
48	Kesîr b. Hişâm (v.207/822)	Ticaret
49	Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (v.207/823)	Ticaret/Buğday satışı-Gelen hediyeler
50	Mervân b. Muhammed b. Hassân (v.210/826)	Ticaret/Giysi Satışı
51	Abdürrezzâk b. Hemmâm (v.211/827)	Ticaret
52	Ebû Zeyd el-Herevî (v.211/827)	Ticaret/Giysi satışı
53	Ebû Âsım Dahhâk b. Mahled (v.212/828)	Ticaret/İpek satışı
54	Abdullâh b. Davûd el-Huraybî (v.213/829)	Ziraat
55	Mekkî b. İbrâhim b. Beşîr (v.215/831)	Ticaret
56	Haccâc b. Minhâl (v.216/832)	Ticaret
57	Süreyc b. el-Nu'mân b. Mervân (v.217/832)	Ticaret/İnci
58	Ebû Nu'aym Fazl b. Dükeyn (v.219/834)	Ticaret/Örtü, çarşaf satışı
59	Huceyn b. el-Müsennâ el-Lü'lûi (v.220/835)	Ticaret/ Değerli taş ve inci
60	Affân b. Müslim b. Abdullâh (v.220/835)	Dîvândan maaş alıyor
61	Âdem b. Ebû İyâs (v.220)	Ticaret/Verrâk
62	Hasan b. er-Rabî' el-Bûrânî (v.220/835)	Ticaret/Hasır satışı
63	Saîd b. er-Rabî' el-Herevî (v.221/836)	Ticaret/Giysi satışı
64	Ebû Hemmâm ed-Dellâl (v.221/836)	Ticaret/Un satışı
65	Yûsuf b. Adî (v.222/837)	Ticaret
66	Mûsâ b. İsmâil et-Tebûzekî (v.223/838)	Ticaret/Tavuk ciğeri satışı
67	Saîd b. Süleymân el-Vâsıtî (v.225/840)	Ticaret/Kumaş satışı
68	Muhammed b. es-Sabbâh (v.227/842)	Ticaret/Kumaş vb. satışı
69	Bişr b. Hâris el-Hâfî (v.227/842)	Zanaat/Yün eğirip satmak
70	Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb (v.228/843)	Ticaret/Verrâk
71	Yahyâ b. Bişr (v.229/844)	Ticaret
72	İbrâhim b. Hamza ez-Zübeyrî (v.230/845)	Ticaret
73	Yahyâ b. Ma'in (v.233/848)	Miras
74	Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İşkâfî (v.240/854)	Zanaat/Terzi
75	Ahmed b. Hanbel (v.241/856)	Ticaret/Kumaş satışı, dokuma tezgahından gelen kira geliri, Zanaat/uçkur-kemer dokuma
76	Hârûn b. Abdullâh el-Hammâl (v.243/858)	Ticaret/Kumaş satışı
77	Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (v.252/866)	Miras, çeşitli emlaktan gelen gelirler
78	İbrâhim b. Yezîd (v.?)	Zanaat/ Yular yapıyor, Ticaret/Yular satışı
79	Ebû Huzeyme (v.?)	Zanaat/ Yular yapıyor, Ticaret/Yular satışı
80	Ebû Mâlik Amr B. Kirkire (v.?)	Ticaret/Verrâk

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABBÂSÎLERİN İLK ASRINDA SİYASET-ULEMÂ İLİŞKİSİNİN YANSIMALARI

İslâm toplumunda ulemâ, hicrî ikinci asrın başları itibariyle varlığı ve etkinliği güçlü bir şekilde hissedilmeye başlayan sosyal bir zümre olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyaset-ulemâ ilişkisinin ortaya çıkışı ise siyasî bir teşkilatlanmaya sahip neredeyse her toplumda rastlanıldığı üzere siyaset ile dinin çeşitli biçimlerde ilişkilendirilme çabasıyla yakından ilgilidir. Abbâsîler'in ilk asrında ortaya çıkan siyaset-ulemâ ilişkisinin çeşitli tezahürlerinin temelinde de yine bu ilişkinin kaynağını teşkil eden siyaset-din ilişkisinin şekillendirdiği çeşitli dinamikler yer almaktadır.

İslâm, vahyin Hz. Peygamber rehberliğinde hayata nüfuz ve sirayetiyle bir din olarak bireysel yaşamı ve dolayısıyla da toplumsal hayatı düzenleyip yönlendirmiştir. Müslümanlar da Hz. Peygamber'e uymak suretiyle yaşamlarını İslâm'a göre şekillendirmeye çalışmıştır. Fakat naslarda bireysel ve toplumsal hayat bütünüyle kuşatılmakla birlikte siyaset ve yönetim hususunda sadece belirli ilkelerin vazedildiği ve bunların ise ne şekilde ya da nasıl bir yolla uygulamaya geçirileceğine ilişkin açık ve detaylı bir belirlenimde bulunulmadığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle siyaset işi söz konusu ilkeler çerçevesinde Müslümanların içtihadına bırakılmıştır. Bu durum bir yönüyle İslâm siyaset düşüncesinin zaman ve mekândan bağımsız dinamik bir karakter kazanmasına imkân sağlarken diğer taraftan Hz. Peygamber'in vefatıyla Müslümanları çözüm üretmeleri gereken sosyo-politik bir sorunla karşı karşıya getirmiştir. Hilâfet görevini üstlenen ilk dört halife döneminde halifelerin Hz. Peygamber ile yakın ilişkilerinin de etkisiyle dine olan vukûfiyetleri yönetim açısından dinî ve siyasî alana dair herhangi bir ayırım ya da bir sorunu gündeme getirmemiştir. Fakat daha sonra Muâviye'nin ilk dört halifenin seçim şeklinden farklı olarak Hz. Osman'ın kanını dava etme sebebiyle mücadele edip kılıç gücüyle yönetimi ele geçişi ve oğlu Yezîd'i veliaht ilan edip hilâfetin intikalini verasete dönüştürmesiyle istişare ve ehliyet temeline dayanan hilâfet müessesinde yol açtığı değişimler, devlet yönetiminde dünyevileşme olarak değerlendirilmiş ve Emevî halifeleri siyasî iktidar sahibi melikler olarak görülmüştür. Bu nedenle Emevî yönetimine karşı oluşan muhalif hareketler

propagandalarını genellikle Emevîler'in hilâfeti gasp edip insanlara zulmettiği, hilâfetlerinin meşrû olmadığı ve dine gereken önemi vermeyip dini hafife aldıkları gibi tezlere dayandırmıştır.

Abbâsîler de Emevîler'e karşı muhalefetini benzer gerekçelere dayandırarak "Kur'ân ve Sünnet'e" dayalı bir yönetim vaadinde bulunmuştur. Yönetimi ele geçirdiklerinde ise naslarla uyumlu bir siyasî düzen oluşturarak devletin idaresini nasların çizdiği sınırlar kapsamında yürütme ve halkın hem kendi arasındaki hem de devletle olan ilişkilerini yine naslara göre düzenlenme yükümlülüğünü bu vaatleri doğrultusunda üstlenmiş oldular. Abbâsî halifelerinin meşruiyetiyle de yakından ilişkili olan bu yükümlülüğün yerine getirilmesi zarureti ya da yönetimin devamlılığının sağlanması adına en azından halkın buna ikna edilmesi, Abbâsîler'i ulemâ ile yakın temas ve çeşitli alanlarda iş birliği yönünde bir siyaset izlemeye yöneltmiştir. Abbâsî yönetimi tarafından izlenen bu siyaset karşısında ulemânın tavrı ise tek düze olmayıp farklılık göstermiştir. Nitekim bu süreçte yönetimin izlediği siyaset karşısında ulemânın sergilediği bu farklı tutum, fiilî ve fikrî alandaki birçok gelişmede kendini göstermiş ve hem yönetim hem de ulemâ için olumlu ve olumsuz mahiyette neticeler doğurmuştur.

3.1.Fiilî Alandaki Yansımalar

3.1.1. Bürokratik Alandaki Görevler ve Görevlendirmeler

Abbâsîler meşruiyetlerini destekleme ve siyasî tasarruflarına dinî, meşrû bir zemin sağlama hedefi doğrultusunda henüz devletin kuruluş süreci itibarıyla ulemâ ile yakınlık kurup iş birliği yapma çabası içinde olmuştur. Bu hususta taşıdığı vasıflar ve yönetime karşı yaklaşımları dikkate alınarak ulemâ, idârî, hukukî ilmî ve askerî alanlardaki ihtiyaçlar çerçevesinde görevlendirilmek suretiyle sistemin bir parçası kılınmaya çalışılmıştır. Böylece hem söz konusu alanlarda kendilerinden istifade edilirken hem de görevlendirme vasıtasıyla gelişebilecek muhtemel bir muhalif tavrın önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Ulemâ yönelik bu yaklaşım özellikle kâdî'l-kudâtlık gibi dinî-siyasî kurumların ortaya çıkışıyla daha da güçlü bir şekilde kendini hissettirmiştir. Nitekim bu dönemde ulemânın tedrisatın yanı sıra kadılık, kâdî'l-kudâtlık, vezirlik, valilik,

sâhibü's-şurta, ordu komutanlığı, elçilik, danışmanlık ve çeşitli dîvanların başkanlığı olmak üzere çok farklı görevler üstlendiği görülmektedir. Tedrisât görevi konusu ise söz konusu süreçte sistemli kurumsal bir eğitim faaliyetinin bulunmaması sebebiyle özellikle halife ve veliahtların eğitimi kapsamında ele alınmıştır. Fakat bununla birlikte ulemânın kendi iradesi doğrultusunda camilerde, evlerde ve hatta çarşılardaki dükkanlarda dersler yaptığı bilinmektedir.

Ulemânın kendisine teklif edilen görevi kabul ya da ret kararı kimi zaman Abbâsî halifeleri tarafından aynı zamanda siyasî bir tavır olarak değerlendirilmesi sebebiyle yapılan görev tekliflerinde ulemâ yönelik ısrarda bulunulduğu hatta bazen tehditle zorla kabul ettirildiği de görülmektedir. Ulemânın ise yönetim bünyesinde görev almaktan çekincesi Abbâsî halifelerinin düşüncesi doğrultusunda kimi zaman siyasî bir tavırdan kaynaklanmakla birlikte özellikle yargı ve iktisadî alandaki görevlendirmelerde dinî mesuliyet de etkin bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat bununla birlikte ulemâ arasında henüz kuruluş aşamasında bile çeşitli görevlerin üstlenilmesi konusunda bizzat ulemânın da istekli olduğu bir eğilimin olduğu da anlaşılmaktadır. Bu âlimlerin bir kısmının Emevîler'in son döneminde de bu tür görevleri ifa ettikleri ise dikkat çeken bir diğer husustur.

3.1.1.1. Kadılık

Abbâsîler'in ilk asrında siyasî gücü elinde tutan halifelerin adlî teşkilat bünyesinde ulemâyı görevlendirmesi ya da görevlendirme talebinde bulunması, bu dönemde siyaset-ulemâ ilişkisine dair fiilî alanda çeşitli olumlu ve olumsuz birçok tezahürü ortaya çıkaran temel saiklerden birini oluşturmaktadır. Abbâsî halifelerinin yargı alanındaki görevler konusunda özellikle ulemâya yönelip müracaat etmesi ve bu isteklerinde de ısrarcı olmalarının sebepleri kadar ulemânın da bir kısmının görevi kabul edip bir kısmının ise tüm cezaî yaptırımlara rağmen görevden kaçınması yönündeki birbirine muhalif tutumlarının altında yatan nedenlerin açıklığı kavuşturulması, ilişkilerin seyrinin doğru değerlendirilebilmesine adına büyük önem taşımaktadır. Bu noktada İslâm toplumunda adlî teşkilat bünyesindeki kadılığın ortaya çıkışı ve Abbâsî yönetimine kadar olan gelişim seyrinde yaşanan bazı hadiseler, bu sebeplere dair bazı öncüllerin tespitine imkân sağlayacaktır.

Sosyal bir varlık olan insan kendisi ile diğerleri arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların çözümü için bir başka insana ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaç ise çok eski dönemlerden itibaren toplumlarda bu görevi üstlenen kişilerin ya da müesseselerin ortaya çıkışında etkili olmuştur. İslâm toplumunda Hz. Peygamber döneminde insanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar ya da çeşitli şikayetler, bizzat Hz. Peygamber tarafından kendisine vahyedilen esaslar çerçevesinde çözüme kavuşturulmuştur.¹ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in, Kur'ân ve nebevî tutuma dair belli bir birikim kazanan Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Muâz b. Cebel gibi bazı sahâbîleri de bu tür durumlarda yine dinî ilkeler kapsamında çözüm üreterek hüküm vermeleri hususunda teşvik ettiği bilinmektedir. Nitekim bu sahâbîler gerek Hz. Peygamber'in huzurunda gerek görevlendirildikleri bölgelerde diğer vazifelerinin yanı sıra ihtiyaç durumunda kendilerine getirilen sorunlarla ilgili hüküm vermek suretiyle sorunları çözmeye çalışmıştır.² Hz. Peygamber'den sonra O'nun idarî yetkilerini üstlenen halifeler, kendi dönemlerinde devlet başkanı vasfıyla Hz. Peygamber'in örnekliliği çerçevesinde yargı işlerinin mesuliyetini de üstlenerek bu görevi yine bizzat yürütmeye devam etmiştir. Fakat ülke sınırlarının hızla genişlemesi, hukukî sorunların artışı, vilayetlerin artık merkezden idaresinin mümkün olmaması ve bu gelişmeler doğrultusunda halifenin meşguliyetinin artması gibi sebepler zamanla yargı görevini üstlenen müstakil bir görevli tayinini zorunlu kılmıştır. Nitekim Hz. Ömer müstakil olarak adlî işlerle meşgul olması için ilk kez resmî bir görevlendirme ile şehirlere kadı tayin eden halife olmuştur. Ayrıca Basra'ya kadı tayin ettiği Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektubunda ifade ettiği üzere yargının adaletli bir şekilde gerçekleşmesi için hüküm verirken dikkat edilmesi ve uyulması gereken prensipler ortaya koyarak dava sürecinin işleyiş sürecine yön vermiştir.³ Böylece halifenin uhdesindeki yargı görevi, şahsî ve ilmî vasfıyla liyakat sahibi kişilerin kadı olarak görevlendirilmesi vasıtasıyla yerine getirilmeye başlamıştır.

¹ Nitekim Kur'ân'da, Hz. Peygamber Allah'ın indirdiğiyle hükmetmekle emrolunduğu gibi Müslümanlar'ın da aralarındaki anlaşmazlık durumunda Hz. Peygamber'i hakem kıldıklarında O'nun verdiği hükmü gönül rızasıyla kabul etmeleri imanın bir gereği olarak ifade edilmiştir. Bk. Mâide 5/48, Nisâ 4/65.

² Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/5; Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 39-40, 42-49.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/463-464.

Emevîler döneminde de yargı alanına dair davalar tayin edilen kadılar tarafından Râşid Halifeler dönemindeki ilke ve usûllere göre yürütülmeye devam etmiştir. Fakat bu dönemde yönetimde hâkim olan saltanat sistemiyle birlikte kadılık müessesesinin de istisnâî dönemler dışında siyasî bir baskı altına girdiği anlaşılmaktadır. Ülkenin, valileri Halife tarafından atanan merkeze bağlı eyaletlere ayrılması ve valilerin sahip oldukları geniş yetkileriyle kadılık kurumu üzerinde de tayin ve azletme gibi bir tasarrufta bulunma yetkisi elde etmesi, kadılar üzerindeki bu siyasî baskının daha da artmasında etkili olmuştur. Nitekim kadıların yargı sürecinde bağımsız hüküm verme yetkisini olumsuz etkileyen bu siyasî baskılar, kadılık yapan bazı âlimleri istifa etme noktasına getirirken bazılarının ise görevden özellikle kaçınmasına neden olmuştur.⁴

İhtilalin başarıya ulaşmasıyla hilâfetin sadece kendi hakları olduğunu ileri sürerek yönetimi ele geçiren Abbâsîler, merkeziyetçi anlayış doğrultusunda şekillenen ve halifenin mutlak otorite oluşu temeline dayanan bir idarî yapılanma gerçekleştirmiştir. Emevîler'den devraldıkları birçok kurumu da bu anlayış ekseninde geliştirerek daha kapsamlı ve kurumsal bir idarî sistem oluşturmuşlardır. Adlî teşkilatta da benzer bir yapılanmaya gidilmiş ve merkezî atama sistemi benimsenmiştir. Yani Emevîler döneminde olduğu gibi kadılar valiler tarafından değil doğrudan halife tarafından atanmıştır. Bununla birlikte valilerin de halifeden aldığı idarî yetki salahiyeti kapsamında zaman zaman kadı tayin ettiği görülmektedir.⁵ Fakat böyle durumlarda halife valinin atadığı kadıyı gerek gördüğünde azlettiği gibi göreve devamı yönünde bir tasarrufta da bulunabilmiştir. Kadı atamasının halife tarafından yapılması onun görev yerinde otoriteyi sağlaması ve üst düzey görevliler üzerinde de kararlarının bir yaptırım oluşturabilmesi noktasında büyük ölçüde etkili olmuştur.⁶

Abbâsîler'in ilk asrında Bağdat'ta kadılık yapan âlimler arasında, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (v.143/760 ya da 146/763), Hasan b. Umâre (v.153/770), Ubeydullah b. Muhammed b. Safvân el-Cumahî (v.160/777), Ebû Bekr b. Abdullah b. Ebî Sebre

⁴ Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Vezâratü's-Sekâfe, 1963), 1/162; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 77-78.

⁵ Valiler tarafından atanmış olan kadılar için bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/222-223, 224, 226, 259; 2/44, 55, 56.

⁶ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/59.

(v.162/778), Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrahim (v.182/798), Yûsuf b. Ya'kub b. İbrahim (v.192/808), Muhammed b. Semâa (v.233/848), İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (v.212/827) ve Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb (v.200/815) yer almıştır. Bağdat'ın doğusunda ise, Muhammed b. Abdullah b. Ulâse el-Kellâbî (v.168/784), Âfiye b. Yezîd el-Evdî (v.180/797), Ziyâd b. Abdullah b. Ulâse el-Kilâbî (v.?), Saîd b. Abdurrahman el-Cumahî (v.176/792), Ömer b. Habîb (v.207/822), Nûh b. Derrâc (v.182/798), Hafs b. Ğiyâs (v.194/810), Esed b. Amr el-Becelî, Ali b. Zubyân el-Absî (v.192/808), Ali b. Harmele et-Teymî (v.?), Ömer b. Habîb (v.207/822) (Tekrar, 2. Kez Bağdat Doğu Kısmı), Muhammed b. Ebî Recâ el-Horasânî (v.?), İkrime b. Târik es-Serahsî (v.?), Abdullah b. Muhammed b. Ebî Yezîd el-Halîc (v.?), Hüseyin b. Hasan b. Atıyye el-Avfî (v.?), Abdülmelik b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm (v.?), Avn b. Abdullah, Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ (v.215/830), İsmail b. Uleyye (v.193/809), Sa'd b. İbrahim b. Sa'd ez-Zührî (v.201/816), Kuteybe b. Ziyâd el-Horâsânî (v.?), Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (v.207/823), Muhammed b. Abdurrahman el-Mahzûmî (v.?), Bişr b. Velîd (v.238/852), Abdurrahman b. İshâk b. İbrahim b. Seleme (v.?), Hasan b. Ali b. Ca'd (v.?), Ca'fer b. Îsâ el-Basrî (v.?), Ebû Yahyâ Hârûn b. Abdullah ez-Zührî (v.), Îsâ b. Ebân b. Sadaka (v.221/836), Şuayb b. Sehl er-Râzî (v.?) ve Abdullah b. Ahmed b. Ğâlib (v.?) kadılık yapmıştır.⁷

Bağdat'ta şehrin doğusu yani Rusâfe de dahil olmak üzere toplam otuz dokuz âlim bu süreçte kadılık yaptığı tespit edilmiştir. Bağdat'taki kadılar Abbâsî halifeleri tarafından atanmıştır. Halife Mansûr döneminde şehre yapılan kadı tayinleri Hicaz bölgesindeki fakihler arasından seçilmiştir.⁸ Halife'nin bu tercihi onun Mâlik b. Enes'e tüm vilayetlerin sorumlu tutulacağı bir eser kaleme aldırma isteğiyle örtüşmektedir.

Hicaz ehlinde Ebû Bekr b. Abdullah b. Ebî Sebre, Muhammed Nefsüzzekiyye'nin isyan hareketine katılmış olmasına rağmen daha sonra herhangi muhalif girişimi olmaması sebebiyle Bağdat'a kadı olarak görevlendirilerek yönetime karşı itaati pekiştirilmiştir.⁹

⁷ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/241-293.

⁸ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/242-243, 249; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/118.

⁹ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/313.

Halife Hâdî'nin Bağdat'ın batısına Ebû Yûsuf'u doğusuna ise Saîd b. Abdurrahman'ı atamasıyla birlikte şehrin doğu ve batısına olmak üzere iki kadı tayin edilmeye başlanmıştır.¹⁰ Kâdî'l-Kudât atamaları da Bağdat kadıları arasından yapılmıştır. Ebû Yûsuf'un kâdî'l-kudât olarak atanmasından¹¹ sonra atanan kadıların genellikle Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ahabî arasından seçildiği görülmektedir. Rey ehlinde Bişr b. Velîd el-Kindî Halife Me'mûn tarafından 208/823 yılında Askerü'l-Mehdî'ye kadı olarak tayin edilmiş ve iki yıl görevini sürdürmüştür. Fakat Me'mûn 210/825 yılında Yahyâ b. Eksem'i Askerü'l-Mehdî'ye görevlendirmesi sebebiyle azledilerek Bağdat'ın batısına kadı olarak atanmıştır.¹² Bu durum daha sonra Bişr b. Velîd ve Yahyâ b. Eksem arasında bazı sorunların yaşanmasına neden olmuş ve Yahyâ b. Eksem kendisini Halife'ye şikâyet etmiştir.¹³ Nitekim ulemânın kadılıktan azil sebepleri de kendi aralarındaki ilişkileri etkilemiştir.

Kûfe'de ulemâdan Abdullah b. Şübrûme (v.144/761), İbn Ebî Leylâ (v.148/765), Abdurrahman b. Abdullah b. İsâ b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ (v.?), Şerîk b. Abdullah (v.177/794), Kâsım b. Ma'n (v.175/791), Nûh b. Derrâc (v.182/798), Hafs b. Ğıyas (v.194/810), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûe (v.204/819), İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (v.212/827), Bekr b. Abdurrahman b. Abdullah b. İsâ b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ (v.?), Ğassân b. Muhammed el-Mervezî (v.?) ve Serî b. İsmâil el-Hamdânî (v.?) kadılık yapmıştır.¹⁴

Kûfe'de ise görev yapan on iki âlim kadı tespit edilmiştir. Diğer eyaletlere göre Kûfe'de daha az sayıda kadı atanmış ve buraya atanan kadılar vefat ya da göreve engel teşkil eden yaşlılık ve körlük gibi gerekçelerle görevlerinden ayrılmıştır.¹⁵ Kûfe'ye tayin edilen kadıların re'y ehlinde tercih edildiği görülmektedir.

Kûfe kadılarından İbn Ebî Leylâ Emevîler döneminde de kadılık yapan âlimlerden olup Abbâsîler döneminde de görevini sürdürmüştür.¹⁶ Ebû Hanîfe'yi

¹⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/254.

¹¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/221, 223.

¹² Ya'kûbî, *Târîh*, 2/468; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/360-361; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/168.

¹³ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/272-273; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/361.

¹⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/36, 107-108, 124, 148-149, 180, 184, 188, 190, 191.

¹⁵ Bu konuda bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/512; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/180, 182; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/225-226.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/478

fetvalarını eleştirmesi sebebiyle valiye şikâyet eden İbn Ebî Leylâ,¹⁷ Muhammed Nefsüzzekiyye'nin isyan döneminde ise Halife Mansûr ile ilişkilerini iyi tutmaya çalıştığı rivayet edilmiştir.

Kûfe kadılarından Şerîk b. Abdullah da görevi kabul etmek istememesi ve muaf tutulmayı talep etmesine rağmen Halife Mansûr tarafından kadı olarak atanmıştır.¹⁸ Halife Mehdî döneminde kadılık görevini yürütürken zındık olduğu ithamına maruz kalarak sorgulanmış fakat yaptığı savunma ile iddianın asılsız olduğunu ispat etmiştir. Sebebi belirtilmemekle birlikte Şerîk b. Abdullah'a Halife Hârûnürreşîd tarafından kadılıktan azledilmiştir. Bu durum üzerine Kûfe Valisi Mûsâ b. Îsâ, "Mü'minlerin Emîri sana yaptığını birine yapmadı, seni kadılıktan azletti." demiştir. Şerîk ise babası Îsâ b. Mûsâ'nın Mansûr'dan sonra veliaht olduğu halde kendisine mal verilmesi karşılığında hal' edilişini ima ederek "Onlar Mü'minlerin emirleridir; kadıları da azlederler, veliahttı da hal' ederler, bu durum sebebiyle onlara kınanmazlar." şeklinde karşılık vermiştir.¹⁹

Kâsım b. Ma'n da kadılık görevini kabul etmek istemediği halde görevlendirilmiştir. Îsâ b. Mûsâ'nın kadılık teklifine görev için uygun olmadığını söyleyen Kâsım b. Ma'n eğer kadılığı kabul etmezse yetmiş beş kırbaç cezası verilmekle tehdit edilince görevi kabul etmek zorunda kalmıştır. Bir rivayet göre yirmi kırbaç vurulduktan sonra kabul etmiştir. Kasım b. Ma'n Halife Hârûnürreşîd döneminde de görevine devam etmiştir. Halife'nin Hire'de bulunduğu dönemde ziyaret için huzura geç gelmiş olması sebebiyle Fazl b. Yahyâ Halife'ye onu azletmesi imasında bulunmuştur. Halife ise Kasım b. Ma'n'dan böyle bir istek gelmediğini ve onu azletmeyeceğini söylemiştir. Nitekim Kasım b. Ma'n vefatına kadar görevine devam etmiştir.²⁰

Basra'da, Abbâd b. Mansûr (v.152/769), Muâviye b. Amr el-Basrî (v.?), Haccâc b. Ertât (v.145/762), Ömer b. Âmir (v.?), Sevvâr b. Abdullah (v.156/772), Talha b. İyâs (v.?), Ubeydullah b. Hasan el-Anber (v.168/784), Hâlid b. Tulayk (v.?), Ömer b. Osman et-Teymî (v.?), Muâviye b. Abdülkerîm (v.?), Muâz b. Muâz (v.196/811),

¹⁷ İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 152-153.

¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/499-500.

¹⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/329, 330.

²⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/177-180.

Abdurrahman b. Muhammed el-Mahzûmî (v.?), Ömer b. Habîb el-Adevî (v.207/822), Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ (v.215/830), Abdullah b. Sevvâr (v.228/842), Yahyâ b. Eksem (v. 242/857), İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (v.212/827), İsâ b. Ebân (v.221/836), Hasan b. Abdullah el-Anberî (v.?), ve Ahmed b. Riyâh (v.?) olmak üzere yirmi âlim kadılık yapmıştır.²¹ Bu kadıların çoğunluğu halifeler tarafından atanmış olmakla birlikte kuruluş sürecinde valiler tarafından da atanlar olmuştur.²² Burada kadılık yapan âlimlerden Abbâd b. Mansûr, Sevvâr b. Abdullah ve Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ azledilip tekrar atanmak suretiyle iki kez Basra'ya kadı olarak görevlendirilmişlerdir.²³ Basra kadıları arasında Haccâc b. Ertat ve Abbâd b. Mansûr Emevîler döneminde kadılık yapan âlimlerdendir.²⁴

Bölgenin ileri gelen âlimlerinden olan Ubeydullah b. Hasan Halife Mansûr tarafından 156/773 yılında kadı olarak atanmıştır. Halife Mehdî döneminde görevine devam eden Ubeydullah Halife'nin bölgeyi gezdiği esnada vergilerle ilgili olarak iktalar hakkındaki kararı sebebiyle kendisini kızdırmıştır. Vergiler konusunda ve bir davada halifenin isteğinin hilafına hüküm vermesi sebebiyle Halife kendisini azletmiş ve Hâlid b. Tulaykî kadı olarak atamıştır.²⁵

Vâsıt'ta ise on altı âlimin kadı olarak görev yaptığı tespit edilmiştir. Bunlara arasında Ebû Şeybe 28 yıllık görev süresiyle aralarında en uzun süre görevde kalan âlimdir. Görevde bulunduğu dönemde çıkan mübeyyiza isyanına katılmayarak evine kapanmıştır. Aldığı maaş ise Halife tarafından yükseltilmiştir.²⁶ Ebû Sekîne de Emevîler döneminde kadılık yapan âlimlerdendir.²⁷ Vâsıt'ta kadılık yapan âlimler arasında, Muhammed b. el-Müstenîr (v.?), Ebû Sekîne Ziyâd b. Sâlih (v.?), Ömer b. Mûsâ, Ebû Şeybe İbrahim b. Osman el-Absî (v.?), Seleme b. Sâlih el-Ahmâr (v.188/804), Esed b. Amr el-Becelî (v.?), Ali b. Harmele (v.?), Sa'd b. İbrahim ez-Zührî (v.201/816), Abdülazîz b. Ebân (v.?), Ebu'l-Muvaffak Seyf b. Câbir (v.?), Hasan b. Sehl el-Kâsım b. Süveyd (v.?), İsrâil b. Muhammed (v.?), Ca'fer b. Muhammed el-

²¹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/44, 48-50, 55-56, 91, 122, 133-134, 139-142, 145-146, 154-155, 161,167, 170, 172, 175

²² Bu konuda örnek için bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/44, 54, 55.

²³ Bu konuda örnek için bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/55, 154, 157-158.

²⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/43-44.

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/286; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/122.

²⁶ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/309, 312.

²⁷ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/307.

Burcumî (v.), Osman b. Saîd el-Bernâ (v.), Hişâm b. Bilâl (v.) ve Muhammed b. el-Hasan (v.) yer almıştır.²⁸

Şam'a ise yirmi iki âlim görevlendirilmiş olup bunlardan üçü Rakka, ikisi Tarsus ve biri de Massîsa'da bu görevi yürütmüştür. Burada görev yapanlardan Muhammed b. Lebîd de Emevîler döneminde kadılık yapmıştır.²⁹ Şam'da kadılık yapanlar arasında Muhammed b. Lebîd (v.), Külsûm b. Abdullah (v.), Sâlim b. Muhammed el-Muhârabî (v.), Müsâvir el-Horasânî (v.), Sümâme b. Yezîd (v.), Nadr b. Şifâ (v.), İbn Kunbül b. Kesîr (v.), Yahyâ b. Hamza (v.), Muhammed b. Harb (v.), Velîd b. Seleme (v.), Şüreyh b. Abdullah (v.), Ebû Hubve (v.), Alî b. Müshir (v.), Ömer b. Sadaka(v.), İbn En'am (v.), Süveyd b. Abdülazîz (v.) (Ba'lebek), Ebü'l-Münzir (v.), (el-Massîsa), Abdurrahman b. Sahr (v?) (Rakka), Muhammed b. Hasan (v.) (Rakka), Abdurrahman b. İshâk (v.) (Rakka), Mûsâ b. Dâvud (v.) (Tarsus) ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (v.224(838) (Tarsus) yer almıştır.³⁰

Mısır'da kadılık yaptığı tespit edilen âlimler arasında ise Abdurrahman b. Sâlim (v.), Cübeyr b. Naîm (v.), Gavs b. Süleyman (v.168/784), Ebû Huzeyme İbrahim (v.), Abdullah b. Bilâl el-Hadramî (v.), Abdullah b. Lehîa (v.194/809), Mûsâ b. Ali b. Rebâh (v.), İsmâil b. Elyesa (v.164/781), Mufaddal b. Fudâle el-Ğassânî (v.), Ebu't-Tâhir Abdülmelik b. Muhamed (v.), Muhammed b. Mesrûk (v.), Abdurrahman b. Abdullah el-Hattâb (v.), Hâşim b. Ebî Bekr es-Sıddîk (v.196/811), İbrahim b. el-Bekkâi (v.), Lehîa b. İsâ el-Hadramî (v.204/819), Fazl b. Ğânim (v.), Serâ b. el-Hakem (v.), İbrahim b. el-Cerrâh (v.), İsâ b. el-Münkedir (v.), Hârûn b. Abdullah (v.), Ali b. Ebî Duâd (v.) ve İbn Ebî Leys (v.) yer almıştır.³¹

Mısır'da yirmi iki âlim kadılık yapmıştır. Kadılardan Ebû Huzeyme görevi kılıç zoruyla kabul etmiştir.³² Ğavs b. Süleyman ise bölgenin tanınmış âlimlerinden olup farklı dönemlerde üç kez bu göreve atanmıştır.³³ Abdullah b. Lehîa, halifenin

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/312, 317; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/307, 312, 313-314, 322.

²⁹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/207.

³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/510; 9/338, 348, 358-359, 473-474, 481, 497, 575; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/207-209, 215, 220-222.

³¹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/332-333, 336-340; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/538-539, 613.

³² Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/233.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/538-539.

emriyle Mısır'a atan ilk kadıdır. Ondan önceki atamalar vali tarafından gerçekleştirilmiştir.³⁴ İsmâil b. Elyesa ve İbrahim b. el-Cerrâh ise rey ile hüküm vermesi sebebiyle halkın şikayetiyle azledilen kadılardandır.³⁵ Mısır'da fikhî yaklaşımlar azil sebebi olduğu gibi kabileler arası rekabet de kadılar konusunda şikâyet sebebi olmuştur. Mısır halkı Halife Hârûnürreşîd'den Abdurrahman b. Abdullah el-Hattâb'ı azletmesini istemiştir. Halife ise onlara benim dönemimde Ömer b. el-Hattâb'ın ailesinden kaç kişi yargıya atandı diye çıkışarak taleplerini reddetmiştir.³⁶ Abdullah b. Tahir tarafından atanan İsâ b. el-Münkedir'in ise kendisine dört bin dirhem maaş tahsis edilen ilk kadı olduğu ifade edilmiştir.³⁷ Kadıların ücretleri halife ya da vali tarafından atanmalarına göre değişiklik göstermiştir.

Medine'de görev yaptığı tespit edilen kadılar arasında da Ebû Bekir b. Ebî Sebre (v.?), Abdülazîz b. el-Muttalib (v.?), Ebû Bekr b. Ömer b. el-Hattâb (v.?), Muhammed b. Abdülazîz ez-Zührî (v.?), Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân (v.?), Abdullah b. Abdurrahman b. Ebî Bekr (v.?), Hasan b. İmran (v.?), Ömer b. Talha (v.?), Muhammed b. İmrân (v.?), İshak b. Talha (v.?), Abdurrahman b. Muhammed el-Mahzûmî (v.?), Muhammed b. Abdullah es-Salt (v.?), Ubeydullah b. Ebî Seleme el-Hattâb (v.?), Osman b. Talha (v.?), Abdullah b. Muhammed (v.?), Saîd b. Süleyman el-Müsâhık (v.?), Amr b. Abdurrahman el-Âmir (v.?), Abdurrahman b. Abdullah el-Umerî (v.?), Hişâm b. Abdullah el-Mahzûmî (v.?), Ebu'l-Bahterî (v.200/815), Mûsâ b. Muhammed et-Teymî (v.?), Abdurrahman b. Abdullah el-Hattâb (v.?), Muhammed b. Abdullah es-Sıddık (v.?), Dâvud b. İsâ (v.?), Muhammed b. Zeyd (v.?), Abdülcebbâr b. Saîd el-Müsâhıkâ (v.?), Abdullah b. el-Hasan (v.?), Ebû Zeyd Muhammed b. Yezîd (v.?), Ebû Ğaziyye Muhammed b. Mûsâ (v.?), Ahmed b. Ebû Bekir ez-Zührî (v.?), Ebû Zeyd Muhammed b. Yezîd (v.?) ve Ahmed b. Ya'kûb et-Tafrâ (v.?) yer almıştır.³⁸

Medine'de otuz iki âlim kadı olarak görev yapmıştır. Eyaletler arasında en çok kadı ataması yapılan bölge Medine olmuştur. Bunun önde gelen sebeplerinden biri ise Medine'nin isyanlara ev sahipliği yapmış olması ve halifelerin şehirde tekrar kontrolü

³⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/235.

³⁵ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/236, 240.

³⁶ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/239.

³⁷ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/240.

³⁸ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/200-203, 210-214, 222-233, 240-245, 254-258.

sağlamak için yeni vali atama yoluna gitmesi ve dolayısıyla yerel idareciye bağlı olarak atanan kadının da değişmesidir. Bu kadılardan Muhammed b. İmrân da Emevîler döneminde kadılık yapmıştır.³⁹

Mekke’de kadılık yaptığı tespit edilen âlimler on iki tane olup bunlar arasında, Hişâm b. Habîb (v?), Ziyâd b. İsmâil (v?), İbn Muâz es-Sünnî (v?), Ebû Bekir b. Ebî Sa’d (v?) Ebû Seleme el-Mahzûmî (v?), Muhammed b. Abdurrahman el-Mahzûmî (v?), Amr b. Hasan (v?), Abdülaziz b. el-Muttalib el-Mahzûmî (v?), Muhammed b. Abdurrahman (v?), Amr b. Ömer es-Sehmî (v?), Yûsuf b. Ya’kûb (v?), Süleyman b. Harb el-Vaşihi (v?) ve Abdurrahman b. Zeyd el-Mahzûmî (v?) yer almıştır.⁴⁰

Abbâsî yönetimi tarafından yapılan kadı atamalarında özellikle isyan hareketlerinin gerçekleştiği Medine, Basra ve Mısır’da atanan kadı sayılarının daha yüksek olduğu görülmektedir. İsyânların yanı sıra Mısır’da özellikle kadının fikhî yaklaşımı ve kabileler arası rekabet de kadı azillerinde etkili olmuştur. Kadılara tahsis edilen standart bir maaş olmakla birlikte yerel idareci ya da halife tarafından atanması doğrultusunda farklı ücret ödemeleri de söz konusu olmuştur. Zorla görevlendirilen âlimler arasında maaş kabul etmeme ya da cuma günleri ve hüküm verdikleri günlerin dışındaki günlerin ücretini almama ya da hiç ücret almama yönünde bir yaklaşım benimseyenler olmuştur.

3.1.1.2.Kâdî'l-Kudâtlık

Abbâsîler döneminde kurumsallaşma faaliyetleri kapsamında gerçekleşen kâdî'l-kudâtlık müessesesinin ihdası, yargı alanındaki önemli gelişmelerden birini teşkil etmektedir. Kâdî'l-kudâtlık müessesesi, yargı alanındaki işleyişin gelişimi kadar Abbâsîler’in izlediği dinî politika doğrultusunda ulemâya karşı sergilenen iş birliği siyasetini yansıtan mahiyetiyle konumuz açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim siyaset açısından yargı faaliyetinin merkezî bir denetim kapsamında ve olması gerektiği şekilde yürütülmesini sağlamak amacıyla halifelerin kâdî'l-kudât tayin edişi, onların toplum nazarında devlet başkanı olarak yargı alanındaki vazifelerini yerine getirdiklerinin bir göstergesi olarak dinî prestijlerine olumlu bir katkı sağlamıştır.

³⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/548.

⁴⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 9/301; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/267-268

Ayrıca bu görevin yerine getirilmesi için ulemâya duyulan ihtiyaç, ulemânın devlet bürokrasisinde yer alması ve üstlendiği vazifelerle zamanla üst düzey bir konum elde etmesinde de etkili olmuştur. Dolayısıyla ulemânın kâdı'l-kudât olarak görev alışı ve yerine getirdiği vazifeler Abbâsîler'in siyasetini destekleyen bir görüntü oluştururken ulemâ ise zamanla kâdı'l-kudât olarak artan gücü nispetinde Abbâsîler'in izlediği siyasetin seyrini etkileyen ve hatta kimi zaman bu siyasete yön veren bir konum elde edebilmiştir. Bu nedenle müessesenin gelişiminin Abbâsîler'in izlediği siyaset ve ulemâ nezdindeki tezahürleri ve neticelerini değerlendirebilmek için burada kâdı'l-kudâtlık müessesesi ve bu görevi üstlenen ulemânın söz konusu dönemdeki icraatları ve bunların siyasete yansıyan yönleri ele alınacaktır.

Kâdı'l-kudâtlık müessesesinin kökeninin, Abbâsîler'in yönetim merkezinin Fars toprakları üzerinde kurulması ve Fars asıllı Bermekîler'in yönetimdeki nüfuzu sebebiyle Fars etkisinin idarî anlayış ve teşkilatlanmada kendine yer bulmuş olması gibi gerekçelerle Sâsânî devlet yapısından alınan idarî bir sisteme dayandığı ileri sürülmüştür.⁴¹ Sâsânî döneminde etkilenildiği söylenen dinî kurumun başındaki “môbed-i môbedân'ın (mûbez-i mûbezân)”⁴² kâdı'l-kudât ismi ile olan fonetik benzerliği ve klasik kaynaklarda zikredilmesi de bu iddianın sebepleri arasında zikredilmiştir.⁴³ Fakat devlet protokolünde vezirden sonra gelen môbed-i môbedân, hâkim ve din görevlilerinin üzerinde bir konuma sahip olup onlara nezaret etmek, dinî konularda görüş bildirmek, ruhani görevlilerin tayin ve azlini gerçekleştirmek ve aynı zamanda şâhın mahiyetinde olup ona danışmanlık yapmak gibi yükümlülükleriyle yargının ve tüm dinî işlerin yürütülmesinde üst düzey bir yetkili konumundadır. Abbâsîler döneminde kâdı'l-kudât ise hicrî üçüncü asrın sonu itibarıyla ancak pratikte müstakil olarak yargı sisteminin başında tam yetkili olarak faaliyet gösterebilmiştir. Abbâsî devletinin ilk asrında ise kâdı'l-kudât yargı alanında kadıların üstünde bir konuma sahip olup bu alandaki işleyişte etkin olmakla birlikte dinî alana mahsus tüm

⁴¹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 51; Ahmet Hamdi Furat, “Kâdılkudâtlık Müessesesinin Oluşumu ve İlk Kâdılkudâtlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (Ocak 2008), 105.

⁴² İbn Sa'd söz konusu kuruma, “Eğer Ebû Kılâbe el-Cermî Acemlerden biri olsaydı, mûbez-i mûbezân yani kâdı'l-kudât olurdu” şeklinde atıfta bulunmuştur. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/183.

⁴³ Furat, “Kâdılkudâtlık Müessesesinin Oluşumu ve İlk Kâdılkudâtlar”, 110; Şükrü Özen, “Kâdılkudât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/78; Yavuz Selim Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdı'l-Kudâtlık* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 64.

işleyişin yürütülmesi hususunda tam yetkili bir üst mevkiye sahip değildir. Üstelik Sâsânîler’de olduğu gibi tüm ulemâyı temsil eden bir lider⁴⁴ konumunda olmayıp sadece yargı alanında görev yapan âlimlere nezaret etmiştir. İki kurum arasındaki yetkiler ve sınırlara dair bu farklılıklar müessesenin ortaya çıkışıyla ilgili iktibas savını bir ölçüde zayıflatmaktadır.⁴⁵ Bu da devletin geniş sınırları kapsamında adlî faaliyetlerdeki işleyiş ve denetimi sağlama hedefi ile halifelerin şahsî ve idarî alandaki kararlarının dinî boyutlarını öğrenme hususundaki istişare ve fetva ihtiyacı gibi iç dinamiklerin merkezde böyle bir atama ihtiyacını ortaya çıkardığı ihtimalini düşündürmektedir.

Abbâsî halifeleri seleflerinin aksine kadıların atama ve azillerini bizzat gerçekleştirerek⁴⁶ hilâfet makamının sorumluluklarından biri olan yargı vazifesinin gereğince yerine getirilmesinde daha etkin bir rol üstlenmiş ve bu hususta kontrolü ellerinde tutmuştur. Abbâsî halifeleri, bu yetkilerini bizzat kullanmaya devam etmekle birlikte⁴⁷ Hârûnürreşîd’in hilâfet döneminden itibaren ayrıca kadı atama yetkisi tanıyıp başına kadıların üzerindeki bu konuma atfen “baş kadı” ya da “kadılar kadısı” anlamında kâdî’l-kudât ismi verilen bir görevli tayin ettikleri bir kurum tesis etmiştir. Halife’nin hâkimiyeti altındaki beldelerde kadı tayin etme yetkisine sahip olması sebebiyle kâdî’l-kudâtî’-d-dünyâ olarak da isimlendirilen bu görevli vazifesini genellikle devletin merkezinde ve halife ile irtibat halinde yürütmüştür.⁴⁸ Abbâsîler’in ilk asrı boyunca çeşitli kâdî’l-kudâtlar atanmış olmasına rağmen zaman zaman halife de kadı atama ve azil yetkisini bizzat kullanmıştır. Halifelerin atama ve azle dair bu tasarruflarını genellikle kâdî’l-kudâtın önerilerini de dikkate alarak gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle kâdî’l-kudât, kadı atama, azil ve denetiminden sorumlu

⁴⁴ Ya’kûbî, dinî işlerden sorumlu olan mübez-i mübezânı âlimu’l-ulemâ olarak tanımlamıştır. Bk. Ya’kûbî, *Târîh*, 2/177.

⁴⁵ Hussein F. Kasassbeh, *The Office of Qâdî in the Early Abbâsid Caliphate: (132-247/750-861)*, (Jordan: Mu’tah University, 1994), 151-152; Özen, “Kâdîkudât”, 24/78.

⁴⁶ Bu dönemde atama ve azilleri halifeler gerçekleştirmiş olmakla birlikte bazı valilerin de kadı atama ve azli yaptığı hususunda istisna birkaç örneğe de rastlanmaktadır. Bunların bir kısmı henüz Abbâsîler’in kuruluş sürecinde hanedan üyesi olan vali Süleyman b. Ali tarafından atanmıştır. Bir kısmının da merkezden uzak olan eyaletlerden Medine’de gerçekleştiği görülmektedir. Valiler tarafından atanmış olan bu kadılar için bk. Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 1/222-223, 224, 226, 259; 2/44, 55, 56.

⁴⁷ Kâdî’l-kudât tayin edildikten sonra da halifelerin bizzat yaptığı bazı kadı atamaları için bk. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 9/296, 333, 334; Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 2/136, 139, 154, 167; 3/184, 191, 265, 268, 270, 271, 272, 277.

⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/616; Özen, “Kâdîkudât”, 24/77.

olmakla birlikte bu yetkisini tamamıyla bağımsız olarak bu dönemde kullanamamıştır. Bu da kurumun teşekkülünün tedrici gelişiminin tamamlanmadığını ve hem kâdı'l-kudâtın yetkilerinin ve hem de kurumun işleyişine dair net sınırların ele aldığımız süreçte henüz oluşmadığını göstermektedir. Yargı teşkilatına dair yükümlülüklerinin yanı sıra bu dönemde kâdı'l-kudât halife ile kurulan yakın irtibatın da etkisiyle halifenin hukuk danışmanı gibi bir görev de ifa etmiştir. Nitekim kâdı'l-kudât, halifenin şahsî işlerine dair hukukî problemlerin çözümünde etkin bir rol üstlendiği gibi⁴⁹ devlete yönelik muhalif faaliyetler ve suç olarak değerlendirilen eylemlerin tahkikatını gerçekleştiren heyetlerde de görevlendirilmiş ve karar hükmü verilirken de kanaati halife tarafından genellikle öncelenmiştir.⁵⁰ Ayrıca kâdı'l-kudât seferlerde ve çeşitli seyahatlerde halifeye refakat etmiştir.⁵¹

Abbâsîler'in ilk asrında görev yapan halifelerden Hârûnürreşîd döneminde, ulemâdan sırasıyla Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrahim (v.182/798), Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb (v.200/815), Ali b. Zübyân el-Absî (v.192/808) ve Ali b. Harmele et-Teymî (v.?), Me'mûn döneminde, Yahyâ b. Eksem (v.242/857), Mu'tasım ve Vâsık'ın hilafet dönemlerinde ise Ahmed b. Ebî Duad (v.240/854) kâdı'l-kudât olarak tayin edilmiştir.⁵² Bu âlimlerin kâdı'l-kudâtlık görevi çerçevesinde Abbâsî yönetimiyle olan ilişkilerinin müstakil olarak değerlendirilmesi, Abbâsîler'in yargı alanındaki bu kurumsallaşma faaliyetinin siyaset-ulemâ ilişkisinin seyri üzerindeki etkisinin tespiti açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle de kâdı'l-kudât olarak tayin edilen bu âlimler göreve geliş sıralarına göre ele alınmak suretiyle bu konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Hârûnürreşîd hilâfete geçtiğinde Bağdat'ta kadı olarak görev yapmakta olan⁵³ ve dönemin önde gelen fakihleri arasında yer alan Ebû Yûsuf'u⁵⁴ kâdı'l-kudât olarak

⁴⁹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/255-256; Ebû Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlicî (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 1/252-253, 7/76-77; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/225-226; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/310; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/618.

⁵⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/296; Taberî, *Târîh*, 9/107-110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/62-64; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/581-582.

⁵¹ *el-İmâme ve's-siyâse*, 327-328; Taberî, *Târîh*, 8/623, 625; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/335; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 8/538.

⁵² Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/294; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/221.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/332-333; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/253-254.

⁵⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/431.

atamış ve Ebû Yûsuf, Abbâsî bürokrasisinde bu unvanı kullanan ilk âlim olmuştur.⁵⁵ Hârûnürreşîd'in bu kararı almasında, onun ilmî vukûfiyeti, zekası, saygınlığı, Mehdî ve Hâdî'nin hilâfet dönemlerinde yargı alanında görev almak suretiyle Abbâsî yönetimine karşı sergilediği ılımlı tutumu, yargı alanında kadılık görevini yürütürken takındığı âdil, çözüm odaklı, pratik yaklaşımı ve tüm bu vasıflarıyla güven telkin etmesi gibi unsurların etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Abbâsî yönetimi nezdinde resmî bir görev teklifinin kabul edilip edilmemesi çoğu zaman kişinin yönetime karşı yaklaşımını değerlendirme hususunda bir ölçüt olarak görülmüştür. Bu açıdan baktığımızda Kûfe ehlinde olan Ebû Yûsuf, kadılık görevini çeşitli baskılara rağmen kabul etmeyen hocası Ebû Hanîfe'nin aksine bir tavır benimsemiş ve hayatının son on altı yılında resmî görev üstlenerek Abbâsî yönetimiyle yakın bir ilişki içinde olmuştur. Onun bu tercihi, özellikle yargı alanında görev yapan ulemâ nezdindeki çeşitli etki ve sonuçları nedeniyle de önem taşımaktadır. Ebû Yûsuf'un böyle bir tercihte bulunmasının arkasındaki muhtemel sebeplerden birinin yaşadığı geçim sıkıntısı olduğu düşünülebilir. Onun, yoksul bir ailede yetiştiği, ailesinin geçimine yardımcı olmak amacıyla çalışırken derslerini aksattığı ve durumunu öğrenen hocası Ebû Hanîfe'nin eğitimini sürdürmesi için ona maddî destek sağladığı bilinmektedir.⁵⁶ Daha sonraki dönemde de geçim sıkıntısı yaşayan Ebû Yûsuf, Mehdî'nin hilâfet döneminde yaşadığı ekonomik problemler nedeniyle ailesiyle Bağdat'a gitmek durumunda kalmıştır.⁵⁷ Halife Mehdî ile de bu süreçte tanışan Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin vefatından on altı yıl sonra 166/782 yılında kadılık teklifini kabul etmiş ve kadı olarak atanmıştır.⁵⁸

Ekonomik gerekçelerin yanı sıra fikhî ekoller arasındaki rekabetin etkin olduğu bu süreçte Ebû Yûsuf'un bu görevi kabulünde ders halkalarında öğrendiği ve öğrettiği teorik fikhın uygulama alanı bulması ve böylece savundukları metot ve usûllerin daha geniş bir bölgeye ulaşması yönünde bir katkı sağlaması gibi saiklerin de bu kararı etkilemiş olması mümkündür. Kadı Âfiye ile Ebû Yûsuf'un Kûfe Kadısı Şerîk b.

⁵⁵ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/294; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/616.

⁵⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/221.

⁵⁷ Mahmûd Matlûb, *Ebû Yûsuf: Hayâtühû ve âsâruhû ve ârâühû'l-fıkhiyye*, (Bağdat: y.y. ,1972), 83.

⁵⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/221, 233; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/388; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/530.

Abdullah'ı hüküm verirken yazdıklarını uygulamadığı ve kendilerini dikkate almadığı gerekçesiyle Halife Mehdî'ye şikâyetle bulunması⁵⁹ da onun bu yöndeki arzusunu göstermektedir. Bu rekabetin ulaştığı boyutu gösteren başka bir rivayete göre fukahânın Hârûnürreşîd'in meclisinde bir araya geldiği bir günde Ebû Yûsuf, herkesin aksine ikram edilen elmayı yemediği için Şerîk'in bunu helal görmediğini ima ederek Halife'ye muhalif olduğunu söylemiştir. Şerîk ise *"Ey Mü'minlerin Emîri, vallahi o ve ashâbı sana muhaliftir. Sen imamsın ve biz de senin tebaanız. Eğer sen yeseydin biz de yerdik. Senden önce gelmek bizim için uygun değildir."* şeklinde yanıt vermiştir. Bu cevabıyla Halife'nin onayını alan Şerîk, Halife'nin ardından elmasını yemek suretiyle sözünün gereğini yerine getirmiştir.⁶⁰ Sebebi her ne olursa olsun Ebû Yûsuf'un kadılık ve kâdî'l-kudâtlığı kabul kararı ve bu görevlerini yerine getirirken sergilediği duruşunun, ulemâ arasında yargı alanında görev üstlenme konusunda daha ılımlı bir yaklaşımın oluşmasına katkı sağladığını söyleyebiliriz. Bu süreçten itibaren Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un derslerine iştirak edip onların metot ve görüşlerini benimseyen birçok âlimin kadı olarak görev aldığı görülmektedir.

Ebû Yûsuf kâdî'l-kudât olarak görevlendirildiğinde Alâ b. Hârûn'u Enbâr'a,⁶¹ Yahyâ b. İmrân'ı Fars'a⁶², Nasr b. Büceyr ez-Zehlî'yi Rey'e⁶³ ve Abdurrahman b. Müshir'i Cebbül'e⁶⁴ kadı olarak atamıştır. Bu süreçte Halife Hârûnürreşîd de eyaletlere kadı atama ya da azil konusunda bizzat tasarrufta bulunmaya devam etmiştir.⁶⁵ Ebû Yûsuf atama yetkisi ve denetimin yanı sıra yargı alanında görev üstlenen âlimlerin toplum nezdinde seçkin bir konumda görülmeleri ve otoritelerinin hissedilmesi için onları diğerlerinden ayıran özel bir kıyafet giymeleri hususunda da talimat vermiş ve artık kadılar belirtilen şekilde giyinmeye başlamıştır.⁶⁶ Bu faaliyetlerin yanı sıra Ebû Yûsuf Hârûnürreşîd'in huzurunda yapılan ilmî müzakerelerde yer almış, seyahatlerinde ona eşlik etmiş ve hukukî konularda

⁵⁹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/255.

⁶⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/174.

⁶¹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/318.

⁶² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/161.

⁶³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/201.

⁶⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/268.

⁶⁵ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 381; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/229; 2/139, 145-146; 3/182, 184.

⁶⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/379.

danışmalık yapmıştır.⁶⁷ Halife'yi bazı siyasî kararlarında ikaz ederek verdiği fetvalar ile onun düşüncesini değiştirmiştir. Bunlardan biri Hârûnürreşîd'in Attâf b. Süfyân Ezdî'nin isyanı sebebiyle 180/796 yılında çıktığı Musul seferinde yemin ederek aldığı bölge halkından karşılaştığı her kişiyi öldürme yönündeki kararıdır. Halkın Ebû Yûsuf ile konuşması üzerine o verdiği fetva ile Halife'ye engel olmuş ve isyanları önlemek için şehrin surlarının yıkılmasıyla yetinilmiştir.⁶⁸ Resmî görevi yanında ilmî faaliyetlerini de sürdüren Ebû Yûsuf, Halife'nin isteği üzerine özellikle toprak ve vergi hukukunu ele alan malî meseleler ile ceza, muâmelat, idare ve devletler hukuku kapsamındaki birçok konuyla ilgili uyulması gereken kaideleri içeren bir eser kaleme almıştır. Halkın vergi konusundaki mağduriyetlerinin önüne geçmek amacıyla bazı kaide ve uygulamaların ele alındığı eserde bu husustaki son karar Halife'nin otoritesine bırakılırken Halife dinî sorumluluklar hatırlatılmak suretiyle ikaz da edilmiştir.⁶⁹

Ebû Yûsuf başta Halife olmak üzere saray çevresinde ilmî birikimi, faaliyetleri ve duruşuyla itibar kazanmış, yürüttüğü görevler karşılığında aldığı maaş ve çeşitli ihsanlar neticesinde de ekonomik açıdan iyi bir konum elde etmiştir. Fakat Abbâsî yönetimiyle olan bu yakınlığı ve elde ettiği konum zaman zaman tenkit konusu olmuştur. Aralarında rekabet ve anlaşmazlık bulunan Kûfe Kadısı Şerîk, hilâfetinin ilk zamanlarında Hârûnürreşîd'le yaptığı bir konuşmayı özellikle kesmek için araya giren Ebû Yûsuf'u, "*Ey Ya'kûb, onlar, etlerini yemesi için bir köpeği beslediler, eğer onlar tasmayı alırlarsa köpeği beslemezler.*" şeklinde sert ve ağır bir üslupla ikaz etmiştir.⁷⁰ Ayrıca Ebû Yûsuf, Abbâsî yönetimi nezdinde kazandığı itibar ve geliri yöneticilerin isteği doğrultusunda fetva vermek suretiyle elde etmekle itham edilmiştir.⁷¹ Fakat bir adamın bahçesinin Halife tarafından zorla ele geçirildiğini iddia ettiği davada Halife'nin aleyhine hüküm vermiş olması,⁷² Halife'nin halkın aleyhindeki bazı siyasî

⁶⁷ *el-İmâme ve's-siyâse*, 327-328; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/174, 259-261; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/268; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/14-15.

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/310.

⁶⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 13-235; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 344.

⁷⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/158. Yöneltilen diğer tenkitler için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/224, 229-230.

⁷¹ Goldziher, *In trodution to Islamic Theology and Law*, 65-66; Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/261.

⁷² Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/224-225; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/225; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/618.

kararlarına engel olması,⁷³ Halife'nin isteği üzerine kaleme aldığı “Kitâbü'l-Harac” isimli eserinde Halife'ye adalet çerçevesinde görevini ve sorumluluklarını yerine getirmesini hatırlatıp kaçınması gereken hususlarda da onu ikaz etmesi⁷⁴ ve ilmî yetkinliği, zekası, yargıdaki titizliği, ahlâkı ve takvasına dair nakledilen rivayetlerin⁷⁵ hepsi bir arada değerlendirildiğinde bu ithamların tam aksi yönünde bir duruş ve tavır ortaya çıkmaktadır. Ebû Yûsuf'un vefatına yakın bir zamanda, tüm melese ve hadiselerin hükmünü önce Allah'ın Kitâbı'nda, onda bulamadığında Rasûlullah'ın sünnetinde, onda da bulamadığında sahabe kavlinde aradığını ve bazı çözümü müşkül olan konularda da Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas aldığını ve özellikle haram yemediğini ifade ettiği Allah'a karşı münacatı da ithamları tekzip eden bir mahiyete sahiptir.⁷⁶ Verdiği hükümler çerçevesinde bu delillerle birlikte icmâ, kıyas, istihsan, şer'u men kablenâ, örf gibi delilleri de bir metot çerçevesinde kullanan Ebû Yûsuf'un zaman zaman siyasî yönetim ile iç içe olan yargı kurumunda görev yapması sebebiyle istihsanı ön planda tutan hükümler vermesi,⁷⁷ rekabetin de etkisiyle bu şekildeki ithamların ortaya çıkışına sebep teşkil etmiş olabilir.

Ebû Yûsûf'un 182/798 yılındaki vefatının ardından Hârûnürreşîd Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb'i kâdî'l-kudât olarak atamıştır.⁷⁸ Medine'de yetişip, ilim tahsil ederek fıkıh, tarih ve neseb alanlarında yetkinlik kazanan ve dönemin ileri gelen fukahâsı⁷⁹ arasında yer alan Ebu'l-Bahterî'nin, Hârûnürreşîd'in hilâfet döneminde Bağdat'a geldiğinde önce Bağdat'ın doğusundaki Askerü'l-Mehdî'ye kadı olarak görevlendirildiği bilinmektedir.⁸⁰ Kâdî'l-kudât olarak atandıktan sonra da görevde kaldığı 184/800 yılına kadarki yaklaşık iki yıllık süre zarfında⁸¹ Mısır halkının şikâyeti üzerine Kadı Muhammed b. Mesrûk'u azletmesi⁸² dışında yaptığı herhangi bir kadı tayin ya da azline dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Fakat Ebu'l-Bahterî bu görevi esnasında, kendisine karşı muhalif faaliyetler yürüttüğü gerekçesiyle Halife'nin

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/310.

⁷⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 13-16.

⁷⁵ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/263; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/221-223, 228.

⁷⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/228; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/387-388.

⁷⁷ Öğüt, “Ebû Yûsuf”, 10/262-263.

⁷⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/221-222.

⁷⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/431.

⁸⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 161; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/37.

⁸¹ Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*, 164.

⁸² Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 392.

Alioğulları'ndan Yahyâ b. Abdullah b. Hasan'a vermiş olduğu emânı geçersiz kılmak için ulemâ ile gerçekleştirdiği müzakere meclisinde etkin bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.⁸³ Halife önce Fakih Muhammed b. Hasan'a söz konusu şartlarda emânın geçerliliğini sormuş ve onun geçerli olduğu yönündeki beyanı üzerine bu sefer Ebu'l-Bahterî'ye aynı soruyu yöneltmiştir. O da Halife'nin beklentisi doğrultusunda söz konusu gerekçelerin emânı geçersiz kıldığını söyleyince Halife, “*Sen Kâdî'l-kudâtsın ve bu konuda en doğrusunu sen bilirsin*” deyip emânı yırtmış ve Yahyâ'yı hapsedirmiştir.⁸⁴ Bağdat'ta kısa süren bu görevinden daha sonra 192/808 yılında Medine'ye bu sefer hem idarî hem de yargı alanında olmak üzere görevlendirilen Ebu'l-Bahterî 200/815 yılında vefat edene kadar Abbâsî yönetimi ile iyi ilişkilerini sürdürmüştür.⁸⁵

Ebu'l-Bahterî'den sonra Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kâdî'l-kudât olarak görev yaptığı ileri sürülmüştür.⁸⁶ Fakat Zehebî'nin eseri⁸⁷ dışında böyle bir bilgiye ulaşılamadığı gibi onun kâdî'l-kudât sıfatıyla yürüttüğü bir faaliyete de kaynaklarda rastlanmamıştır. Ebû Yûsuf vasıtasıyla Rakka'ya kadı olarak tayin edilişi ve bir fakih olarak Halife'nin zaman zaman Muhammed b. Hasan'ın görüşüne başvurması, Rey yolculuğunda Halife'ye refakat etmesi, özellikle de hayatının son dönemlerinde Halife nezdinde itibar elde etmesi⁸⁸ gibi saikler onun bu görevi üstlendiği kanaatinin oluşmasına neden olmuş olabilir.

Hârûnürreşîd döneminde, kâdî'l-kudât olarak görev yapan bir diğer isim dönemin ileri gelen fakihlerinden olan Ali b. Zübeyn el-Absî'dir.⁸⁹ Kûfe ehlinde olan

⁸³ Söz konusu rivayet için bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/248-249. Vekî'nin hadiseyi aktardığı bu rivayette, emânın geçerliliğinin tartışıldığı bu mecliste ulemâdan Medine Kadısı Abdurrahman b. Abdullah, Abdullah b. Muhammed b. İmrân ve Cezîre Kadısı Abdurrahman b. Sahr'ın da bulunduğu ifade edilmiştir.

⁸⁴ Taberî, *Târîh*, 8/247.

⁸⁵ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 383, 385; Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-işrâf*, (Beyrut: Dâru't-Turas, ts), 302.

⁸⁶ Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/39; Göl, *Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*, 68-69, 167.

⁸⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12/39. Muhtemelen Bağdâdî'nin eserindeki Muhammed b. el-Hasan'ın vefatından sonra Ali b. Harmeile'nin Bağdat'a kâdî'l-kudât olarak görevlendirildiği ifadesi de Muhammed'in kâdî'l-kudâtlık yaptığı şeklinde anlaşılmıştır. Bu bilgi için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/313.

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/338; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 345; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/4-6; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/133-134.

⁸⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/431; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/294.

Ali b. Zübyân, Ebû Yûsuf gibi Ebû Hanîfe'den ilim tahsil etmiş olup onun arkadaşlarındandır. İlmi, tevazusu ve dinî yaşantısıyla tanınan Ali b. Zübyân önce Hârûnürreşîd tarafından Bağdat'ın doğu kesimine kadı olarak tayin edilmiş⁹⁰ ardından 189/805 yılında da kâdî'l-kudât olarak görevlendirilmiştir.⁹¹ Huld'da hüküm verdiği ifade edilen ve Hârûnürreşîd'e Horasan yolculuğunda eşlik ettiği bilinen Ali b. Zübyân'ın kâdî'l-kudât olarak yürüttüğü faaliyetlere dair detaylı bir bilgiye ulaşılamamıştır. Babası tarafından yedi yıl kadılık yaptığı söylenen Ali b. Zübyân 192/808 yılında Kırmîsîn'de vefat etmiştir.⁹² Ali b. Zübyân'ın vefatı üzerine Hârûnürreşîd, Bağdat'ın doğu kesimine kadı olarak Ali b. Harmele et-Teymî'yi atamıştır. Kûfe ehlinde olup daha önce Vâsıt'ta da bir süre kadılık yapmış olan Ali b. Harmele, Bağdat'a kadı olarak atandıktan sonra kâdî'l-kudât olarak görevlendirilmiştir.⁹³ 192-201/808-817 yılları arasında⁹⁴ kâdî'l-kudât olarak görev yapan Ali b. Harmele'nin bu süreçte ne herhangi bir kadı tayin ya da azli ne de dönemin siyasî olaylarıyla herhangi bir ilişkisi konusunda bir bilgiye ulaşılabilmektedir.

Ali b. Harmele'den sonra Me'mûn'un hilâfet döneminde kâdî'l-kudât olarak Yahyâ b. Eksem tayin edilmiştir.⁹⁵ Yahyâ'nın, seleflerinin aksine görevi esnasında tespitleri, fetvaları, bu dönemde vuku bulan çeşitli hadiselerin seyrindeki etkisi, yürüttüğü faaliyetleri ve Halife nezdindeki konumu ve etkisiyle daha aktif bir rol üstlendiği görülmektedir. Merv asıllı olan Yahyâ, babasının da teşvikiyle ilmî açıdan donanımlı bir şekilde kendini yetiştirmiştir.⁹⁶ 201/817 yılında Me'mûn tarafından veliaht ilan edilen Ali er-Rızâ'ya verilen ahitnameye şâhidlik etmesi⁹⁷ Yahyâ b. Eksem'in Me'mûn ile irtibatının Merv'de başladığını göstermektedir. Kısa bir süre sonra Yahyâ Horasan'dan getirilerek Basra kadılığına tayin edilmiştir.⁹⁸ Yahyâ'nın

⁹⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/286; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 9/335, 337,

⁹¹ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 9/335; Göl, *Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*, 169.

⁹² Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/286; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 9/337; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/16.

⁹³ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/288, 294, 312; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 9/313.

⁹⁴ Göl, *Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*, 170.

⁹⁵ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/294.

⁹⁶ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/182-183, 186.

⁹⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Meâsirü'l-inâfe fî meâlimi'l-hilâfe*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/334-335.

⁹⁸ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/161; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/84; 6/149.

202/818 yılında Basra'da görevlendirilmesi konusunda bu esnada Irak bölge valisi tayin edilen Hasan b. Sehl ile kurduğu yakınlığın etkili olduğu da rivayet edilmiştir.⁹⁹

Basra'ya atandığında henüz yirmi yaşında olan Yahyâ kendisini küçümseyen bir üslupla yaşının sorulması üzerine Rasûlullah'ın Mekke'ye tayin ettiği Attâb b. Esîd'den, Yemen'e görevlendirdiği Muâz b. Cebel'den ve Hz. Ömer'in Basra'ya kadı tayin ettiği Ka'b'dan yaşça daha büyük olduğunu söyleyerek karşılık vermiştir.¹⁰⁰ O, yargı alanındaki vazifesini yürütürken tavizsiz ve titiz davranan, göreviyle ilgili herhangi bir kınamayı gerektiren bir durumu olmayan, şerefli ve asalet sahibi biri olarak tavsif edilmiştir.¹⁰¹ Uzun bir süre Basra kadılığını yürüten Yahyâ 210/825 yılında azledilmiş ve aynı yıl Bağdat'ın doğusundaki Askerü'l-Mehdî'ye kadı olarak tayin edilmiş, ardından da kâdî'l-kudât olarak görevlendirilmiştir.¹⁰² Yahyâ'nın atanmasıyla Askerü'l-Mehdî'deki görevinden azledilen Bîşr b. Velîd el-Kindî (v.238/853) ise Bağdat'ın batısına kadı olarak atanmıştır.¹⁰³ Bu görevi esnasında Bîşr, Kâdî'l-kudât Yahyâ'nın tezkiye ettiği iki kişiden birinin şâhidliğini kabul etmemesi üzerine Me'mûn'a şikayet edilmiş ve kendi seçtiği kişiler dışında Yahyâ bile olsa tezkiyesini kabul edemeyeceğini söyleyince Halife tarafından azarlanmıştır.¹⁰⁴ Yahyâ bu şikayetiyle adlî teşkilat üzerindeki otoritesini korumayı hedeflerken hadisenin arka planında ise Bîşr'in şâhid gösterilen kişileri kabul etmedeki titizliğinin yanı sıra Yahyâ ile arasındaki anlaşmazlık ve rekabetin de etkili olmuş olması mümkündür.

İlmî faaliyetler açısından baktığımızda ise Halife Me'mûn'un 204/819 yılında Bağdat'a döndüğünde Basra kadısı Yahyâ'ya fukahânın ileri gelenleri ile Bağdat'taki ilim ehlini huzuruna getirmesini emrettiği bilinmektedir. Yahyâ da seçtiği kişileri Halife'nin huzuruna çıkartmış ve dinî meselelerin konuşulup müzakere edildiği bu meclisin akabinde Halife, müzakere edilen hususlardan rahatsız olan âlimlerle ilgili

⁹⁹ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 139.

¹⁰⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/187.

¹⁰¹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/161.

¹⁰² Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/167; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, 369; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/182, 186. Yahyâ b. Eksem'in henüz Basra kadısı iken 203/819 yılında kâdî'l-kudât olarak görevlendirildiği ileri sürülmüştür. Bu bilgi kaynaklardan doğrulanamamış olmakla birlikte muhtemelen bu tespit Yahyâ'nın Basra'da bulunduğu dönem itibarıyla Abbâsî yönetimiyle olan yakın ilişkisine dayanarak ileri sürülmüştür. Bu tespit için bk. Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık*, 172.

¹⁰³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/468; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/360-361; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/168.

¹⁰⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/272-273; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/361.

tespitlerini Yahyâ ile paylaşmıştır.¹⁰⁵ Halife'nin dinî konularda müzakerede bulunacağı âlimlerden oluşan böyle bir meclisin oluşturulması konusunda Yahyâ'yı görevlendirmesi ona duyduğu güveni göstermesi açısından önem taşımaktadır. Yahyâ b. Eksem ilmî, fikhî hükümlere dair vukûfiyeti, zekâsı, çeşitli kesimlerden olan insanlarla kurduğu etkili iletişimi, görevlerindeki mahareti ve riyasetiyle Halife üzerinde ve dolayısıyla da söz konusu dönemde Abbâsî yönetiminde etkili olmayı başaran çok yönlü bir âlimdir. Öyle ki diğer devlet ricâlinin kendisiyle mütalaa etmeden karar almadığı ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Bir gün Mu'nise binti Mehdi'nin bahçesine giderken korumak için güneş gelen taraftan yürüyerek Me'mûn'a eşlik eden Yahyâ dönüşte de yine aynı sebeple diğer tarafa geçmek istediğinde Me'mûn'un, "Yapma! Olduğun gibi kal ki beni güneşten koruduğun gibi bu kez de ben seni güneşten koruyayım." sözleriyle Yahyâ'nın, "Ey Mü'minlerin Emîri! Eğer koruyabilseydim seni ateşten korurdum, güneşten korumak nedir ki!"¹⁰⁷ şeklindeki cevabı Halife ile Yahyâ'nın yakınlığının boyutunu göstermektedir. Yahyâ b. Eksem, Me'mûn'un ilmî meclislerinde yer almış, seyahatlerinde eşlik etmiş, askerî seferlerine katılmış ve yargının yanı sıra bu süreçte çeşitli idarî görevler de yürütmüştür.¹⁰⁸

Seleflerinin aksine çizdiği bürokrat âlim portresiyle dönemin önde gelen isimlerinden olan Yahyâ b. Eksem, elde ettiği bu konum doğrultusunda Halife'nin bazı kararları üzerinde etkili olduğu gibi bazı kararlar hakkında ise yönetim için oluşturacağı muhtemel olumsuz siyasî sonuçlara dikkat çekerek ikazda bulunmuştur. Mesela Me'mûn, Bizans üzerine sefere çıktığında Şam yolunda mut'a nikahını serbest bırakma kararı almıştır. Seferde yanında olan Yahyâ ise bu konuda aynı kanaatte olmadığını bildirerek nasslardan getirdiği deliller ile bu kararın doğru olmadığını Halife'ye ispat etmiş ve onu bu kararından vazgeçirmiştir. Yahyâ'nın getirdiği deliller arasında özellikle Hz. Ali'den, Rasûlullah'ın mut'a'nın haram olduğunu bildirdiği hadisi de zikretmesi ve Me'mûn'un hadisin sıhhatini sorguladıktan sonra kararından vazgeçmesi dikkat çekmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁵ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 45; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/84.

¹⁰⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/186.

¹⁰⁷ İbn Abdürabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, 2/268.

¹⁰⁸ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/468; İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 45; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/273; Taberî, *Târîh*, 8/623, 625; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/184.

¹⁰⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/187-188.

Yahyâ b. Eksem'in müdahil olduğu önemli bir diğer konu ise Me'mûn'un siyasî ideolojisini yansıtan bir mahiyete sahip olan minberlerde Muâviye'ye lânet edilmesinin bir emirnâme ile duyurulması yönündeki karardır. Yahyâ böyle bir uygulamanın halk tarafından hoş karşılanmayacağını ve bilhassa Horasan bölgesi olmak üzere ortaya çıkacak bir infialin ağır sonuçlara neden olabileceğini söylemiştir. Bundan dolayı siyaseten en uygun olanın insanları oldukları hal üzere bırakmak ve tedbirli davranarak herhangi bir fırkaya olan meyli göstermemek olduğu konusunda Me'mûn'u uyarmıştır. Me'mûn onun sözüne itimat etmiş ve bu uygulamadan vazgeçmiştir.¹¹⁰ Yahyâ'nın bu konuya yaklaşımı ve sunduğu gerekçe, halkın eğilimlerini iyi bildiğini gösterdiği gibi yönetim tarafından herhangi bir mezhep ya da kesimin düşünce ya da ideolojisinin halka dayatılmasının isabetli bir siyaset olmadığı kanaatinde olduğunu da göstermektedir. Onun bu tutumu aynı zamanda Me'mûn'un Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü ilan etmesi ve daha sonra yaşanan mihne¹¹¹ karşısındaki düşüncesi hakkında da fikir vermektedir. Nitekim Bağdâdî onun herhangi bir bid'atinin olmadığını, ehl-i sünnetten olduğunu ifade etmiş ve Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşüne karşı çıkararak bu görüşü benimseyenlerin tövbe etmesi gerektiğini ileri süren bir rivayet¹¹² aktarmıştır.

Me'mûn döneminde önemli görevler üstlenip başarılı bir şekilde yürüten Yahyâ b. Eksem'in Halife nezdinde önceki konumunu muhafaza edemediği anlaşılmaktadır. Me'mûn, vefatından önce Mu'tasım'a olan vasiyetinde, Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü benimsemesinde de etkili olduğu ifade edilen Ahmed b. Ebî Duâd'ı yanından ayırmamasını tavsiye ederken kendi yönetim sürecindeki vergilere dair uygulama ve halka yapılan haksızlıklardan ise Yahyâ'nın sorumlu olduğunu söylemiştir.¹¹³ Me'mûn'un Yahyâ'ya karşı değişen bu yaklaşımı, onun halku'l-Kur'ân ve mihne konusunda kendisinden farklı düşünmesiyle ilişkili olabileceğini düşündürmektedir. Kur'ân'ın mahluk olduğu konusundaki tartışmalara son vererek mihne sürecini bitiren Halife Mütevekkil'in de Ahmed b. Ebî Duâd'a vekâlet eden oğlu Ebu'l-Velîd'i azledip yerine Yahyâ'yı tekrar kâdî'l-kudât olarak ataması¹¹⁴ da Yahyâ'nın mihneyi

¹¹⁰ Bu konuşmanın geçtiği rivayet için bk. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 54.

¹¹¹ Taberî, *Târîh*, 8/631-633; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/487-488, 6/3.

¹¹² Bu hususta bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/187.

¹¹³ Taberî, *Târîh*, 8/649.

¹¹⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/294.

desteklemediğini göstermektedir. Nitekim Halife Mutevekkil döneminde tekrar itibar kazanarak yaklaşık iki yıl kâdî'l-kudât olarak görevini sürdüren Yahyâ b. Eksem 240/854 yılında mallarına el konularak azledilmiştir. Ardından 242/856 yılında hac dönüşü Rebeze'de vefat etmiştir.¹¹⁵

Mu'tasım hilâfete geçtiğinde Me'mûn'un tavsiyesini dikkate almış ve Yahyâ'yı azlederek 218/833 yılında Ahmed b. Ebî Duâd'ı kâdî'l-kudât olarak görevlendirmiştir.¹¹⁶ Ahmed b. Ebî Duâd, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık'ın hilâfet dönemlerinde halifeler üzerindeki etkisi doğrultusunda elde ettiği geniş nüfuz ile dönemin en önemli bürokrat âlimlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, ilmî metodu, benimsediği düşünceleri ve yürüttüğü faaliyetleriyle dönemin siyasetine yöne vermiş ve uzun bir müddet Abbâsî yönetiminde elde ettiği konumunu korumayı başarmıştır.

160/777 yılında Basra'da doğan Ahmed b. Ebî Duâd, ilgi duyduğu fıkıh ve kelam alanlarında ilim tahsil ederek kendini yetiştirmiştir. Bu süreçte Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ten istifade eden Ahmed b. Ebî Duâd, dostluk kurduğu Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Heyyâc b. Alâ ile müzakerelerde bulunmuş ve i'tizâlî fikirleri benimsemiştir.¹¹⁷ İbn Ebî Duâd'ın Abbâsî yönetimiyle ilk irtibatı Basra'da kadılık yapmakta olan Yahyâ b. Eksem vasıtasıyla olmuştur.¹¹⁸ Ahmed b. Ebî Duâd, Me'mûn'un dinî bazı konuların müzakeresi için ulemâdan ileri gelenlerin tespit edilip huzuruna getirilmesi emri doğrultusunda Yahyâ'nın seçtiği âlimler arasında yer almış ve böylece Me'mûn ile tanışma imkânı bulmuştur. İlmî birikimi, zekâsı, edebî yönü ve konuşması gibi faziletleriyle Halife'nin teveccühünü kazanmış ve daha sonraki ilmî meclislere katılması istenmiştir. Böylece Ahmed b. Ebî Duâd, birçok âlim arasından seçilerek Bîşr el-Merîsî, Ca'fer b. Muhammed Enmâtî ve Yahyâ b. Eksem gibi âlimlerle beraber Me'mûn'un ilmî danışma meclisinde yer almıştır.¹¹⁹

¹¹⁵ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/188-190; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/112; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/163.

¹¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/84.

¹¹⁷ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 4/6; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 62.

¹¹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 296.

¹¹⁹ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 36, 45; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/84.

Mu'tasım'ın hilâfete geçişiyle kâdî'l-kudât tayin edilen ve bu vazifesini Halife Vâsık döneminde de sürdüren Ahmed b. Ebî Duâd, bu süreçte yargı alanında faaliyet gösterdiği gibi siyasî konularda da görüş beyan ederek bir çok siyasî kararın alınmasında etkin bir rol oynamıştır. Bu çerçevede özellikle halifeleri halka karşı merhametli ve cömert davranmaya teşvik ederek toplumsal ve ekonomik sorunların çözülmesi için çaba sarf ettiği gibi Halife'nin çeşitli zümrelerden kişilerle ya da devlet ricâliyle olan ilişkilerine müdahil olarak onlar hakkındaki kararları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Halife Mu'tasım'ın Muhammed b. Cehm el-Bermekî'ye öfkelenerek boynunun vurulmasını emrettiğine tanık olan Ahmed b. Ebî Duâd, ondan malın geri alınabilmesi için onu öldürmek yerine hapsedmesinin daha doğru olacağını gerekçeleriyle açıklamıştır. Böylece Muhammed'in tutuklanmasını ve Halife'nin ise yerinde bir karar vermesini sağlamıştır. Başka bir rivayette de Mu'tasım öfkesiyle hareket edip Cezîre halkından bir adamın öldürülmesini emrettiğinde araya girip adamın mazlûm olduğunu ve teenni ile karar vermesinin daha uygun olduğunu söyleyerek Halife'nin kararını değiştirdiği ve adamın öldürülmesine mâni olduğu aktarılmıştır.¹²⁰

Ahmed b. Ebî Duâd, diğer idarî ve askerî görevleri yürüten devlet ricâli arasındaki rekabet ya da mücadelelerde de kimi zaman tarafgir bir tavır takınarak hadiselerle dahil olmuştur. Ahmed b. Ebî Duâd, dönemin önemli devlet ricalinden olan Vali Abdullah b. Tahir (v.230/844) ve Vezir Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât (v.233/847) ile özellikle Me'mûn döneminden itibaren askerî alandaki başarısı ve yürüttüğü idarî faaliyetleriyle ordu nazarında ve Halife Mu'tasım nezdinde nüfuz ve itibar kazanmış olan dönemin önemli komutanlarından Haydar b. Kâvûs el-Afşin'e karşı Halife'nin bu olumlu düşüncesinin değişmesi konusunda etkili olmuştur.¹²¹

Afşin, yönetime karşı muhalif bir harekete teşebbüs ettiği şüphesiyle yakalanarak Halife tarafından hapsedilmiştir. Afşin sorgu için getirildiğinde suçlamaların, muhalefetin yanı sıra özellikle onun inancına yönelik olup dinî bir mahiyet taşıması dikkat çekmektedir. Vezir Muhammed b. Abdülmelik'in tarafından

¹²⁰ Ahmed b. Ebî Duâd'ın bu müdahalelerini aktaran rivayetler için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/11; İbn Hallikân, *Ve'feyâtü'l-a'yân*, 1/82-83.

¹²¹ Hakkı Dursun Yıldız, "Afşin, Haydar b. Kâvûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/441-442.

yapılan sorgu esnasında Afşin'in rekabet halinde olduğu Abdullah b. Tahir'in aleyhinde konuşması üzerine Ahmed b. Ebî Duâd'ın tepki göstermesi üzerine ikisi arasındaki gerginlik yaşanmıştır. Bunun üzerine sorgulaya devam eden Ahmed b. Ebî Duâd onun inancına dair bir soru yöneltmiştir. Neticede Afşin sorulara çeşitli izahlar sunmasına rağmen eski inanç ve kültürüne dayalı bazı hususlara dayanarak Ahmed b. Ebî Duâd onun cevaplarına ikna olmadığını ifade edip hapsedilmesi yönünde kararını açıklamıştır.¹²² Ahmed b. Ebî Duâd, bu yargı sürecinden önce de Afşin'le karşı karşıya gelmiştir. Rivayete göre Afşin, Hârûnürreşîd döneminden itibaren idarî ve askerî alanlarda görev alan ve Mu'tasım döneminde de sarayın gözde isimlerinden olan Arap asıllı Ebû Dülef Kâsım b. İsâ'ya karşı beslediği kıskançlık nedeniyle bir suikastla onu öldürmeyi planlamıştır. Ebû Dülef'i öldürmek için planlanan suikastın haberini alan Ahmed b. Ebî Duâd ise Afşin'e gidip Halife'nin elçisi olarak geldiğini söylemiş ve Ebû Dülef'i kendisine teslim etmesini istemiştir. Afşin de ona karşı koyamamıştır. Ebû Dülef'i kurtarmak için Halife'nin bilgisi dışında hareket eden Ahmed b. Ebî Duâd ancak daha sonra Halife'yi bu durumdan haberdar etmiştir.¹²³ Ahmed b. Ebî Duâd, idarî ve askerî alandaki diğer devlet ricâli arasındaki rekabette zaman zaman tarafgir davranmak suretiyle inisiyatif alarak kendi otorite ve yetkisini kullanmıştır.

Me'mûn'un ilim meclislerinde yer aldığı süreçte savunduğu halku'l-Kur'ân düşüncesini Halife'nin benimsemesinde ve bu görüşün aksini düşünenlerin sorgulanması yönünde bir siyaset izlemesinde önemli rol oynayan Ahmed b. Ebî Duâd, kâdı'l-kudât olarak görevlendirildiği Mu'tasım ve Vâsık'ın hilâfet dönemlerinde de bu siyaset doğrultusunda hareket etmiş ve mihne kapsamında¹²⁴ bazı âlimlerin sorgulanması ve çeşitli cezaî kararların uygulanmasında etkili olmuştur.¹²⁵ Halife Mütevekkil'in hilâfet döneminde halku'l-Kur'ân hakkındaki tartışmaların yasaklanmasıyla mihne süreci sona ermiş ve bu dönemde kâdı'l-kudât olarak görevine devam eden Ahmed b. Ebî Duâd rahatsızlanmış ve oğlu Ebu'l-Velîd 237/851 yılındaki

¹²² Bu sorgu süreci ve yöneltilen sorular hakkında detaylı bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, 9/107-110; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/62-64.

¹²³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/82.

¹²⁴ Mihne süreci ve bu kapsamda ulemâ yönelik izlenen siyasetin detayları, ulemânın maruz kaldığı baskılar, ilgili başlıkta detaylı olarak ele alınmıştır.

¹²⁵ Bu konuda bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/294; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/6; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/84; Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed-Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/37-38.

azline kadar babasına vekaleten görevini yürütmüştür. Rahatsızlığı nedeniyle evde hayatını sürdürmek zorunda kalan Ahmed b. Ebî Duâd ise 240/854 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹²⁶

Abbâsîler'in ilk asrında kâdî'l-kudât olarak tayin edilen âlimlerin yetki kullanımları ve yürüttüğü faaliyetlerdeki etkinliklerinde, görevde bulundukları dönemin siyasî, ilmî ve sosyo-kültürel şartları ile âlimlerin bireysel vasıflarının önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu süreçte kâdî'l-kudât olarak görevlendirilen Ebû Yûsuf, Yahyâ b. Eksem ve Ahmed b. Ebî Duâd, diğer kâdî'l-kudâtlara göre sarayda ve halk nezdinde daha fazla kabul görmüş ve faaliyetlerini daha aktif bir konumda yürütebilmiştir. Görev süreleri itibarıyla da diğerlerine göre daha uzun süre bu görevi yürütmüşlerdir. Bu dönemde Abbâsî yönetiminin merkezîyetçi yaklaşımı doğrultusunda gerçekleşen kurumsallaşma faaliyetleri kapsamında ihdas edilen kâdî'l-kudâtlık müessesesi, Abbâsî halifelerinin yargı alanındaki işleyiş üzerinde denetim sağlamasını kolaylaştırırken ulemâya ise benimsediği ekol doğrultusundaki metotlarını kullanarak görüşlerini pratikte tecrübe etme ve daha fazla bölgeye ulaştırma imkânı sağlamıştır. Ayrıca kâdî'l-kudâtlık kurumu, Abbâsî halifelerinin ulemâ ile iş birliğini yansıtan bir görüntü oluşturmaya yönüyle Halifelerin dinî prestijlerine katkı sağlarken ulemâ ise elde ettiği yetki doğrultusunda itibar kazanma, Halife nezdindeki yeri nispetinde siyasî olayların seyrinde etkili olma ve geçimini sağlama konusunda daha iyi şartlara kavuşma imkânı elde etmiştir.

Tablo 2: Kâdî'l-kudât Olarak Görev Yapan Ulemâ

	Ulemâ	Görev Dönemi	Görev Süresi
1	Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrahim (v.182/798)	Hârûnürreşîd	(170-182/786-798)
2	Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb (v.200/815)	Hârûnürreşîd	(182-184/798-800)
3	Ali b. Zübyân el-Absî (v.192/808)	Hârûnürreşîd	(189-192/805-808)
4	Ali b. Harmele et-Teymî (v.?)	Hârûnürreşîd	(192-201/808-817)
5	Yahyâ b. Eksem (v.242/857)	Me'mûn	(210-218/819-833)
6	Ahmed b. Ebî Duad (v.240/854)	Mu'tasım, Vâsık, Mütevekkil	(218-233/833-847)
7	Yahyâ b. Eksem (v.242/857)	Mütevekkil	(237-240/851-854)

¹²⁶ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/300; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/16; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/98, 112.

3.1.1.3.Vezirlik

Emevîler'in hâkimiyetine son veren Abbâsîler'in, devletin teşkilatlanma sürecinde tesis ettiği önemli müesseselerden biri vezirlik kurumudur. Abbâsîler'in ilk asrında halifeler, genellikle kâtip zümresinden olan kişileri vezir olarak tayin etmiştir. Fakat ulemâ arasından da vezir olarak atama yapılmış olması sebebiyle ulemânın görevlendirildiği kurum ve üstlendiği resmî vazifelerin ele alındığı bu bölümde vezirlik müessesesine de yer verilmiştir. Abbâsîler'in idarî yapılanmasında hilâfetten sonra en önemli müessese olan vezirliğin, bürokratik yönü gelişmiş bir idarî yapıya sahip olan Sâsânîler'den alındığı ifade edilmektedir.¹²⁷ Vezir, halifeden sonra en yetkili kişi olup, onun vekili sıfatıyla devletin bütün işlerinin sevk ve idaresinden sorumludur. Abbâsîler döneminde vezirler, halifeye mahsus olan veliaht tayini haricinde halife adına diğer bürokratik işler üzerinde tam yetkiye sahip olan tefvîz vezir ile genellikle halifeye işlerinde yardımcı olup daha sınırlı yetkilere sahip olan tenfîz vezir olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Geniş yetkilere sahip tefvîz veziri halifenin naibi olarak onun mührünü taşıırken tenfîz veziri sadece kendisi için belirlenen alanda söz sahibi olan ve yetkisi yürütmeye sınırlı olup halifenin verdiği emirleri yerine getiren bir konuma sahiptir. Bir kişi tefvîz veziri olarak tayin edilirken ihtiyaç duyulduğu takdirde birden fazla kişi ise tenfîz veziri olarak görev yapabilmekteydi.¹²⁸

Abbâsîler'de ilk kez ihtilal sürecinin önemli isimlerinden olan Ebû Seleme el-Hallâl'a "Vezîru Âl-i Muhammed" unvanı verilmiş ve Halife Seffâh döneminde bu isimle anılan ilk kişi olmuştur.¹²⁹ Abbâsî yönetiminde Ebû Seleme'nin ardından Hâlid b. Bermek, Ebû Eyyûb el-Mûrîyânî el-Hûzî ve Rabî'nin de vezir olarak görev yaptığı bilinmektedir.¹³⁰ Fakat cezalandırılmaktan korkma, bazı vezirlerin çeşitli sebeplerle ölüm cezasına çarptırılması ve Halife Mansûr'un idarede tek yetkili olmayı istemesi gibi nedenlerden dolayı bir vezir gerçek anlamda yetkisini ancak Halife Mehdî'nin

¹²⁷ Vezirlik müessesesinin ortaya çıkışıyla ilgili ileri sürülen farklı yaklaşım ve değerlendirmeler için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Vezîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/79-80; Halil İbrahim Hançabaz, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 38-48.

¹²⁸ Hasan İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, 3/74-75; Bozkurt, *Abbasîler*, 154-155.

¹²⁹ Taberî, *Târîh*, 7/450; Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-işrâf*, 293; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/195.

¹³⁰ Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-işrâf*, 294, 296.

yönetimi itibariyle kullanmaya başlamıştır. Hârûnürreşîd yönetiminde ise vezirin uhdesine geniş çerçevede bir yetki verildiği görülmektedir.¹³¹

Hârûnürreşîd, yetişme sürecinde ve hilâfete geçişinde etkin rol üstlenen Yahyâ b. Halid el-Bermekî'yi vezir olarak atadığında ona, reâyanın işlerinin idaresi, valilerin tayin ve azilleri, vergilerin tespiti, divân-ı resâilin yönetimi, gelirlerin denetimi ve askerî teşkilatın kontrol gibi çok geniş yetkiler tanımıştır.¹³² Bu geniş yetkilerle on yedi yıl vezirlik yapan Yahyâ b. Hâlid, bu süreçte oğulları Fazl ve Ca'fer'i de eyaletlere vali olarak görevlendirmiş ve bazı divânların başına da yine oğlu Ca'fer'i geçirmiştir. Daha önce de bahsedildiği üzere elde ettiği güç ve servete bağlı olarak yürüttükleri çeşitli faaliyetleriyle Halife için bir tehdit olarak görülen Bermekîler tasfiye edilmiştir.¹³³ Daha sonraki süreçte de Halife Emîn'in veziri Fazl b. Rebî' ve Halife Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in de başta iki kardeş arasındaki hilâfet mücadelesi olmak üzere görevleri esnasında Abbâsî bürokrasisinde etkili bir rol üstlendikleri görülmektedir.¹³⁴ Me'mûn, Fazl b. Sehl'in ardından görevlendirdiği Hasan b. Sehl'in bir süre sonra rahatsızlanıp vazifesini yerine getirememesi üzerine yetenekli kâtipler arasından sırasıyla Ahmed b. Ebî Hâlid, Ahmed b. Yûsuf, Sâbit b. Yahyâ, Amr b. Mes'ade ve Muhammed b. Yezdâd'ı vezir olarak görevlendirmiştir. Fakat Me'mûn, Fazl b. Sehl'den sonra vezir tayin ettiği bu kâtiplerine yetki vermeyip işlerini bizzat yürütmeyi tercih etmiştir. Kâtiplerine vezir unvanıyla yazı yazmayıp onlar için bu unvanı da kullanmamıştır. Bu nedenle Mes'ûdî birçok kişinin onları vezir olarak kabul etmediğini ve eserlerinde kâtip olarak yer verdiğini ifade etmiştir.¹³⁵

Me'mûn döneminde vezir olarak görevlendirilen bir diğer isim ise ulemâ zümresinden Yahyâ b. Eksem'dir. Yahyâ, üstlendiği idarî görevlerden birinin vezirlik olduğunu ifade etmiştir.¹³⁶ İbn Asâkir'den daha erken dönemdeki eserlerde genellikle Yahyâ b. Eksem kadı ve kâdî'l-kudat olarak nitelenirken vezir unvanına ise yer

¹³¹ Ayaz, "Vezir", 43/80; Hançabâ, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 49.

¹³² Cehşiyârî, *Kitâbü'l-vüzerâ*, 177; Ayaz, "Vezir", 43/80.

¹³³ Taberî, *Târîh*, 8/242, 252-253, 256-257; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-vüzerâ*, 177, 190, 204; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/16, 47-48; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 198-201, 205.

¹³⁴ Taberî, *Târîh*, 8/377, 419, 528; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/368, 380-381, 383, 413.

¹³⁵ Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-işrâf*, 304-305.

¹³⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimâşk*, 64/69-70.

verilmemiştir.¹³⁷ Bu da Mes'ûdî'nin de ifade ettiği üzere Fazl'a tanınan yetkilerin daha sonraki vezirlere tanınmaması nedeniyle bazı tarihçilerin onları vezir kabul etmemesiyle ilişkili olabileceği gibi Yahyâ b. Eksem'in söz konusu dönemde özellikle kadı ve kâdî'l-kudat olarak tanınmış olması da eserlerde bu iki unvanın tercih edilmesini etkilemiş olması mümkündür. İbn Tayfur da eserinde, Yahyâ'nın Me'mûn tarafından vezir olarak tayin edildiğini açıkça zikretmiş ve onun Me'mûn'un kararları üzerindeki etkisini özellikle vurgulamıştır.¹³⁸ Ayrıca başka bir rivayette de Me'mûn'un, Vezir Ahmed b. Ebî Hâlid el-Ahvel'in (v.211/827) vefatı¹³⁹ üzerine ulemâdan Sümâme b. Eşres'i vezir tayin etmek istediği fakat onun bu görevi üstlenmekten kaçındığı için Halife'ye Yahyâ b. Eksem'i tavsiye ettiği ifade edilmiştir. Me'mûn'un daha önce Fazl b. Sehl öldüğünde de Sümâme'ye teklifte bulunmuş fakat o Halife Me'mûn nezdindeki itibar ve konumunu korumak istediği gerekçesiyle bu isteği geri çevirmiştir. Ardından Halife'ye Ahmed b. Ebî Hâlid'i önermiş ve Halife de onu vezir tayin etmiştir.¹⁴⁰

Basra ve Bağdat'ta olmak üzere yargı alanında üstlendiği görevlerini titizlikle ve tavizsiz olarak yürüten Yahyâ b. Eksem'in bu vazifeye atanmasında, ilmî donanımı, zekâsı, hazırcevaplığı, cesareti, insanlarla kurduğu etkili iletişim becerisi, yerinde tespitleri ve erken yaştan itibaren üstlendiği vazifelerle edindiği bürokratik tecrübesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yahyâ, Me'mûn döneminde devletin yönetiminde en etkin iki kişiden biri olarak nitelendirilmiş ve diğer vezirlerin idarî meselelere dair onun kanaatini öğrenmeden bir uygulamada bulunmadığı söylenmiştir.¹⁴¹ Yahyâ'nın bu görev sürecinde birçok alanda Halife'ye yardımcı olduğu görülmekle birlikte özellikle devletin mâlî işleriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Fakat Me'mûn'un, hilâfetinin son zamanlarında Yahyâ'dan uzaklaşması ve hatta Mu'tasım'a yaptığı vasiyetinde ona vezir atamamasını ve Ahmed b. Ebî Duâd'ı yanından ayırmamasını tavsiye ederken Yahyâ b. Eksem'i ise yönetimle ilgili bazı

¹³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/301-302; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/273, 294; Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-işrâf*, 305.

¹³⁸ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 139.

¹³⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/243.

¹⁴⁰ Bu konudaki rivayetler için bk. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 118, 139-140.

¹⁴¹ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/186.

kararları sebebiyle suçlaması,¹⁴² Yahyâ'nın Halife nezdindeki itibarını kaybettiğini düşündürmektedir. Bu durum Sümâme'nin vezirlik teklifini geri çevirme gerekçesinin haklılığını gösterdiği gibi ulemânın resmî görev tekliflerine dair tereddüt sebeplerinden birini de açıklamaktadır. Nitekim Me'mûn, vezirlik görevi için ulemâ zümresinden de görevlendirme yapma tercihiyle seleflerinden ayrılırken yapılan teklife Halife ile iyi ilişkilere sahip olan ulemâdan Sümâme ve Yahyâ'nın sergilediği farklı iki yaklaşım, ulemâ arasında yönetimle ilişkilerin seyri noktasındaki farklı tercihler ve sebepleri için birer örnek teşkil etmektedir. Me'mûn'un bu tercihinin ise onun siyaset tasavvuru ve aynı zamanda söz konusu süreçte ilmî faaliyetler doğrultusunda şekillenmiş olan dinî koşulların oluşturduğu zorunluluğun da bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

3.1.1.4.Valilik

Abbâsîler'in ilk asrında idarî teşkilat Emevîler'in aksine merkeziyetçi bir yapıya sahip olarak şekillenmiştir. Bu merkeziyetçi yaklaşıma bağlı olarak da vilâyetlerin idaresi için Abbâsî halifeleri tarafından bizzat seçilen ve bazen emîr ya da âmil olarak da isimlendirilen valiler, tam bir müstakil otorite yetkisinden ziyade görev bölgelerinde verilen emirler doğrultusunda yönetim sergileyen bir görevli konumunda olmuştur. Diğer bir ifadeyle merkeziyetçi anlayış ekseninde valinin Emevî dönemine kıyasla yetki alanına bazı sınırlar getirilmiştir. Bir valinin temel görevleri teorik olarak, gerekli yerde iskânın sağlanması ve her türlü ihtiyacın karşılanması suretiyle orduları savaş için hazır bulundurulmak, zekât ve vergilerin toplanması ve ganimetlerin taksimiyle ilgilenmek, hukukî meselelerin takibini yapmak, cezaların infazını gerçekleştirmek, dinin muhafazası adına bid'atlarla mücadele etmek, hac işlerini düzenlenmek ve Cuma namazlarında imamlık yapmak olarak ifade edilmiştir. Fakat bununla birlikte valinin görevleri ordunun düzenlenmesi, vilâyetteki halkın idaresi ve dinin muhafazası şeklinde olmak üzere sınırlandırılarak adlî ve hukukî konular ile vergi ve zekatların toplanması için halife tarafından ayrı ayrı görevlilerin tayin edildiği bir işleyiş de uygulamalarda görülmektedir. Bu dönemde valilerin görev ve

¹⁴² Taberî, *Târîh*, 8/649-650.

yetkilerinin sınırları bulundukları vilâyetlerin merkeze olan mesafesine göre de değişiklik göstermektedir.¹⁴³

Abbâsîler'in ilk asrında yargıyla ilgili hukukî ve ilmî faaliyetlerin yanı sıra valilik gibi idarî bir görev için de halifeler zaman zaman ulemâ zümresinden atamalar yaparak bu alanda da ulemâdan istifade etmiştir. Ulemâdan yapılan görevlendirmelerde kişi müstakil bir vali olarak atanabildiği gibi sahip olunan ilmî vasfa binaen valilikle birlikte kadılık ve namaz kıldırma vazifesinin de kişinin uhdesine verildiği atamalar yapılmıştır. Bu çerçevede diğer vazifelerinin yanı sıra valilik görevini de ifa ettiği tespit edilen âlimler görev yaptıkları halifelerin dönemleri ve bu göreve seçilme sebepleri de dikkate alınmak suretiyle değerlendirilecektir. Abbâsîler'in ilk asrında ulemâ arasında, Abdullah b. Şübrüme, Yezîd b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bilâl, Humeyd b. Hures el-Muâfirî, Sevvâr b. Abdullah, Şerîk b. Abdullah, Muhammed b. Abdullah b. Kesîr b. es-Salt, Ubeydullah b. Muhammed b. Safvân, Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb, Muhammed b. Abbâd el-Mühellebî, Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülazîz el-Umerî ve Abdülcebbâr b. Saîd'in vali olarak görevlendirildiği tespit edilmiştir.

• **Abdullah b. Şübrüme (v.144/761):** Döneminin ileri gelen fakihlerinden olan Abdullah b. Şübrüme hem Emevî hem de Abbâsî yönetimine tanıklık edip her iki hanedan döneminde de gerek yargı gerek bürokratik alanda olmak üzere önemli görevler üstlenen bir âlim olarak birçok çağdaşının aksi yönünde sergilediği bu tutumuyla döneminin dikkat çeken isimlerinden biridir. Abdullah b. Şübrüme, Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde Irak valiliğini yürüten Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından önce 120/738 yılında Kûfe kadılığına atanmış ve ardından iki yıl sonra azledilerek Sicistân'a beytü'l-mâl görevlisi olarak gönderilmiştir.¹⁴⁴

Abbâsîler dönemine gelindiğinde ise Abdullah b. Şübrüme, Seffâh ve Mansûr'un hilâfet dönemlerinde, hukukî, idarî ve malî alanlarda olmak üzere yine önemli görevleri üstlenmiş olarak çeşitli konum ve rollerde karşımıza çıkmaktadır. Bu

¹⁴³ Hasan İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, 3/83-85.

¹⁴⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/36-37, 124; Taberî, *Târîh*, 7/159, 179, 191.

görevlerden biri de Halife Seffâh döneminde tayin edildiği Yemen valiliğidir.¹⁴⁵ Devletin kuruluş süreci gibi önemli bir zaman diliminde Abdullah b. Şübrüme'nin bu göreve atanmasında onun geçmiş idarî tecrübesinin etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Yemen'de vali olarak ne kadar süre görev yaptığı hakkında kaynaklarda bir bilgi yer almamakla birlikte Mansûr'un hilâfet sürecinde Irak'ta olduğu ve kadı olarak görevlendirildiği bilinmektedir. Hadis ve fıkıh alanındaki yetkinliğiyle tanınan Ma'mer b. Râşid (v.153/770) de ilim talebiyle geldiği Yemen'de tedvîn ile meşgul olduğu bu süreçte Abdullah b. Şübrüme'nin vali olarak görev yaptığını söylemiştir. Ma'mer, Abdullah b. Şübrüme bu görevden alındığında ise ona yolculuğunda refakat etmiş ve insanlar yanlarından ayrıldığında onun göreviyle ilgili olarak, "Ey Ebû Urve! Allah'a hamdolsun, göreve geldiğim günden bugüne bu gömleğimi başka bir gömlekle değiştirmedim." deyip bir süre sükût ettiğini ardından da "Ben sana helal olanı söylüyorum. Haram olan şeye ise zaten yol yoktur."¹⁴⁶ dediğini aktarmıştır. Seffâh döneminin ileri gelen fukahâsından olan Abdullah b. Şübrüme üstlendiği önemli görevlerin yanı sıra ilim meclislerinde de saygı görmüş ve meclisine iltifat edilen âlimlerden biri olmuştur.¹⁴⁷ Halife Seffâh ve Mansûr'un yanı sıra özellikle Seffâh tarafından ikinci veliaht ilan edilen Îsâ b. Mûsâ ile de yakın dostluğu bulunan İbn Şübrüme Abbâsî döneminde genellikle devlet erkanı ile iyi ilişkiler kurmuştur. Fakat onun Îsâ ile bu yakınlığı daha sonraki süreçte oğlu Mehdî'yi veliaht ilan etmek isteyen Mansûr ile arasının açılmasına neden olmuştur.¹⁴⁸

• **Yezîd b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bilâl (v.140/758):** Yezîd b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bilâl, Halife Mansûr döneminde Mısır'da hem idarî hem de yargı alanında görev üstlenen âlimlerden biridir. Yezîd b. Abdullah Mısır'ın İhmîm¹⁴⁹ şehrinde valilik görevini yürütmüştür. Mısır vilâyetinin idaresinden sorumlu olan Sâlih b. Ali,¹⁵⁰ Mısır'da kadı olarak görev yapan Gavs b. Süleyman'ı 140/758

¹⁴⁵ Yahyâ b. Maîn, Abdullah b. Şübrüme'nin Seffâh döneminde kadı olarak tayin edildiğini fakat kadılığın yanı sıra burada diğer bazı görevleri de yerine getirdiğini söylemiştir. Bk. Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, 2/312.

¹⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/469-470.

¹⁴⁷ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/363-364; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/119-132; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/348.

¹⁴⁸ Bu konu hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/469-470; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/348-349.

¹⁴⁹ İhmîm, Yukarı Mısır'da Nil nehrinin doğusunda yer alan kadîm bir şehirdir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/123-124.

¹⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/115, 118.

yılında azlederek yerine İhmîm Valisi Yezîd b. Abdullah'ı kadı olarak atamıştır. İhmîm valiliğinin ardından Mısır'a kadı olarak atanan Yezîd b. Abdullah görevini sadece dört ay kadar sürdürebilmiş ve 140/758 yılının Zilkade/Mart ayında aniden vefat etmiştir. Yezîd b. Abdullah'ın yürüttüğü valilik görevi hakkında ise kaynaklarda detaylı bir bilgiye ulaşamamıştır.¹⁵¹

• **Humeyd b. Hures el-Muâfirî (v.?):** Afrika'da kadı olarak görev yapan Humeyd b. Hures el-Muâfirî, Halife Mansûr'un hilâfet döneminde 138/755 yılında Abdurrahman b. Hubeyb'in öldürülmesinin ardından yaşanan karışıklık ve ayaklanmalar neticesinde bölge halkının da isteği üzerine valilik görevini üstlenmiştir.¹⁵² Fakat görev sürecine dair kaynaklarda detaylı bir bilgiye ulaşamamıştır.

• **Sevvâr b. Abdullah (v.156/772):** Sevvâr b. Abdullah da Abbâsîler'in ilk asrında Seffâh ve Mansûr'un hilâfet dönemlerinde yargı ve idarî alanlarda¹⁵³ olmak üzere görev üstlenen âlimler arasında yer almıştır. Basra'da güçlü bir konumda bulunan Temîm kabilesinden olan Sevvâr, Mansûr'un hilâfet döneminde Basra Valisi Süleyman b. Ali tarafından önce 138/756 kadı olarak tayin edilmiştir.¹⁵⁴ Halife Mansûr, 140/758 yılında Muhammed b. Abdullah'ın Abbâsî yönetimine karşı başlatacağı hareketi için taraftar toplamak amacıyla gizlice Basra'ya gittiği haberini alınca Basra'ya giderek Vali Ömer b. Hafs'ı azledip yerine Abdülazîz b. Abdurrahman'ı atarken namaz kıldırma, güvenliğin temin edilmesi ve kadılık görevleri için ise Sevvâr b. Abdullah'ı görevlendirmiştir.¹⁵⁵ Sevvâr kadı olduğu bu süreçte köleler tarafından çıkarılan bir isyanı da başarılı bir şekilde bastırmıştır. Ayrıca yönetime karşı gerçekleşen İbrahim b. Abdullah'ın isyanında da evinde kalarak ayaklanmaya dahil olmamıştır. Bu siyasî olaylar karşısında sergilediği tavrın da etkisiyle Sevvâr, 156/772 yılında Vali Heysem b. Muâviye'nin azledilmesinin ardından Halife Mansûr tarafından Basra valisi olarak atanmıştır. Sevvâr, bu yıl içinde vefat ettiği Zilhicce ayının sonuna kadar valilikle birlikte kadılık ve namaz kıldırma

¹⁵¹ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 359-360.

¹⁵² Halife b. Hayyât, *Târîh*, 352.

¹⁵³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/389; Taberî, *Târîh*, 7/499, 502.

¹⁵⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/55-56; Taberî, *Târîh*, 7/499.

¹⁵⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 4/349; Taberî, *Târîh*, 7/511, 514.

görevlerini de yürütmüştür.¹⁵⁶ Sorumluluğu ve görevi kapsamında gerektiğinde ikazda da bulunmaktan çekinmeyen ve yönetimle ilişkisini bir denge çerçevesinde yürütmek isteyen Sevvâr, Halife'ye bir ziyareti esnasında kendisine hediye edilen işlemeli cübbe ve taylasını kabul etmiş ve Basra'ya döndüğünde üç gün boyunca yargı meclisinde giymekten de çekinmemiştir.¹⁵⁷ Başta yargı alanında olmak üzere Basra'da üstlendiği vazifeleri başarıyla yerine getirmesi, bölgenin güçlü kabilelerinden birine mensup olması ve Abbâsî yönetimine muhalif bir oluşumun içinde yer almamış olması, onun taltif edilerek vali olarak atanmasında etkili olan muhtemel gerekçelerdir. Sevvâr yaptığı uyarılar ve kadılık yaparken verdiği bazı hükümler sebebiyle zaman zaman Mansûr ile karşı karşıya gelmiş olmasına rağmen kendisini savunurken verdiği yerinde cevaplarla Halife'nin takdirini kazanmıştır.

• **Şerîk b. Abdullah (v.177/794):** Şerîk b. Abdullah, Abbâsî halifelerinden Seffâh, Mansûr, Mehdî, Hâdî ve Hârûnürreşîd'in hilâfet dönemlerine tanıklık edip hadis ve fıkıh alanlarındaki ilmî yetkinliği ve hazırcevap kişiliğiyle bilinen ve bu süreçte çeşitli görevlere tayin edilen dönemin etkin âlimlerinden biridir. Buhara'da doğup yetişme sürecini Kûfe'de geçiren Şerîk, Yemen asıllı olup Mezhic kabilesinin Nehâ kolundandır. Şerîk b. Abdullah Kûfe'de hadis rivayetiyle meşgul olurken Halife Mansûr onu Kûfe'ye kadı olarak tayin etmiştir. Bunun üzerine Şerîk b. Abdullah görevden muaf tutulmasını istemiş fakat Halife bu isteğini reddetmiştir.¹⁵⁸

Mehdî hilâfete geçtiğinde Şerîk b. Abdullah tekrar görevden ayrılma isteğini bildirmiş fakat Halife tarafından bu isteği yine kabul görmediği için görevine devam etmek durumunda kalmıştır. Halife Mehdî 159/776 yılında Kûfe Valisi Îsâ b. Lokman el-Cumahî'yi azlettiğinde Kûfe'ye vali olarak Şerîk b. Abdullah'ı atamıştır. Bu süreçten itibaren Şerîk, kâdılık ve namaz kırdırma vazifesiyle beraber valilik görevini de yürütmüştür. Valiliği üstlenen Şerîk b. Abdullah, şehrin güvenlik işleri için İshâk b. es-Sabbâh'ı görevlendirmiştir. Şerîk b. Abdullah, Kûfe'ye 161/778 yılında Yezîd b. Mansûr vali olarak atanana kadar bu görevi sürdürmüş, sonrasında ise sadece kadılık

¹⁵⁶ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 338, 346, 349, 352; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/57-58, 80-81; Taberî, *Târîh*, 8/50; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/187; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/440.

¹⁵⁷ Bu hadise için bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/61.

¹⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/499-500; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/148-150, 153-154.

görevine devam etmiştir.¹⁵⁹ Şerîk b. Abdullah, yürüttüğü görevler ve diğer âlimlerle rekabete dayalı ilişkiler sebebiyle çeşitli ithamlara maruz kalıp¹⁶⁰ zaman zaman sorgulamalarla karşılaşmış olmakla birlikte yönetimle ilişkilerini genellikle bir denge içinde yürütmeyi başaran âlimlerden olmuştur.

• **Muhammed b. Abdullah b. Kesîr b. es-Salt (v.?):** Kureyş'in halîfi Kinde kabilesinden olan Muhammed b. Abdullah b. Kesîr'in görevleri dışında hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bir bilgiye ulaşılamamıştır. Halife Mansûr döneminde 150-155/ 767-772 yılları arasında Medine'de valilik yapan Hasan b. Zeyd, Muhammed b. Abdullah'ı bir süre kadı olarak tayin etmiştir.¹⁶¹ Vali Hasan azledilip Abdüssamed b. Ali Medine'ye vali olarak atandıktan sonra¹⁶² Muhammed b. Abdullah'ın kâdılık görevi sona ermiş ve o, şurta olarak daha önce yerine getirdiği güvenlik görevini yürütmeye devam etmiştir. Mehdî hilâfete geçtiğinde ise Muhammed b. Abdullah Medine'ye kadı olarak atanmıştır. Muhammed bu süreçte kadılığın yanı sıra şehirdeki imâr işlerinin de başkanlığını yürütmüştür. Daha sonra Halife Mehdî, Abdüssamed b. Ali'yi valilikten azlederek Muhammed b. Abdullah'ı 159/776 yılında Medine'ye vali olarak görevlendirmiştir. Muhammed'in bu görevlerle taltifi bazı çevrelerde rahatsızlık oluşturmuş ve Muhammed kadı olarak atandığında İbn Husayn, vali olarak atandığında ise Abdulmuttalib b. Abdümenâfoğulları'ndan Esved b. Umâre tarafından hicvedilmiştir. Bir yıl gibi kısa bir süre sonra Muhammed Halife Mehdî tarafından valilik görevinden azledilmiştir.¹⁶³ Fakat azledilme gerekçesine dair kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamıştır.

• **Ubeydullah b. Muhammed b. Safvân (v.160/777):** Mekke ehlinde olup ilmî vasfı ve edebî alandaki maharetiyle tanınan Ubeydullah b. Muhammed b. Safvân, Mansûr ve Mehdî'nin hilâfet dönemlerinde yargı ve idarî alanlarda görev üstlenen âlimler arasında yer almıştır. Halife Mansûr, Ubeydullah'ı Mekke'den getirtilerek Bağdat'a kadı olarak atamıştır. Mansûr'un vefatına kadar Bağdat'ta kadılık görevini yürüten Ubeydullah Mehdî döneminde Bağdat'tan azledilerek Medine'ye vali olarak

¹⁵⁹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 358; Taberî, *Târîh*, 8/120, 134, 140, 149.

¹⁶⁰ Bu ithamlar için bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/155-156, 158, 162-163, 174, 261; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/325-326, 330.

¹⁶¹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/224, 227.

¹⁶² Taberî, *Târîh*, 8/49.

¹⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/569; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/227-228.

atanmıştır. Bu süreçte yargı, namaz kıldırma ve harp işlerinin sorumluluğunu birlikte yürüten Ubeydullah 160/777 yılında vefat edene kadar görevini sürdürmüştür. Vefat ederken de yerine vekaleten oğlu Abdu'l-A'lâ b. Ubeydullah'ı bırakmıştır.¹⁶⁴ Ubeydullah'ın görev sürecine dair detaylı bir bilgiye ulaşılamamış olup Abbâsî yönetimiyle ilişkilerinde de olumsuz herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

• **Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb (v.200/815):** Medine ehlinde olup nesebi Kusay'a dayanan Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb, Abbâsîler'in ilk asrında yönetime yakın olup Hârûnürreşîd ve Emîn'in hilâfet dönemlerinde yargı ve idarî alanlarda olmak üzere görev üstlenen âlimler arasında yer almıştır. Ebu'l-Bahterî, tarih, ensab ve fıkıh alanlarında ilmî birikime sahip olup hadis alanında ise tenkit edilmiştir. Medine'den Şam'a oradan da Bağdat'a giden Ebu'l-Bahterî Halife Hârûnürreşîd tarafından önce Askeru'l-Mehdî'ye kadı olarak atanmıştır. Daha sonra ise buradaki görevinden azledilerek Bekkâr b. Abdullah'ın ardından 7 Şaban 192/8 Haziran 808 tarihinde Medine'ye vali olarak görevlendirilmiştir. Bu süreçte valiliğin yanı sıra kadılık görevi, şehrin güvenliği ve malî işlerin sorumluluğunu da üstlenmiştir.¹⁶⁵ Sebebi zikredilmemekle birlikte Ebu'l-Bahterî 194/810 yılında Medine'deki görevinden azledilmiş ve ardından da Bağdat'a dönmüştür. Emîn'in hilâfet döneminde de yargı alanında bir süre görev yapan Ebu'l-Bahterî Bağdat'ta 200/815 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁶ Ebu'l-Bahterî Abbâsîler'in ilk asrında yönetimine yakın olan ve iyi ilişkiler kuran âlimlerden biri olmuştur.

• **Muhammed b. Abbâd b. Abbâd el-Mühellebî (v. 214/829):** Ezd kabilesinden olan Muhammed b. Abbâd b. Abbâd el-Mühellebî, Halife Emîn döneminde Basra'da emîr olarak görevlendirilmiştir. Bu süreçte namaz kıldırma görevi de uhdesinde bulunmaktaydı. Nitekim 196/811 yılında vefat eden Basra kadısı Muâz b. Muâz'ın da cenaze namazı Muhammed tarafından kılınmıştır.¹⁶⁷ Muhammed b. Abbâd'ın valilik süreci ve yönetimle ilişkileri hakkında ise başka bir bilgiye ulaşılamamıştır.

¹⁶⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/249; Taberî, *Târîh*, 8/132; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/319.

¹⁶⁵ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/244-245, 251; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 161.

¹⁶⁶ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 383, 385; Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-işrâf*, 302.

¹⁶⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/295; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/356-357.

• **Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülazîz el-Umerî (v.?):** Abbâsî ilk asrında yargı ve idarî alanda görev yapan bir diğer âlim ise Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülazîz el-Umerî'dir. Emîn ve Me'mûn arasındaki mücadelenin devam ettiği süreçte Mekke ve Medine'de 196/812 yılında Me'mûn'a biat edilmiş¹⁶⁸ ve Emîn'in tayin ettiği Kadı Muhammed b. Mûsâ görevinden uzaklaştırılarak yerine Abdurrahman b. Abdullah kadı olarak atanmıştır. Fakat Abdurrahman bir süre sonra azledilmiştir.¹⁶⁹ Abdurrahman daha sonra 200/815 yılında Me'mûn tarafından Irak, Fars, Ahvâz, Hicaz ve Yemen'in idaresine görevlendirilen Hasan b. Sehl¹⁷⁰ tarafından Medine'ye tekrar kadı olarak atanmış ve valilik görevi de uhdesine verilmiştir. Abdurrahman yaklaşık iki yıl boyunca yürüttüğü bu görevinden 202/817 yılında mallarına el koyularak azledilmiştir.¹⁷¹

• **Abdülcebbâr b. Saîd (v.229/844):** Benî Âmir b. Lühey'den olan Abdülcebbâr b. Saîd b. Süleymân b. Nevfel b. Mûsâhık hadis ve fıkıh alanlarında bilgi birikimine sahip olup Abbâsîler'in ilk asrında yargı ve idarî alanda görev yapan âlimlerden biridir. Ayrıca Abdülcebbâr b. Saîd'in babası Saîd b. Süleymân da Me'mûn döneminde Medine'de kadı olarak görev yapan âlimler arasında yer almıştır. Me'mûn döneminde Abdülcebbâr b. Saîd el-Mûsâhıkî kendisine gelen emir üzerine Medine'de valilik ve kadılık görevlerini yürütmekte olan Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülazîz'i yakalayıp malları kendisine teslim edene kadar hapsederek ona azil işlemi uygulamıştır. Mûsâ b. Yahya b. Halid b. Bermek tarafından gönderilen bir mektup üzerine gerçekleşen bu azlin mahiyetine dair ise detaylı bir bilgiye ulaşılamamıştır. Abdurrahman'ın azli üzerine Abdülcebbâr b. Saîd 202/817 yılında Medine, Mekke ve Yemen'den oluşan Hicaz bölgesine vali ve kadı olarak görevlendirilmiştir.¹⁷² Abdülcebbâr b. Saîd'in valilik süreci ve sonrasında yönetimle ilişkisine dair herhangi bir bilgiye ise ulaşılamamıştır.

Abbâsîler'in ilk asrında idarî görevler arasında yer alan valilik için ulemâ zümresinden bazı atamalar yapılmıştır. Yukarıda vali olarak tayin edildiği tespit edilen

¹⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/389-390.

¹⁶⁹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/255.

¹⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/413.

¹⁷¹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/249.

¹⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/618; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/256-257.

âlimler dikkate alındığında her birinin aynı zamanda bir kadılık görevi tecrübesi olduğu dikkat çekmektedir. Devletin kuruluş süreci olarak değerlendirebileceğimiz Halife Seffâh ve Mansûr döneminde yapılan vali atamalarında genellikle kadılık, namaz kıldırma, güvenlik ve malî işlerin de valinin uhdesine bırakıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra bazı siyasî sorunlar nedeniyle ortaya çıkan zorunlu görev değişikliği neticesinde yapılan vali atamalarında da aynı husus dikkat çekmektedir. Bu tercih, halifelerin, ilmî ve kişisel vasıflarına duydukları güven sebebiyle atadıkları âlimin tüm yetkiyi eline alarak kısa sürede hâkimiyet kurmasını sağlama ve işleyişi kolaylaştırma istekleriyle ilişkili olması mümkündür. Nitekim görevlendirmeden bir süre sonra işlerin yoğunluğunun da etkisiyle bazen vali bazen de halife tarafından namaz kıldırma, güvenlik ve malî işler için başka görevlendirmelerin yapıldığı görülmektedir.

Tablo 3: Valilik Görevi Yapan Ulemâ

	Ulemâ	Görev Yeri	Görev Dönemi
1	Abdullah b. Şübrûme (v.144/761)	Yemen	Seffâh
2	Yezîd b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bilâl (v.140/758)	Mısır/İhmîm	Mansûr
3	Humeyd b. Hures el-Muâfirî (v.)	Ifrikîye	Mansûr
4	Sevvâr b. Abdullah (v.156/772)	Basra	Mansûr
5	Şerik b. Abdullah (v.177/794)	Kûfe	Mehdî
6	Muhammed b. Abdullah b. Kesîr b. es-Salt (v.?)	Medine	Mehdî
7	Ubeydullah b. Muhammed b. Safvân (v.160/777)	Medine	Mehdî
8	Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb (v.200/815)	Medine	Hârûnürreşîd
9	Muhammed b. Abbâd b. Abbâd el-Mühellebî (v. 214/829)	Basra	Emîn
10	Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülazîz el-Umerî (v.?)	Medine	Me'mûn
11	Abdülcebâr b. Saîd (v.229/844)	Medine, Mekke ve Yemen	Me'mûn

3.1.1.5. Sâhibü's-Şurta

Şurta teşkilatı, İslâm toplumlarında şehirlerde halkın ve devletin çeşitli kurum ve görevlilerinin emniyet ve asayişinin sağlanması, düzenin korunması, suçluların takibi ve yakalanması gibi vazifelerin yerine getirilmesinden sorumludur. Şurta teşkilatının başında ise sâhibü's-şurta olarak isimlendirilen bir yetkili

bulunmaktadır.¹⁷³ Halife Mansûr tarafından devletin idaresi için önemli dört kişiden bir olarak ifade edilen sâhibü's-şurta,¹⁷⁴ merkezde halifeye, eyaletlerde ise valiye bağlı olarak faaliyet göstermiştir.

Abbâsî döneminde idarî ve adlî görev alanı genişleyen sâhibü's-şurta, suçluların takibi ve suçu sabit olana verilen cezaların yerine getirilmesinden mesulken bu dönemde maslahat gerekçesiyle yargı yetkisi kullanarak suçlunun kadı karşısına çıkmadan cezalandırılması yetkisini de elde etmiştir. Abbâsî döneminde önemi artan ve konumu yükselen sâhibü's-şurta, görevin siyasî ve sosyal fonksiyonu da dikkate alınarak genellikle devleti destekleyen ve nüfuz sahibi olan ailelerden seçilmiştir.¹⁷⁵ Bu dönemde ulemâ arasında da nadir olmakla birlikte şurta teşkilatı bünyesinde görev alan ya da sâhibü's-şurta olarak tayin edilen bazı isimlere kaynaklarda rastlanmaktadır. Bu görevlendirmelerin ise atanan kişinin vasıfları, devlet erkanı tarafından kendisine duyulan güven, sâhibü's-şurtanın yargı alanıyla olan yakın ilişkisi ve bu alana dair sahip olduğu yetkilerle ilişkili olması kuvvetle muhtemeldir.

Kuruluş sürecinden itibaren Abbâsî yönetimiyle yakın bir ilişki içinde olan Haccâc b. Ertât (v.145/762), hem evinde ve camilerde hem de sarayda ilmî alandaki yürüttüğü eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanı sıra çeşitli idarî görevler de üstlenmiştir. Haccâc, Bağdat'ın şehir planlaması ve inşaa süreci gibi farklı bir alanda görev aldığı gibi diğer taraftan yargı alanında da kadılık görevi yürütmüştür. İdarî alanda üstlendiği bir diğer görev ise kadılıkla da yakından ilişkili olup şehrin asayiş ve emniyet sorumlusu olan şurta görevidir.¹⁷⁶ Fakat Irak bölgesinde yürüttüğü şurta görevi süresince ilişkileri ve bu görev kapsamındaki faaliyetleri hakkında ise detaylı bir bilgiye ulaşamamıştır. Haccâc'ın bu görevlere atanmasında, tecrübesi, ilmî ve kişisel vasıflarıyla elde ettiği başarıları ve yönetime karşı olan olumlu yaklaşımının büyük ölçüde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Halife Mehdî tarafından önce kadı ardından da vali olarak atanarak taltif edilen Medine ehlinde Muhammed b. Abdullah b. Kesîr b. es-Salt bu atama öncesinde

¹⁷³ Metin, Yılmaz, *Erken Dönem İslam Tarihinde Polis Teşkilatı* (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2016), 18-19.

¹⁷⁴ Taberî, *Târîh*, 8/67.

¹⁷⁵ Bu konuda bk. Taberî, *Târîh*, 8/592; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/500.

¹⁷⁶ Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, 2/53-54; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/317-320.

Medine’de şurta görevini yürütmekteydi. Onun şurta hizmetinden kadı ve valilik görevine hızlı yükselişi ise Medine’de Abdulmuttalib b. Abdülmenâfoğulları’ndan Esved b. Umâre tarafından hicvedilmiştir.¹⁷⁷

Medine ehli fakihlerinden olan Ahmed b. Ebî Bekir ez-Zührî (v.242/856) de Halife Me’mûn döneminde kadılığın yanı sıra şurta olarak da görev yapmış olan âlimlerden bir diğeridir. Ahmed b. Ebî Bekir, Me’mûn’un 204/819 yılında Mekke ve Medine’ye vali olarak atadığı Ubeydullah b. Hasan¹⁷⁸ tarafından şurta olarak görevlendirilmiştir. Vali Ubeydullah Medine Kadısı Ebû Ğaziyye’nin vefatı üzerine şurta görevini yürütmekte olan Ahmed b. Ebî Bekir’i onun yerine kadı olarak atamıştır.¹⁷⁹

3.1.1.6. Ordu Komutanlığı

İslâm toplumunda askerî hizmet önce herhangi bir idarî zorunluluk ve yaptırım olmaksızın gönüllülük esasına göre Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla cihada dahil olmak için orduya katılmak şeklinde gelişirken daha sonra devletin sınırlarının genişlemesi ve dîvânın kuruluşunun ardından ihtiyaçlar doğrultusunda gelişen zorunluluk statüsünün de dahil olmasıyla iki şekilde yürütülmüştür. Nitekim Müslümanlar için cihadın dinî bir yükümlülük olması sebebiyle Abbâsîler’in ilk asrında ulemâdan bazılarının herhangi resmî bir görevlendirme olmaksızın gönüllülük esası kapsamında özellikle sınır bölgelerine gidip savaflara katıldığı bilinmektedir.¹⁸⁰ Bununla birlikte bizzat yönetim tarafından askerî alanda resmî olarak görevlendirmek için özellikle ulemâdan birinin tercih edilmesi yönünde bir temayül ise söz konusu değildir. Fakat bu süreçte ulemâdan da ordu komutanı olarak atanmak suretiyle ordunun idaresini üstlenen ya da askerî işlerde sorumluluk alan bazı isimlere rastlamaktadır. Nitekim Abbâsî yönetimi tarafından Ebu’l-Bahterî Vehb b. Vehb (v.200/815), Esed b. Furât (v.213/828) ve Yahyâ b. Eksem (v.242/857) bir süre askerî alanda görevlendirilen âlimlerdir.

¹⁷⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/569; Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 1/224, 227-228.

¹⁷⁸ Taberî, *Târîh*, 8/576.

¹⁷⁹ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 1/258; Burhanüddîn İbrahim b. Ali el-Ceyyânî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü’l-müzheb fî ma’rifeti a’yânî ulemâi’l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî (Kahire, Dâru’t-Türâs, 1972), 1/140-141.

¹⁸⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/208-209, 215; Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*, 1/280, 305; Zehebî, *Siyeru â’lâmi’n-nübelâ*, 8/541; 9/520-521.

Halife Hârûnürreşîd Ebu'l-Bahterî'yi 192/808 yılında Medine'ye vali olarak görevlendirdiğinde askerî işlerin sorumluluğunu da onun uhdesine vermiş ve valiliği süresinde iki yıl boyunca Ebu'l-Bahterî bu görevi yürütmüştür.¹⁸¹ Ebu'l-Bahterî'nin daha önce askerî alanda herhangi bir tecrübesi olup olmadığı hususunda herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte şehre vali olarak atanması ve bu görevi kapsamında da merkezî bir kontrol sağlamak adına yönetimi tek elde toplamak için yargının yanı sıra askerî işlerin de valinin uhdesine bırakıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu dönemde bazı valiler sınırlı bir yetkiyle atanıp farklı birimlere ayrı görevlendirme yapılırken bazılarında da vali tam yetkili olarak atanabilmekteydi. Ebu'l-Bahterî'nin birçok valinin aksine böyle geniş bir yetkiyle Medine'ye atanmasında yönetim konusundaki kişisel mahareti¹⁸² ve Kureys'e dayanan nesebinin kendisine kazandırdığı konumun¹⁸³ etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hârûnürreşîd huzurunda uydurma hadis rivayet etmesi sebebiyle kendisine öfkelenmesine rağmen söz konusu gerekçeler nedeniyle Ebu'l-Bahterî'yi azletmediğini ifade etmiştir.

Abbâsî döneminde ulemâdan ordunun idaresiyle görevlendirilen bir diğer âlim de özellikle İfrîkiye'de ilmî, idarî ve yargı alanlarında etkin bir şekilde faaliyet göstermiş olan Esed b. Furât'tır. Ailesi aslen Nişâburlu olan Esed, babasının ailesiyle birlikte Halife Mansûr döneminde İfrîkiye valisi Muhammed b. Eş'as'ın ordusuyla 144/761 yılında Kayrevan'a gitmesiyle bu coğrafyaya gelmiştir. Bir süre Kayrevân ve Tunus'ta ilim tahsiliyle meşgul olup ardından Medine, Irak ve Mısır bölgesine giderek başta fıkıh alanında olmak üzere kendini yetiştiren Esed b. Furât "el-Esediyye" adlı bir eser de telif etmiştir. Mısır'dan Kayrevân'a dönüp ilmî faaliyetlerini sürdüren Esed'i Vali Ziyâdetullah b. İbrahim 203-204/819-820 yılları arasında mevcut Kadı Ebû Muhriz b. Abdullah el-Kettânî ile Kayrevân'a kadı olarak tayin etmiştir. Esed, ağır vergiler gerekçesiyle yönetime karşı 194/810 yılında gerçekleşen ayaklanmaya baskılara rağmen katılmayıp yönetimin yanında yer almıştır.¹⁸⁴ Bu süreçte saldırmazlık anlaşması ihlali gerekçesiyle Bizans'ın idaresindeki Sicilya'ya asker sevk etmek isteyen Vali Ziyâdetullah'ın fetva isteğine Kadı Ebû Muhriz'in aksine olumlu

¹⁸¹ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/244-245, 251; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 161.

¹⁸² Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/253.

¹⁸³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XII, 12/14.

¹⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/369.

cevap veren Kadı Esed b. Furât vali tarafından ordunun başına emîr ve kadı olarak atanmıştır. Bu iki vazifeyi şahsında birleştiren ilk Ifrîkîyeli kabul edilen ve daha öncesinde herhangi bir askerî tecrübesinin olduğu tespit edilemeyen Esed, orduyla birlikte 212/827 yılında harekete geçerek Mâzere’de Bizans’ı mağlup etmiştir. Bir yıl devam eden Sarakûse kuşatması esnasında ise şehit düşerek vefat etmiştir.¹⁸⁵ Esed’in ordunun başına geçirilmesinde onun şahsî vasıfları, verdiği fetva ile valinin bu konudaki düşüncesini desteklemesi ve yönetime karşı genel olarak olumlu bir tutum içinde olmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Erken yaştan itibaren yargı ve idarî alanlarda üstlendiği görevlerin üstesinden başarıyla gelerek bürokratik deneyim kazanan ve döneminde etkin isimlerinden biri olan Yahyâ b. Eksem (v.242/857)¹⁸⁶ de ordu komutanlığı yapan âlimlerdendir. Abbâsî yönetimiyle iyi ilişkiler kuran Yahyâ, üstlendiği çeşitli bürokratik görevlerin yanı sıra Halife Me’mûn’un 215/830 yılında Bizans’a karşı düzenlendiği seferde kendisine eşlik etmiştir. Bu sefer esnasında 216/831 yılında Bizans üzerine düzenlenen bir akında da bizzat ordunun komutanlığını üstlenerek seferi yönetmiştir. Seferi başarıyla tamamlayıp ardından Me’mûn ile Şam’a dönmüştür.¹⁸⁷ Yahyâ b. Eksem’in sefer anında orduyu komuta etmesi özel olarak böyle bir görev için tercih edilmesinden ziyade Halife Me’mûn dönemindeki idarî konumunu sebebiyle bu seferde Halife’ye eşlik etmesiyle ilişkili olarak gelişen bir hadise olarak görünmektedir.

3.1.1.7. Elçilik

Abbâsîler’in ilk asrında halifeler kurumsallaşma faaliyetleriyle birlikte çeşitli müessese ve görevlerde ulemâ zümresinden istifade etmiştir. Bu görevlerden biri de elçilik vazifesidir. Fakat burada bahsedilen elçilik vazifesi sadece bir devleti temsil amacıyla başka bir devlete gönderilen temsilci anlamında kullanılmayıp halifelerin kendi yönetimlerinde ortaya çıkan muhalif bir kişi ya da kesim ve yine siyasî hedefleri doğrultusunda bazı devlet ricâline karşı emir, beyân ya da talimatlarını ulaştırmak

¹⁸⁵ Esed b. Furât hakkında bk. Eb’ul-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Tabakâtü ulemâi Ifrîkîyye ve Tûnis* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, ts.), 81-83; Zehebî, *Siyeru â ‘lâmi’n-nübelâ*, 10/225-228; Cengiz Kallek, “Esed b. Furât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/366-367.

¹⁸⁶ Ya’kûbî, *Târîh*, 2/463; Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 2/161, 163; 3/294; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/182, 184, 186-187.

¹⁸⁷ Taberî, *Târîh*, 8/623, 625.

üzere tayin ettikleri kişileri de ifade eden bir mahiyette kullanılmıştır. Nitekim Abbâsî halifeleri hem komşu oldukları devletlere gönderiş amacı ve misyonu kapsamında ihtiyaç durumunda ulemâ zümresinden tercihte bulunmak suretiyle istifade ettiği gibi özellikle ulemânın ilmî konumu, ahlakı, fazileti ve itibarıyla elde ettiği otoriteden devletin iç siyasetinde istifade etmek amacıyla da bazı görevlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Burada bu kapsamda tespit edilen ulemâyâ yer verilerek halifelerin izlediği siyaset doğrultusunda ulemâyâ neden bu hususta ihtiyaç duyulduğu ve neden ulemâ zümresinden böyle bir görevlendirme tercihinde bulunulduğu ele alınacaktır.

Abbâsî devletinin kuruluş sürecinde Halife Seffâh, ihtilal sürecinin başarıya ulaşmasında önemli bir rol oynayan Ebû Müslim el-Horasânî'ye verilen bazı görevlerin iletilmesi için Horasan'a bir heyet göndermiştir. Gönderilen bu heyette Kûfe'nin ileri gelen fakihlerinden Haccâc b. Ertât da görevlendirilmiştir. Abbâsî hanedanıyla iyi ilişkiler kuran ve vefatına kadar hukûkî ve idarî alanda üstlendiği görevleri başarıyla yürüten Haccâc'ın Horasan'a gönderilmek üzere seçilmesi ise tesadüfî bir tercih gibi görünmemektedir. Siyasî hâkimiyetin henüz tam olarak sağlanamadığı bu süreçte Ebû Müslim'in özellikle ordu ve halk nezdinde sahip olduğu otorite nedeniyle kaygılanan Halife Seffâh, heyet döndüğünde Haccâc b. Ertât'a Ebû Müslim'i sorarak onun hakkındaki izlenimini ve kanaatini öğrenmek istemiştir. Haccâc, "Şayet yer ile gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar, yok olurdu."¹⁸⁸ ayetini okuyarak cevap verince Seffâh Haccâc'ın elinden tutarak kaygısını anladığını söylemiştir.¹⁸⁹ Seffâh, Emevîler döneminden itibaren önemli birçok siyasî hadiseye tanıklık edip yürüttüğü kâtip ve kadılık gibi çeşitli görevlerle idarî alanda tecrübe kazanan Haccâc'ı heyetle göndererek daha sonra onun gözlem ve kanaatinden istifade etmiştir.

Halife Mansûr ise kendisine muhalefet edip propaganda yürüten Alioğulları'ndan Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim'in yakalanması için birçok yola başvurmuş ve babaları hapsedildiği halde oğullarının yerini söyleme konusunda ikna edilemeyince 144/762 yılındaki haccı esnasında bu sorunu çözmek için bu hususta Medine ulemâsının ileri gelenlerini göndermek suretiyle bilgi almaya

¹⁸⁸ Enbiya 21/22.

¹⁸⁹ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 375-376; Taberî, *Târîh*, 7/450.

çalışmıştır. Bu nedenle ilmî, fazileti ve saygınlığıyla şehrin önemli âlimlerinde Mâlik b. Enes ve Kureyş'ten olup izzet ve saygınlığıyla tanınan ve kadılık vazifesi de yürütmüş olan Muhammed b. İmrân'ı¹⁹⁰ seçerek hem talebini iletme hem de Abdullah b. Hasan'ı ikna etmek maksadıyla görevlendirmiştir.¹⁹¹ Mansûr'un bu iş için halk nezdinde dinî ve ilmî itibara sahip âlimleri görevlendirmesi, halka barış yoluyla sorunu çözmek istediği mesajı verirken aynı zamanda hem halka hem de kendisine karşı harekete geçen Muhammed Nefsüzzekiyye, ailesi ve taraftarlarına karşı da ileri gelen âlimlerin kendi yanında olduğunu göstermiştir. Onun bu tercihi ayrıca kendine yönelik bu hareketin isyan hükmünde olacağı iması da taşımaktadır.

Abbâsîler'in hanedan içindeki mücadelelerinde de bir uzlaşma zemini oluşturmak amacıyla ulemâdan istifade ettiği görülmektedir. Abbâsî halifelerinden Mehdî, hanedan içi hilâfet mücadelesinde ulemâyı aracı kılarak sorununu çözmeye çalışmıştır. Hâşimoğulları'dan bir grup ve taraftarlarının da isteği ve desteğiyle İsmâ b. Mûsâ'yı veliahtlıktan uzaklaştırarak oğlu Mûsâ el-Hâdî'yi veliaht ilan etmek için harekete geçen Mehdî, haber gönderme, amcasını aracı kılma ve son olarak bir komutan gönderip Bağdat'a getirmek gibi birçok yola başvurursa da İsmâ veliahtlıktan vazgeçmemiştir. Bağdat'ta bir grubun saldırısına maruz kalmasına rağmen fikrini değiştirmeyen İsmâ'yı ikna etmek için Halife ulemâdan Bağdat Kadısı Muhammed b. Abdullah b. Ulâse (168/784)¹⁹² ve Fakih Müslim b. Hâlid ez-Zencî'yi (v.180/796)¹⁹³ görevlendirmiştir. Neticede İsmâ, kendisine gönderilen Muhammed b. Abdullah ve Müslim b. Hâlid'in verdikleri fetvâlar vasıtasıyla verilen söze itimat ederek veliahtlıktan feragat etmeyi kabul etmiş ve ardından da Hâdî'ye veliaht olarak biat edilmiştir.¹⁹⁴ Böylece Mehdî ulemânın aracılığıyla hanedan içindeki veliahtlıkla ilgili bu problemi kendi lehine çözmüştür.

Siyasî, ilmî, sosyo-kültürel ve ekonomik alandaki gelişmelerle birlikte Hârûnürreşîd'in hilâfet döneminde dış ilişkilerin de hareketlilik kazandığı görülmektedir. Bu dönemde Bizans başta olmak üzere birçok devletle karşılıklı farklı

¹⁹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/548.

¹⁹¹ Taberî, *Târîh*, 7/539; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/144-146.

¹⁹² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/231; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/251.

¹⁹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/60-61; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 8/176-177.

¹⁹⁴ Taberî, *Târîh*, 7/125-126; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/233-234.

sebeup ve hedefler doğrultusunda elçiler göndermek suretiyle çeşitli temaslar kurulmuştur. Bu temaslardan biri ise Hint Meliki ile İslâm'ı tebliğ amacıyla gerçekleşmiştir. Hint Meliki, İslâm dini hakkında kendilerinin bilgilendirmesi için birinin gönderilmesini talep etmiş ve Hârûnürreşîd de bunun üzerine müttekellim vasfıyla öne çıkan ve kendisine tavsiye edilen Ebû Kelde'yi Hint Meliki'ne elçi olarak göndermiştir.¹⁹⁵

Abbâsî Halifeleri tayin ve tebriklerini bildirmek için de zaman zaman ulemâ arasından görevlendirmeler yapmıştır. Halife Memûn, devletin önde gelen komutan ve valilerinden Abdullah b. Tahir'e kardeşi Talha b. Tâhir'in vefatı sebebiyle taziyede bulunma ve kardeşinin uhdesindeki Horasan ile Cibâl, Ermenistan, Azerbaycan'ın valiliğine atandığına dair ahidnâmenin iletilmesi için 214/829 yılında Kâdî'l-kudât Yahyâ b. Eksem'i görevlendirmiştir.¹⁹⁶ Me'mûn nazarında önemli bir konumda olan Yahyâ görevde bulunduğu bu süreçte sadece yargı alanında değil idarî diğer alanlarda da vezirlerin kendisiyle görüşmeden karar almadığı ifade edilecek bir konuma sahiptir.¹⁹⁷ Bu nedenle Halife Me'mûn önemli devlet adamlarından biri olan Abdullah b. Tahir'e göndermek için özellikle idarî tecrübesine güvendiği Yahyâ b. Eksem'i seçmiştir.

Abbâsî Halifeleri, ilmî vasıfları, kişisel yetenekleri ve halk nezdindeki itibarlarından istifade etmek amacıyla iç ve dış siyasette olmak üzere ulemâ ile irtibat sağlayarak onları farklı misyon ve gayelerle muhataplarına bir aracı ve elçi olarak göndermiştir. Bu hususta halifelerin, özellikle idarî bir tecrübeye sahip ve itibarı yüksek olan âlimleri tercih etmeye özen gösterdiği anlaşılmaktadır.

3.1.1.8. Danışmanlık

Ulemâ, hayatın dinî kaidelere göre tanzim edilebilmesi için tarihî şartlar neticesinde üstlendiği özellikle şer'î hukukun tayin ve tatbiki noktasındaki fonksiyonuyla hem halk hem de yöneticiler nezdinde ayrı bir konuma sahip olmuştur.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 269; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 58-59.

¹⁹⁶ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/463; Taberî, *Târîh*, 8/622. İbn Kesîr, Me'mûn'un Yahyâ b. Eksem'i 207/822 yılında Tahir b. Hüseyin vefat ettiğinde de oğlu Abdullah b. Tahir'e taziyede bulunma ve babasının idaresindeki Rakka'ya görevlendirildiği iletmek üzere daha önce de görevlendirildiğini aktarmıştır. Bu süreçte Yahyâ Basra kadısı idi. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/164.

¹⁹⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/186.

Halifeler, dinî esaslar çerçevesinde toplumsal hayatın tanzimini sağlama sorumluluğunu yerine getirmek ve bu esaslar doğrultusunda bir siyaset izlediklerini göstermek için ulemânın görüşüne başvurmaya ya da halk nazarında bu algının oluşmasına ihtiyaç duymuştur. Halifelerin ulemâyâ danışma tasarrufu, izledikleri siyasetin halk nazarında meşruiyet kazanabilmesi ve dinî prestijleri açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu nedenle Abbâsîler'in ilk asrında halifeler, ulemâ ile irtibat halinde olmaya ve bu hususta onlardan istifade etmeye çalışmıştır.

Alınan bazı siyasî kararların şer'î kaidelere uygun olup olmadığı konusunda fetvâ talep edildiğinde, bazı olaylar karşısında âlimlerin ilmî birikim ve idarî tecrübelerinden faydalanmak istenildiğinde ve halifeler nasihate ihtiyaç hissettiğinde ya da ulemâ böyle bir zaruret duyduğunda ulemânın Abbâsî halifelerine danışmanlık yaptığı ve söz konusu istekler doğrultusunda çözümler sunduğu görülmektedir. Halifeler de genellikle yürütülen çeşitli resmî görevler vasıtasıyla yetkinliğini bilip tanıdıkları, önceden dostluk kurdukları ya da söz konusu durumla ilgili kendilerine tavsiye edilen âlimlerin görüşlerine müracaat etmiştir. Bu başlık kapsamında halifelerin, fetvâ, tecrübesinden istifade ya da nasihat kapsamındaki ilişkileri doğrultusunda irtibat sağladığı ulemâ hakkında bilgi verilerek danışma gerekçeleri değerlendirilecektir.

İlk Halife Seffâh döneminde, kuruluş süreci olması sebebiyle muhalif oluşumlarla mücadele ve askerî faaliyetler ön planda yer almıştır. Bu nedenle de diğer dönemlere kıyasla ulemânın yönetimle ilişkilerine dair bazı görevlendirmeler dışında bilgiye ulaşılammıştır. Bununla birlikte Halife Seffâh, Abbâsîler'e yakınlığıyla bilinen ve idarî tecrübeye de sahip olan âlimlerden Haccâc b. Ertât'a zaman zaman danışmış ve bunların birinde Ebû Müslim hakkında istişare etmiştir. Haccâc da onun endişelerinin doğruluğunu teyit eder mahiyetteki kanaatini ifade etmiştir.¹⁹⁸

Döneminde ulemânın Abbâsîler'e bakışını şekillendiren önemli siyasî hadiselerin yaşanması, görev süresinin uzunluğu ve halife olmadan önce bazı âlimlerle aynı ders halkalarında bulunmuş olup bu ilişkisini devam ettirmesi gibi saiklerin de etkisiyle Halife Mansûr'un, ulemâ ile daha çok irtibat kurduğu görülmektedir. Mansûr,

¹⁹⁸ Bu konuda bk. Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 375-376.

bazı siyasî kararlarında özellikle Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ ve Malik b. Enes gibi dönemin ileri gelen fakih ve âlimlerinin fetvasına başvurmuştur. Mesela Halife, Musul'da 148/765 yılında gerçekleşen isyan üzerine yine Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'yı¹⁹⁹ Bağdat'a çağırması ve Musul halkının söz verdikleri halde isyana kalkışmaları sebebiyle mal ve kanlarının kendisine helal olduğunu söyleyerek bu konuda ne yapılması gerektiğini sormuştur. İbn Ebî Leylâ, bunu hak ettiklerini ve istediğini yapabileceğini fakat affetmesinin daha iyi olacağını söylerken Ebû Hanîfe ise kendisinin emân mekânında olduğunu, halkın sahip olmadığı bir şeyi şart koşup kendisinin ise yetkisinde olmayan bir şeyi onlardan istediği için onlara dokunursa helal olmayan bir iş yapmış olacağını söylemiştir. Halife bir süre düşünmüş ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir.²⁰⁰

Fetvâ sebebiyle danışmanın yanı sıra ulemâdan Amr b. Ubeyd, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Mâlik b. Enes, Süleymân el-Havvâs, Ubeydullah b. Ömer, Abdullah b. Merzûk ve Sevvâr b. Abdullah ise çeşitli vesilelerle Mansûr'a nasihatte bulunmuştur. Bu âlimlerden Mansûr ile arasında eskiye dayalı bir dostluk bulunan Amr b. Ubeyd'in çeşitli konularda pek çok kez Halife'ye nasihatte bulunduğu bilinmektedir.²⁰¹ Bunlardan birinde, "Ey Müminlerin Emiri! Allah bütün dünyayı sana verdi. Sen nefsinin Yüce Allah'tan bu dünyanın bir kısmı karşılığında satın al. Bil ki Yüce Allah senden ancak senin kendisinden hoşnut olduğun şeyler karşılığında razı olur. Çünkü sen Yüce Allah'tan sana âdil olmasını istersin. Allah ise senden ancak yönettiğin insanlara âdil olursan razı olur. Ey Müminlerin Emiri, kapının arkasında zulümden parlayan ateşler var. Kapının arkasında Allah'ın Kitabı ve Rasûlullah'ın sünnetine göre amel edilmiyor..." sözleriyle onu uyardığı ve Mansûr'un ağlamaya başladığı rivayet edilmiştir.²⁰²

Mansûr hacda iken Süfyân es-Sevrî ile Süleymân el-Havvâs da "Düne kadar ilim meclislerinde Mansûr b. Ammâr ve Zührî'nin yanında bizimle rekabet eden bu zalim kişiyle konuşmak, ona hakkı tavsiye etmek ve bâtıldan sakındırmak için yanına

¹⁹⁹ Rivayette Abdullah b. Şübrûme'nin de çağrıldığı ifade edilmiştir. Fakat Abdullah b. Şümrûme 144/761 yılında vefat ettiği için bu mümkün değildir.

²⁰⁰ Ezdî, *Târîhu'l-Mevsıl*, 206-207.

²⁰¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 284-285.

²⁰² Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 384-385.

gidip onunla konuşmayalım mı? Belki Allah, bizim sözlerimiz vesilesiyle Müslümanların faydalanacağı işler yapmasını irade buyurur ve sevaba nail olmamıza vesile olur.” diyerek Halife ile konuşmaya karar vermişler ve ilk olarak korku duysa da Süleymân el-Havvâs yanına girerek ona tavsiyede bulunmuştur. Süleyman çıktığında, ona nasihatte bulunduğunu, o kabul etmese de boynundaki vecibeyi yerine getirdiğini ve sorulan soruyu da yanıtlayarak oradan ayrıldığını söylemiştir. Ona bu işi başaramadığını söyleyen Süfyân, bu sefer kendisi içeri girmiş ve Halife yanına çağırınca da “Sahip olmadığım ve senin de sahip olmadığı şeyin üzerinde yürümem.” deyip Halife halıyı kaldırtana kadar beklemiştir. Ardından Süfyân’ın okuduğu ayet üzerine gözyaşı dökmeye başlayan Halife’yi, “Ey Mü’minlerin Emîrî! Ya sen, Allah’ın ve Muhammed (sav) ümmetinin mallarını, onların izni olmadan harcamana ne dersin? Zira Hz. Ömer, bir hac ziyaretinde beraberindekilerle on altı dinar harcadığı için ‘Görüyorum ki beytü’l-mâle çok zarar verdik’ demiştir. Senin de hazır bulunduğun bir mecliste Mansûr b. Ammâr’ın aktardığı, Rasûlullah’ın ‘Pek çok kimse vardır ki nefsinin arzusuyla Allah ve Rasûlü’nün malına dalmaktadır. Onlar için yarın cehennem ateşi vardır.’ sözlerini sen de biliyorsun.” diyerek uyarmıştır. Kâtip bu konuşma için kendisini uyarınca Haman’ın Firavun’u Firavun da Haman’ı helak ettiğini söyleyip oradan ayrılmıştır. Ardından, onun öldürülmeyi hak ettiğini ve bunu yapıp yapmayacağını soran kâtibe Halife, “Sus ey ahmak! Vallahi bugün yeryüzünde ondan ve Mâlik b. Enes’ten başka kendisinden hayâ duyulan kimse kalmamıştır.”²⁰³ şeklinde yanıt vermiştir. Başka bir rivayete göre de Mansûr’un, kendisine nasihat etmesi için Süfyân’ı ayağına çağırması üzerine o, “Ey Mü’minlerin Emiri! Bildiklerini uygulamazken bilmediklerin için mi sana nasihat edeyim!” şeklinde karşılık vermiştir.²⁰⁴ Bir gün kadı tayin ettiği Sevvâr b. Abdullah da kendisini korumaktan vazgeçtiğini söyleyip Mansûr’a Hasan’ın, sözün tasdikinin amel olduğunu ve insanın amelinde ve sözünde doğru olursa kaybolup helak olmayacağı sözünü hatırlatarak nasihatte bulunmuştur.²⁰⁵

Babasından güçlü bir yönetim, zengin bir hazine ve büyük ölçüde asayiş ve huzurun sağlandığı bir ülke devralan Halife Mehdî de ihtiyaç duyduğunda ulemâ ile

²⁰³ *el-İmâme ve’s-siyâse*, 316-317.

²⁰⁴ İbn Abdürabbih, *el-Ikdü’l-ferîd*, 1/57.

²⁰⁵ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 2/88.

istişarede bulunarak yakınlık kurma gayretinde olmuştur. Örneğin Mehdî Kâbe'yi yıkıp İbn Zübeyr dönemindeki planı kapsamında tekrar inşa ettirmeyi düşünmüştür. Fakat bu düşüncesini Mâlik b. Enes ile istişare ettiğinde o Kâbe'yi bulunduğu halde bırakmasını, yıkıp yeniden yaptığı takdirde kendisinden sonrakilerin de bu işe kalkışıp Kâbe'yi oyuncak haline getirmelerinden endişelendiğini söyleyince Halife de bu fikrinden vazgeçmiştir.²⁰⁶ Mehdî meclisine ilmî, fazileti ve takvâsıyla öne çıkan âlimleri davet edip onlardan istifade etmeye önem vermiştir. Bir gün zâhidliğiyle tanınan Sâlih b. Beşîr'e haber gönderip davet etmiştir. Veliahtları Mûsâ ve Hârûn'a da onu karşılayıp bineğinden inmesine yardımcı olmalarını söylemiştir. Bu yaklaşım karşısında Sâlih hissettiği dinî sorumlulukla Halife'yi ağlatan tesirli bir konuşma yapmıştır. Öyle ki Halife bu sözlerin dîvanlara yazılmasını emretmiştir.²⁰⁷

Mehdî idarî konuların yanı sıra şahsî bazı konularda da ulemâ ile istişarede bulunmuştur. Bir gün Vâkıdî'den hadis dinleyen Mehdî ara verip dışarı çıktığında eşi Hayzürân ile bir münakaşa yaşamış ve öfkeli bir şekilde geri döndüğünde Vâkıdî ile eşi Hayzürân için yaptığı her şeye rağmen onun takındığı olumsuz tavır paylaşmıştır. Vâkıdî ise Rasûlullah'ın konuya ilgili sözlerini hatırlatarak nasihatte bulunmuş ve bundan memnun olan Halife Vâkıdî'ye iki bin dinar verilmesini emretmiştir.²⁰⁸

Abbâsî devletindeki yirmi üç yıllık idaresi boyunca dindarlığı,²⁰⁹ eğitime verdiği önem ve âlimlere olan hürmet ve cömertliğiyle tanınan Halife Hârûnürreşîd, ulemâ ile irtibat kurup meclisinde ve seyahatlerinde âlimlerin bulunmasına özen göstermiştir. Halife, ilmî faaliyetlere teşvik amacıyla dönemin ilim ve fazilet erbabının yapacağı imtihanın neticesine göre ezana icabet edip devam edene bin dinar, Kur'ân'ı okuyan, ilim tahsil eden ve ilim meclislerine devam edenlere iki bin dinar, Kur'ân'ı okuyan, hadis rivayet eden, fıkıh ve ilimde derinleşenlere dört bin dinar atıyye verilmesini emretmiştir.²¹⁰ İlme ve ilmî müzakerelere önem vermesinin yanı sıra ulemâyı önemli siyasî olay ve kararlara şâhid tutmuş ve bazı konularda genellikle fakihlerinden Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf, Ebû'l-Bahterî ve Muhammed b. Hasan'nın

²⁰⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/484.

²⁰⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/588-589.

²⁰⁸ Bu rivayet için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/545.

²⁰⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/430; Taberî, *Târîh*, 8/268, 347; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/315, 356.

²¹⁰ *el-İmâme ve's-siyâse*, 329-330.

fetvasına başvurmuştur. Nitekim bunlardan biri, arka planında siyasî bir yaklaşımı da barındıran Medine’de Rasûlullah zamanından kalan minberdeki Muâviye b. Ebî Süfyân’ın yaptığı ilavenin kaldırılıp onu aslına uygun şekilde üç basamaklı hale getirilmesi yönündeki düşüncesidir. 174/791 yılındaki haccında Mâlik b. Enes’in, “Bunu yapma Ey Mü’minlerin Emîri! Çünkü zayıf ağaçtan yapılmış ve çivilerin daha da zedelediği minberin ekini sökersen dağılabilir ve önemli bir bölümü kullanılamaz hâle gelebilir. Ayrıca onu üç basamaklı hale getirirsen Medine’den götürülmesinden de endişe ederim. Senden sonra gelen halife diyebilir ya da ona denilebilir ki, sen nerede isen Rasûlullah’ın minberi senin yanında olmalıdır. Çünkü minber halifeye aittir. Bunun üzerine, ayakkabı, saç, yatak, asa, kadeh vs. gibi Rasûlullah’a ait eser ve eşyanın Medine’den başka yerlere götürüldüğü gibi o da taşınmış olacak.”²¹¹ sözleri üzerine bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Mehdî’nin Kâbe ve Hârûnürreşîd’in de minberle ilgili bu düşüncesinin arka planında Emevîler’e karşı muhalefet kapsamındaki Abbâsî siyaseti ve ideoloji yer almaktadır.

Halife Hârûnürreşîd, 180/796 yılında isyan etmeleri sebebiyle Musul halkı için aldığı öldürme kararını yine Ebû Yûsuf’un fetvâsı üzerine değiştirmiştir.²¹² Hârûnürreşîd, kadılık teklifini geri çevirmiş olan ve yönetime mesafeli bir tavır takınan Vekî’ b. Cerrâh’ın 184/800 yılında Mekke’de Hz. Peygamber’in naaşına dair naklettiği bir rivayet sebebiyle valiye şikâyet edildiği haberini aldığı anda da ulemâdan Süfyân b. Uyeyne ve Abdülmecid b. Abdülazîz’e danışmıştır. Abdülmecid’in öldürülmesi yönündeki fetvâsına rağmen Süfyân’ın izahı ve ricası üzerine Vekî’ affedilmiş ve Mekke’den çıkarmakla yetinilmiştir.²¹³ Fakat kendisine karşı isyan etmesinden çekindiği Yahyâ b. Abdullah’a verdiği emânın geçerliliğini kaybettiği yönündeki düşüncesini ulemâ ile istişare ettiğinde, emânı geçerli gören Muhammed b. Hasan’nın değil emânı geçersiz gören Ebu’l-Bahterî’nin görüşünü tercih etmiştir.²¹⁴ Bunun dışında Muhammed b. Semmâk, Fudayl b. İyâz, Ebû Muâviye, Abdullah b. Abdülazîz ve Vâkıdî de Halife’yi bilgilendirip çeşitli tavsiyelerde bulunanlar âlimlerdendir.²¹⁵

²¹¹ *el-İmâme ve’s-siyâse*, 328.

²¹² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/310.

²¹³ Zehebî, *Siyeru â’lâmi’n-nübelâ*, 9/160-165.

²¹⁴ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 3/248-249; Taberî, *Târîh*, 8/247.

²¹⁵ Bu konuda örnek için bk. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/603-604; Taberî, *Târîh*, 8/357-358; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/358; *el-İmâme ve’s-siyâse*, 328-330; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 14/31.

Mesela Abdullah b. Abdülazîz hac esnasında Halife'ye Safa tepesinden insan kalabalığını göstererek, "İşte bunların hepsi kıyamet gününde kendi nefsinden sorumlu tutulacak, sen ise bunların hepsinden sorumlu tutulacaksın. Ey Hârûn! Kişi kendi malında israf ederse, hacre müstahak olur. Ya tüm Müslümanların malı israf edilirse nasıl olur?" sözleriyle nasihat etmiştir.²¹⁶

Halife Me'mûn ise dönemindeki siyasî, sosya-kültürel, dinî ve ilmî alandaki gelişmelerin belirlediği tarihî şartlar ve kişisel eğilimlerinin de etkisiyle ulemâdan istifade hususunda seleflerinin aksine daha sistemli bir yol takip etmiştir. Halife, Kadı Yahyâ b. Eksem'den dönemin ileri gelen âlimlerinden dinî bazı meselelerin çözümü konusunda müzakere edip danışabileceği âlimlerin bir elemeye tabi tutularak tespit edilmesini istemiştir. Böylece çeşitli müzakere oturumları neticesinde zekâsı, fazileti, ilmî ve yaklaşımlarıyla Me'mûn'un beğenisini kazananlardan oluşan danışma kurulu olarak da ifade edebileceğimiz, aralarında Ahmed b. Ebî Duâd ve Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî'nin de bulunduğu daha az sayıda âlim tespit edilerek daha sonraki süreçte Me'mûn'un meclisinde yer almış ve o ihtiyaç duyduğu konularda onlarla yaptığı istişareler neticesinde kararlarını netleştirmiştir.²¹⁷ Nitekim Kadı Yahyâ b. Eksem, Ahmed b. Ebî Duâd, Bişr el-Merîsî ve Sümâme b. Eşres, düşünce ve tavsiyeleriyle Me'mûn döneminde idarî işleyiş, minberlerde Muâviye adına lanet okunması girişimi ve Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünün kabulü için izlenen baskı gibi çeşitli konularda Me'mûn'un kararları üzerinde etkili olan ve onun istişare ettiği isimlerdir. Mu'tasım ve Vâsık ise kararlarını genellikle Ahmed b. Ebî Duâd ile istişare etmiştir.²¹⁸

Abbâsî halifeleri Emevîler'in aksine Kur'ân ve Sünnet'e uygun bir yönetim sergileyecekleri vaadiyle hilâfete geçtikleri için idarî konularda karar alırken ulemâ ile istişarede bulunma gereği duymuştur. Ulemâ ise dinî ve ilmî misyonuyla emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi kapsamında herhangi bir zulüm ya da adaletsizlik karşısında halkı temsilen yöneticileri uyarma ve nasihat etme yükümlülüğüyle hareket etmeye çalışmıştır. Halifeler idarî konulara dair kararlarında ulemâyâ danışıp verilen

²¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/628.

²¹⁷ Bu hususta bk. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 36, 45; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/84.

²¹⁸ Bu hususta bk. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 54-55; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/478, 482-483; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 4/34-35.

fetvayı dikkate almakla birlikte ulemâ arasında farklı görüş bildiren olduğunda ise genellikle kendi düşüncelerini onaylayan fetvâyı tercih ettikleri görülmektedir.

Rivayetlerdeki ulemânın sorumluluğu gereği bazen de bizzat halifenin isteği üzerine nasihatte bulunduğu diyaloglar, siyaset-ulemâ ilişkisine dair içerdiği detaylar açısından önem taşımaktadır. Yukarıda bazı örnekleri de verilen bu diyaloglarda genellikle halifelere görevleri kapsamında üstlendikleri sorumlulukları ve Allah’a karşı yükümlülükleri hatırlatılmış ve dünyanın fani olduğu vurgulanarak yapılan herhangi bir zulmün ahiretteki şiddetli cezasına dikkat çekilmek suretiyle uyarılarda bulunulmuştur. Bunlar arasında Halife Mansûr’a yapılan nasihatlerde özellikle izlenen malî siyasetten duyulan rahatsızlık ve zulüm vurgusu öne çıkarken Halife Hârrûnürreşîd’e yapılan nasihatlerde ise israftan sakındırma üzerinde daha çok durulduğu görülmektedir. Ayrıca halifelerin görüşüne başvurduğu âlimler arasında yargı ya da idarî diğer alanlarda olmak üzere resmî görevi olanlar olduğu gibi halifelerin görev tekliflerini ısrarla geri çevirip mesafeli duruşunu koruyan âlimlerin de bulunması Abbâsî siyaseti açısından dikkat çekmektedir. Rivayetlerde, ulemâ akıbetinden emin olmadığı ve zarar görmeyi göze alarak doğru olanı söylemek üzere halifeler ile konuşmayı göze alan, halifeler ise yükümlülükleri üzerine kendisine verilen bu tavsiyelerden etkilenerek gözyaşlarını tutamayıp verilen öğüdü dikkate alan ve ulemâyâ hürmet gösteren bir şahsiyet olarak aktarılmıştır. Bu diyaloglardaki anlatım üslubu, ulemânın yöneticilere karşı her koşulda üzerine düşeni yapması gerektiği hususunda bir izlenim oluştururken halifelerin de ulemâyâ verdiği değeri ve onlardan istifade etme çabasını ön plana çıkarmıştır.

3.1.1.9. Diğer Bürokratik Görevlendirmeler

İslâm toplumlarında devlet yönetimindeki çeşitli idarî, askerî ve malî hizmetlerin yerine getirilmesi amacıyla dîvanlar oluşturulmuştur. Abbâsîler döneminde, Emevîler dönemindeki dîvan sistemi ihtiyaçlar doğrultusunda geliştirilerek daha ayrıntılı bir sistem oluşturulmuş ve vezirlik müessesesiyle birlikte merkezî bir bürokratik idare tesis edilmiştir. Abbâsîler’in yönetiminde, Emevîler döneminde merkezde yer alan dîvânü beyti’l-mâl, dîvânü’l-harac, dîvânü’l-ceyş, dîvânü’l-berîd, dîvânü’r-resâil ve dîvânü’l-hatem varlığını aynı şekilde sürdürürken

dîvânü'l-mezâlim, dîvânü'l-ezimme, dîvânü'n-nafakât, dîvânü't-tevkî ve dîvânü'd-diyâ²¹⁹ gibi yeni dîvanlar da kurulmuştur.²²⁰

Abbâsîler'in ilk asrında ulemâ arasından da bu bürokratik yapı içinde yer alıp bazı dîvanlara görevlendirilen âlimler bulunmaktadır. Tespit edilen isimler çerçevesinde ulemânın görev aldığı dîvanların genellikle malî alanda devlete ait tüm gelir ve mal varlığının toplandığı ve gerekli harcamaların da karşılandığı beytü'l-mâl/devlet hazinesi ya da beytü'l-mâl ile ilişkili dîvânü's-sadaka ve dâru'l-uşûrun olduğu görülmektedir. Bu dîvanlara ulemâ zümresinden de atama yapılması, işleyişin doğru bir şekilde sürdürülebilmesi adına ulemânın vergilendirme ve taksimatla ilgili sahip olduğu dinî ve ilmî birimin dikkate alınması ve bu görevin ayrı bir sorumluluk, titizlik ve güven gerektirmesiyle ilişkili olması mümkündür.

Halife Mansûr döneminde ulemâdan Hâlid b. Mihrân el-Huzâî (v.141/758) Basra'da dâru'l-uşûr²²¹ ve Hişâm b. el-Alâ b. Rabîa el-Ceraşî (v.153/770) ise Bağdat'ta beytü'l-mâl²²² sorumlusu idi. Yine bu dönemde Abdullah b. Şübrûme (v.144/761), Kûfe'de yargı alanındaki faaliyetinin yanı sıra malî işleri de yürütmüştür.²²³ Fakat âlimlerin bu görev süreçleri ve faaliyetlerine dair herhangi bir detaya ulaşılamamıştır.

Halife Hârûnürreşîd dönemi, malî alanda yapılan görevlendirmelerin çoğunlukla ulemâdan tercih edilmesiyle dikkat çekmektedir. Bu dönemde Ebû Vekî' Cerrâh b. Melîh (v.175/791),²²⁴ Ferec b. Fedâle (v.176/792)²²⁵ ve İbrahim b. Sa'd b. İbrahim ez-Zührî (v.183/799)²²⁶ Bağdat'ta beytü'l-mâlin sorumlusu olarak görevlendirilirken Müseyyeb b. Şerîk (v.186/802) ise Bağdat'ta Hârûnürreşîd'in hususî beytü'l-mâlinin sorumlusu olarak görevlendirilmiştir.²²⁷ İbn Uleyye (v.193/809),²²⁸ İsmail b. İbrahim b. Miksem (v.193/809)²²⁹ ve Abdullah b. Sevvâr

²¹⁹ Abbâsîler'in ilk döneminde idari teşkilatta yer alan dîvanlar ve bu dîvanların işleyişi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aykaç, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvanlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993).

²²⁰ Hasan İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, 3/87-88; Bozkurt, *Abbâsîler*, 155-159.

²²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/258-259.

²²² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/172.

²²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/469-470;

²²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/501-502; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/490-491.

²²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/329, 473.

²²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/324; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/61-62.

²²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/334.

²²⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/172-173, 177; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/53.

²²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/327-328.

(v.228/842) da Muhammed b. Harb ile Basra'da zekât ve öşürleri tayin eden dîvânü's-sadakanın²³⁰ sorumlusu olarak görevlendirilen âlimlerdir. Bağdat ve Basra'da beytü'l-mâl ve dîvânü's-sadaka kapsamında faaliyet gösteren bu âlimlerin söz konusu vazifeleri çerçevesinde yönetimle olan ilişkilerine dair ise herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Halife Me'mûn döneminde, ulemâdan Yahyâ b. Eksem'in (v.242/857) diğer görevlerinin yanı sıra Bağdat'ta dîvânü's-sadakanın başkanlığı da yapmıştır.²³¹ Bu dönemde yönetimde etkin bir konumda olan Yahyâ b. Eksem'in bu alandaki faaliyetleri hakkında bir bilgiye rastlanmamış olmakla birlikte Halife Me'mûn'un Yahyâ b. Eksem'in vergilerin düzenlenmesi hususundaki bazı kararlarını doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Me'mûn vefatının hemen öncesinde Mu'tasım'a vasiyette bulunurken halka karşı yapılan bazı haksızlık ve vergi konusundaki yanlış uygulamaların sorumlusunun Yahyâ b. Eksem olduğunu söylemiştir.²³²

Bu dönemde ulemânın görev aldığı bir diğer resmi birim de yargı alanı kapsamında yer alan dîvânü'l-mezâlim kurumudur.²³³ Halife Mansûr'un girişimiyle başlatılan ve Mehdi döneminde gelişerek zamanla Abbâsî devlet idaresinin önemli unsurlarından biri haline gelen dîvânü'l-mezâlim,²³⁴ siyasî ve idarî birimlerdeki sorunların ele alınması ve zulmün ve adaletsizliğin önüne geçilmesi amacıyla faaliyet göstermiştir. Bu doğrultuda da mezâlim mahkemelerinde, halkın nüfuz sahibi kişilere dair şikayetleri, kadıların yürütmekte aciz kaldığı ve idareciler hakkındaki çeşitli davalar görüşülerek çözüme kavuşturulmuştur.²³⁵ Ebû Yûsuf da Halife Hârûnürreşîd'e valilerin ve haraç memurlarının halka zulmetmemesi, halkın şikayetlerini rahatça bildirme imkanı bulabilmesi ve şehirlerde düzenin sağlanması için mezâlim meclislerini kurmasını ve kendisinin de bir süre bu dava meclislerine nezaret etmesini

²³⁰ Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, 2/155.

²³¹ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/184.

²³² Taberî, *Târih*, 8/649.

²³³ Dîvânü'l-mezâlim hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aykaç, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvanlar*, 110-114.

²³⁴ Abdülaziz ed-Dûrî, "Hükümet Kurumları", *İslam Şehri*, çev. Elif Topçugil, ed. R. B. Serjeant, (İstanbul: İz Yayınları, 1992), 76.

²³⁵ Hasan İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, 3/118-119; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 440.

tavsiye ederek²³⁶ dîvânü'l-mezâlimin adil bir yönetimin sağlanması hususundaki önemini vurgulamıştır. Nitekim Halife Mehdî'den itibaren Abbâsî halifeleri de mezâlim davalarına bizzat nezaret etmeye ihtimam göstermiştir.²³⁷

Dîvânü'l-mezâlimin görevini etkin bir şekilde yürütebilmesi için göreve atanan kişilerin dindar, güvenilir, adaletli ve merhametli olması gerektiği ifade edilmiştir.²³⁸ Abbâsî halifeleri de özellikle dinî, ilmî ve şahsî vasıfları sebebiyle ulemâdan birçok kişiyi dîvânü'l-mezâlimde görevlendirilmiştir. Mansûr döneminde Abdullah b. Şübrûme (144/761)²³⁹ ve Hasan b. Umare (v.?),²⁴⁰ Mehdî döneminde, Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (v.168/785),²⁴¹ Hârûnürreşîd döneminde, İbn Uleyye (v.193/809)²⁴² ve İsmail b. İbrahim b. Miksem (v.193/809),²⁴³ Emîn döneminde, Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ (v.215/830),²⁴⁴ Me'mûn döneminde, Hasan b. Abdullah el-Anberî (v.223/837),²⁴⁵ Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde, Ahmed b. Riyâh (v.?)²⁴⁶ ve Vâsık döneminde Abdullah b. Muhammed b. Ebî Yezîd el-Halencî (v.?)²⁴⁷ dîvânü'l-mezâlimde görev üstlenen âlimlerdir.

Abbâsîler döneminde, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker prensibi kapsamında toplumun genel olarak ahlakının ve kamu düzeninin korunması, ölçü-tartı ve para ayarının kontrolü ve fiyatların denetimini gerçekleştirmek suretiyle çarşı ve pazarlardaki düzenin muhafazası gibi görevlerin²⁴⁸ yerine getirilmesinden sorumlu olan hisbe teşkilatı önemli bir yere sahiptir. Bağdat'ta muhtesib bizzat halife tarafından tayin edilirken diğer vilâyetlere vezir, vali ya da kadı tarafından da muhtesib görevlendirilmekteydi. Abbâsî halifeleri aynı zamanda dinî bir mahiyete de sahip olan

²³⁶ Ebû Yûsuf'un mezâlim meclislerinin tertip edilip davalara bizzat Halîfe'nin de nezaret etmesi yönündeki tavsiyesi için bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 125.

²³⁷ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 36, 59; Taberî, *Târîh*, 8/172; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fî ahhârî'l-beşer*, 2/10.

²³⁸ Bu hususta bk. Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve sinâ'ati'l-kitâbe* (Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1981), 63.

²³⁹ Vekî', *Ahhârü'l-kudât*, 3/124.

²⁴⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/117.

²⁴¹ Vekî', *Ahhârü'l-kudât*, 2/92-93.

²⁴² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/172-173, 177; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/53.

²⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/327-328.

²⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/296; Vekî', *Ahhârü'l-kudât*, 3/268; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/244.

²⁴⁵ Vekî', *Ahhârü'l-kudât*, 2/173-174.

²⁴⁶ Vekî', *Ahhârü'l-kudât*, 2/179.

²⁴⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/145-146.

²⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/469-470; Hasan İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, 3/121-122.

hisbe teşkilatının faaliyetleri konusunda hassasiyet göstermiş ve çeşitli görevliler atayarak işleyişi kontrol etmiştir.²⁴⁹ Yargı ve güvenliğin temininden sorumlu olan şurta teşkilatıyla yakından ilişkili olan hisbe teşkilatında ulemâdan da görev üstlenen bazı isimler yer almaktadır. Halife Mansûr döneminde, ulemâdan aynı zamanda Medaîn'de kadılık da yapmış olan Asım b. Süleyman el-Ahvel (v.142/759) Kûfe'de hisbe teşkilatı bünyesinde faaliyet göstermiştir.²⁵⁰ Döneminin ileri gelen âlimlerinden ve kıraat-i seb'a imamlarından olan Nâfî b. Abdurrahman (v.169/785) da Medine'de muhtesib olarak görev yapmıştır.²⁵¹ Tefsir ve hadis alanlarındaki yetkinliğiyle bilinen Hüseyin b. Davûd el-Masîsî'nin (v.226/841) de muhtesib olarak görev yaptığı bilinmektedir.²⁵² Ayrıca Mansûr, çok hadis rivayet etmesiyle tanınan İsmail b. Ayyâş'ı (v.181/797) ise Bağdat'ta hıẓânetü'l-kisve'nin²⁵³ başına getirmiştir.

Bu bürokratik görevlendirmelerin yanı sıra ulemâ, genellikle hukukî ve idarî alanda yürüttüğü kadılık ve valilik görevleri kapsamında uhdesine verilen imamlık/namaz kıldırma görevini de yerine getirmiştir. Sevvâr b. Abdullah, Şerîk b. Abdullah, Ebu'l-Bahterî, Ubeydullah b. Hasan, Muhammed b. Abbâd el-Mühellebî (v.214/829) ve Ahmed b. Riyâh diğer görevleriyle birlikte görevlendirildikleri merkezlerde namaz kıldırma görevini de yürüten âlimler arasında yer almıştır.²⁵⁴ Bununla birlikte görev yükümlülüklerinin artması ve ihtiyaç oluşması halinde sadece namaz kıldırma üzere Bağdat'ta Büyük el-Ensâr Mescidi'ne Isme b. Muhammed el-Ensârî,²⁵⁵ Basra'ya Saîd b. Es'ad el-Ensârî²⁵⁶ ve Vâkıdî'nin Cuma namazı için Rusâfe'ye tayininde²⁵⁷ olduğu gibi müstakil görevlendirmeler de yapılmıştır.

²⁴⁹ Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/136.

²⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/255, 321.

²⁵¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/368.

²⁵² Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 10/627.

²⁵³ Bu görevlendirme için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/166, 171. Hıẓânetü'l-kisve, halifeye ait çok değerli kumaş, elbise vb. eşyaların muhafaza edildiği dolap ya da yeri ifade etmektedir.

²⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/295; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/84, 175; 3/150; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 9/374; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/440.

²⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/334.

²⁵⁶ *Ahbâru'l-kudât*, 2/84.

²⁵⁷ *Ahbâru'l-kudât*, 3/270.

Tablo 4-Diğer Bürokratik Görevleri Yürüten Ulemâ

	Ulemâ	Görev Yeri	Görevi	Görev Dönemi
1	Hâlid b. Mihrân el-Huzâî (v.141/758)	Basra	Dâru'l-uşûr	Mansûr
2	Asım b. Süleyman el-Ahvel (v.142/759)	Kûfe	Hisbe teşkilâtı	Mansûr
3	Abdullah b. Şübrûme (144/761)	Kûfe	Dîvânü'l-mezâlim, malî işler	Mansûr
4	Hişâm b. el-Alâ b. Rabîa el-Ceraşî (v.153/770)	Bağdat	Beytü'l-mâl	Mansûr
5	Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (v.168/785)	Basra	Dîvânü'l-mezâlim	Mehdî
6	Nâfi b. Abdurrahman (v.169/785)	Medine	Hisbe teşkilâtı	
7	Ebû Vekî' Cerrâh b. Melîh (v.175/791)	Bağdat	Beytü'l-mâl	Hârûnürreşid
8	Ferec b. Fedâle (v.176/792)	Bağdat	Beytü'l-mâl	Hârûnürreşid
9	İsmail b. Ayyâş (v.181/797)	Bağdat	Hızânetü'l-Kisve	Mansûr
10	İbrahim b. Sa'd b. İbrahim ez-Zührî (v.183/799)	Bağdat	Beytü'l-mâl	Hârûnürreşid
11	Müseyyeb b. Şerik (v.186/802)	Bağdat	Beytü'l-mâl	Hârûnürreşid
12	İbn Uleyye (v.193/809)	Basra	Dîvânü's-sadaka	Hârûnürreşid
13	İbn Uleyye (v.193/809)	Bağdat	Dîvânü'l-mezâlim	Hârûnürreşid
14	İsmail b. İbrahim b. Miksem (v.193/809)	Basra	Dîvânü's-sadaka	Hârûnürreşid
15	İsmail b. İbrahim b. Miksem (v.193/809)	Bağdat	Dîvânü'l-mezâlim	Hârûnürreşid
16	Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ (v.215/830)	Bağdat	Dîvânü'l-mezâlim	Emîn
17	Hasan b. Abdullah el-Anberî (v.223/837)	Fars Bölgesi	Dîvânü'l-mezâlim	Me'mûn
18	Hüseyn b. Davûd el-Masîsî (v.226/841)		Hisbe teşkilâtı	
19	Abdullah b. Sevvâr (v.228/842)	Basra	Dîvânü's-sadaka	Hârûnürreşid
20	Yahyâ b. Eksem (v.242/857)	Bağdat	Dîvânü's-sadaka	Me'mûn
21	Hasan b. Umare (v.?)		Dîvânü'l-mezâlim	Mansûr
22	Ahmed b. Riyâh (v.)	Basra	Dîvânü'l-mezâlim	Mu'tasım, Vâsık
23	Abdullah b. Muhammed b. Ebî Yezîd el-Halencî (v.)	Cebel	Dîvânü'l-mezâlim	Vâsık

3.1.1.10. Tedrisat

Abbâsî devletinin ilk asrı, ilmî faaliyetlerin hız kazandığı ve kaydedilen ilerlemeler neticesinde daha sonraki dönemler için referans oluşturan yaklaşım ve çalışmaların da ortaya çıktığı hareketli bir dönemdir. Bu hareketlilik ise sosyal hayatta, özellikle eğitim-öğretim faaliyetine yönelim, ilmî amaçlı seyahatler ve ilgililerinin

etrafını sardığı müzakere meclislerinin oluşturulması gibi aktivitelerde kendisini hissettirmiştir. Bu dönemde eğitim-öğretim faaliyetleri yetişkinler için genellikle camilerde gerçekleşen ders halkalarında çocuklar için ise camilere ek olarak köylere kadar yaygınlık kazanan küttâblarda yürütülmüştür. Bunun yanı sıra kimi zaman âlimlerin evleri, çeşitli konaklar ve kitap istinsahı ve kâğıt satışının yapıldığı çarşılardaki bazı dükkanlar olmak üzere çeşitli mekânlarda yapılan bilgi aktarımlarıyla da eğitim-öğretimin sürdürülmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.²⁵⁸ Bu faaliyetler çoğunlukla bireysel çabaya bağlı olarak gerçekleşirken bizzat yönetim tarafından görevlendirilmek suretiyle eğitim verenler de olmuştur. Nihayetinde bu süreçte eğitim-öğretim faaliyetleri, ülke çapında kurumsal bir yapı bünyesinde belirli bir program dahilinde uygulanan sistematik bir işleyişe henüz sahip değildir. Bu nedenle de çeşitli alanlarda kendini yetiştiren ulemâ eğitim-öğretim sürecinin işleyişi, mahiyeti ve izlenen yöntemlerde belirleyici bir rol üstlenerek faaliyet göstermiştir.

Abbâsî halifelerinin izlediği dinî politika ve entelektüel ilgileri vasıtasıyla sarayda âlimleri bir araya getirmek suretiyle tertiplenen ilmî meclisler de eğitim-öğretim kapsamında bu dönemin özellikleri arasında zikredilmesi gereken ve aynı zamanda Abbâsî yönetiminin ulemâ ile iş birliğini yansıtan önemli hususlardan birini oluşturur. Bunun yanında eğitim-öğretim kapsamında başta veliahtlar olmak üzere devlet erkanının çocuklarının eğitimi konusu da ulemâdan istifade edilen ve siyaset-ulemâ ilişkilerini etkileyen önemli bir diğer husustur. Nitekim Abbâsî halifeleri, veliahtların gelecekte üstlenecekleri hilâfet görevi için hazır, güçlü ve donanımlı bir lider olarak yetiştirmeleri amacıyla alanlarında yetkin âlimleri görevlendirmiştir.²⁵⁹ Görevi kabul eden âlimler, vazifeleri karşılığında maaşa bağlanmış, sarayda hürmet görmüş ve bazıları için sarayda yer tahsis edilmiştir. Bu âlimler, çeşitli ikram ve ihşanlarda bulunulmak suretiyle onura edilerek desteklenmiştir.²⁶⁰

Siyaset-ulemâ ilişkisinin tedrisat alanındaki önemli yansımalarından birini oluşturan veliaht eğitimi, ulemâ ile ilişkiler yönüyle eğitimin verildiği dönem kadar, veliahtın hilâfet görevini üstlendikten sonraki sürecini de etkilemesi yönüyle ayrı bir

²⁵⁸ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 555-557, 561-562.

²⁵⁹ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/250.

²⁶⁰ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 478; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 103-104; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/676; 14/166.

önem taşımaktadır. Veliahtların âlimlerden aldıkları eğitim, onların ilgi alanlarının değişimi ya da netleşmesi, düşünce yapılarının şekillenmesi ve ilmî yaklaşımlara dair tercihlerinin ortaya çıkmasındaki etkisiyle tabîi olarak aynı zamanda hilâfet sürecindeki pek çok kararın ya da izlenen siyasetin arka planını oluşturmuştur. Ulemâ ise eğitim sürecinde kurduğu bu iyi ilişkiler vasıtasıyla veliahtların hilâfet görevini üstlenmesinin ardından yönetim tarafından öncelenerek çeşitli görevlere getirilmesi, sahip olduğu dinî ve ilmî yaklaşımın devlet erkanı tarafından desteklenmesi, prestijinin artması ya da ilmî çalışmaları için destek sağlayabilmesi gibi çeşitli imkânlar elde etmiştir. Yönetimle olumlu ilişkiler kuran ve eğitim verdikleri veliahtlara göre bir tasnifle aşağıda isimleri yer alan âlimlerin olumlu ilişkileri vasıtasıyla aldıkları destekler neticesinde gerçekleştirdikleri çeşitli faaliyetlere ise diğer başlıklarda yer verilmiştir.

Veliahtların eğitimi, erken yaşta verilen temel dinî bilgiler ve öğretilen ahlâkî prensiplerle başlayıp akabinde, Kur'ân-ı Kerîm, hadis, fıkıh, tarih, ensâb, Arap dili, şiir, fesahat ve belâgat gibi çeşitli alanlarda olmak üzere dönemin meşhur âlimlerinden alınan derslerle ilerleyen yaşlara kadar devam etmiştir. Halifeler, veliahtların eğitimleriyle yakından ilgilenip yönlendirmelerde bulunmuş ve zaman zaman soru yöneltmesi suretiyle de veliahtların gelişimlerini takip etmiştir.²⁶¹ Burada özellikle veliahtların hilâfet öncesi süreçte kendilerinden çeşitli alanlarda eğitim alarak istifade ettikleri tespit edilen âlimler üzerinde durulmuştur. Hilâfet görevini üstlendikten sonraki süreçte çeşitli gerekçelerle ilişki kurulup istifade edilen isimler ise ilgili diğer konu başlıkları altında ele alınacaktır.

• **Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'ın Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Abbâsî ihtilalinin lideri konumundaki İmam İbrahim'in ölmeden önce görevi Ebu'l-Abbâs'a vasiyet etmesi üzerine harekete geçen Ebu'l-Abbâs kazanılan zaferin ardından kendisine yapılan biat neticesinde Abbâsî devletinin ilk halifesi olmuştur.²⁶² Dolayısıyla Ebu'l-Abbâs es-Seffâh için bir veliahtlık süreci söz konusu değildir. Kaynaklarda hilâfet öncesi dönemde ders aldığı herhangi bir isme rastlayamadık. Bunun birlikte Seffâh, cömert, vakur, hilm ve haya sahibi, güzel ahlakı ve kâmil bir

²⁶¹ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 388-389; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/64.

²⁶² Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 370; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 13/211.

aklı olan bir kişi olarak nitelendirilmiştir.²⁶³ Çocukluk ve gençlik yıllarını ailesiyle birlikte Humeyme’de geçirdiği ve dayılarının yanında çöl ortamında kaldığı zaman zarfında fesâhat ve belagat hususunda istifade ettiği bilinmektedir. Bunun yanı sıra ilmî yönü güçlü kişilerin bulunduğu bir çevrede yetiştiği ve eğitimiyle dedesi Ali b. Abdullah ilgilendiği bilinmektedir.²⁶⁴

• **Ebû Ca’fer el-Mansûr’un Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Hilâfet sürecinin başından itibaren kardeşi Seffâh’ın yanında olan Ebû Ca’fer el-Mansûr, Halife Seffâh tarafından veliaht ilan edilmiş ve onun 136/754 yılındaki vefatının ardından da Abbâsî devletinin yönetimini üstlenmiştir.²⁶⁵ Humeyme’de doğup yetişen Mansûr, Arap geleneğine uyularak sağlıklı bir şekilde yetişip Arap dilini en iyi şekilde öğrenebilmesi için çöle gönderilmiş ve daha sonra yedi yaşına geldiğinde yaşatlarıyla küttâba gitmiştir. Bu süreçte dedesi Ali b. Abdullah de onun eğitimiyle yakından ilgilenmiştir. Eğitim süreci boyunca fıkıh, hadis, ensâb, fesâhat ve belâgat alanlarında aldığı derslerle kendini yetiştirmiştir.²⁶⁶ Babası Muhammed b. Ali, Mansûr’u davet faaliyetleri kapsamında Basra’ya göndermiş ve orada Mansûr, Amr b. Ubeyd ile görüşerek kendisinden istifade etmiştir. Geri döndüğünde babası ona Amr b. Ubeyd’in sözleriyle konuştuğunu söyleyerek²⁶⁷ onun üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Nitekim Mansûr’un hilâfete geçtikten sonra da Amr’a olan saygısı devam etmiş ve ondan istifade etmeyi sürdürmüştür. Bunun dışında gittiği çeşitli yerlerde camilerdeki ders halkalarından istifade ettiği anlaşılmakla birlikte özellikle ders aldığı başka bir isim tespit edilememiştir.

• **Muhammed el-Mehdî’nin Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Mansûr, oğlu Muhammed el-Mehdî’yi 147/764 yılında veliaht ilan etmiştir.²⁶⁸ Abbâsî halifelerinden ilme vukûfiyetiyle bilinen Mansûr,²⁶⁹ oğlu Mehdi’nin eğitimiyle bizzat

²⁶³ İbnü’t-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 151.

²⁶⁴ Muhammed İsâ Sâlihîyye, “Müeddibü’l-Hulefâi fi’l-Asri’l-Abbâsiyyi’l-Evvel”, *el-Mecelletü’l-Arabîyyeti li’l Ulûmi’l-İnsâniyyeti* 2/5 (ts.), 48; Hatice Uluşık, “İlk Dönem Abbasî Veliahtları ve Eğitimleri”, *İstem* 33 (Haziran 2019), 192.

²⁶⁵ Dîneverî, *el-Ahbârü’t-tivâl*, s. 370, 378; Mes’ûdî, *Mürücü’z-zeheb*, 3/234.

²⁶⁶ Sâlihîyye, “Müeddibü’l-Hulefâi fi’l-Asri’l-Abbâsiyyi’l-Evvel”, 49; Nahide Bozkurt, “Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/5.

²⁶⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 4/243.

²⁶⁸ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/291.

²⁶⁹ Mes’ûdî, *Kitâbü’t-Tenbih ve’l-işrâf*, 296; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/468.

ilgilenererek onun için farklı alanlarda birçok âlim görevlendirmiştir. Henüz Cezîre valisi olduğu dönemde bölge âlimlerinden Ebû Saîd el-Cezerî olarak tanınan Muhammed b. Müslim b. Ebu'l-Vaddâh'ı (v.169/785) o zamanlar yaklaşık 10 yaşlarında olan oğlu Mehdî'ye hadis alanında eğitim vermesi için tayin etmiştir. Mehdî ile Bağdat'a dönen Muhammed b. Müslim daha sonraki süreçte Mehdî'nin oğulları Ali ve Mûsâ'ya da ders vermiştir. Mansûr, Vâsıt ehlinde olan ve daha önce Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz ile Yezîd b. Ömer b. Hubeyre'nin de çocuklarına ders veren Süfyân b. Hüseyin'i de Mehdî'nin eğitimiyle meşgul olması için görevlendirmiş ve Süfyân onunla Rey'e gitmiştir.²⁷⁰ Ayrıca Halife, Mehdî'yi hadis ilmine ihtimam göstermesi hususunda uyarmış ve ilim ehlinde hadis nakledebilecek birinin olmadığı bir mecliste oturmamasını tavsiye etmiştir.²⁷¹ Mehdî'nin hadis alanında eğitim aldığı âlimlerin arasında kadılık görevi de yürütmüş olan muhaddis Haccâc b. Ertât (v.145/762) da yer almıştır. Kuruluşundan itibaren Abbâsî devletiyle iş birliği içinde olan ve Mansûr tarafından desteklenen Haccâc, vefat edene kadar Rey'de Mehdî'ye refakat etmiştir.²⁷²

Mansûr, hadis alanında olduğu gibi fıkıhla meşgul olması konusunda da Mehdî'ye tavsiyede bulunmuş ve onu Bağdat'ta kadılık yapan Hasan b. Umâre'ye (v.153/770) yönlendirmiştir.²⁷³ Mehdî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den (v.189/805) de fıkıh tahsil etmiştir. Ailesi, Abbâsî devletinin kuruluşu üzerine Vâsıt'tan ayrılıp Kûfe'ye yerleşen Ebû Muhammed eş-Şeybânî Ebû Hanîfe'nin ileri gelen öğrencilerinden olup ilk beş halifenin dönemine tanıklık etmiş ve Ebû Yûsuf'un kendisini tavsiye etmesinin ardından yönetimle daha yakın ilişki içinde olan âlimler arasında yer almıştır.²⁷⁴

Abbâsî döneminde Kur'an'ın doğru anlaşılması ve dinî mirasın muhafazası gibi dinî saikler dilbilim çalışmalarına olan ilgiyi artırmıştır. Farklı etnik ve kültürel unsurların İslâm toplumunda yer almasıyla yaşanan değişimlerin Arap dili konusunda bazı problemleri ortaya çıkarması ve özellikle de Arap dilinin dinî ilimler için taşıdığı ehemmiyet bu yönelimde etkili olmuştur. Bu etki veliahtların eğitiminde de kendisini

²⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/328; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/156-157; 7/224-225.

²⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/468.

²⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/479; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/50, 54.

²⁷³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/64.

²⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/338; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/4-5; Sâlihîyye, "Müeddibü'l-Hulefâi fi'l-Asri'l-Abbâsîyyi'l-Evvel", 53.

hissettirmiş ve alanında mahir çeşitli âlimlerden bu hususta istifade edilmiştir. Bunlar arasında, Arap grameri, nadir kullanılan Arapça kelimeler, ensâb, eski Arap savaşları ve kadim Arap şiirine dair malumat ve rivayetleriyle dönemin önemli âlimlerinden olan Mufaddâl b. Muhammed ed-Dabbî (v.178/794), Mehdî'yi Arap dili, darbimesel ve şiir alanlarında yetiştirerek onun edebî yönünün gelişiminde etkili olmuştur. Mufaddâl, Abbâsî yönetimine muhalif bir hareketin içinde yer almış olmasına rağmen Mansûr tarafından affedilip ardından Mehdî'nin eğitimiyle görevlendirilmiştir.²⁷⁵ Ayrıca Mansûr oğlu için aslen Kûfeli olan ve Şarkî b. el-Kudâmî olarak bilinen Velîd b. el-Husayn'ı (v.155/772) da Bağdat'a getirtmiştir. Ensâb ilmî ve edebiyat alanındaki maharetiyle bilinen Şarkî b. el-Kudâmî de Mehdî'ye ders vermek için Rey'de kendisine refakat etmiştir.²⁷⁶ Yine Mansûr önceden tanıdığı Basra'da dili fasih konuşması ve hitabetiyle tanınan Şebîb b. Şeybe'den de fesahat yönüyle Mehdî'nin istifade etmesini sağlamıştır.²⁷⁷ Mehdî, hilâfet görevini üstlenmeden 4 ay önce Mufaddâl gibi Abbâsî yönetimine karşı gerçekleşen İbrahim b. Abdullah'ın hareketine katılmış olan²⁷⁸ Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'den (v.202/817) kısa süre de olsa kıraat, Arap dili, nahiv ve şiir dersleri alarak kendini yetiştirmiştir. Mehdî'nin dayısı olup Basra valiliğini yürüten Yezîd b. Mansûr'un çocuklarına mürebbilik yapmış olan Ebû Muhammed el-Yezîdî, -hatta bu sebeple "Yezîdî" nisbesiyle zikredilmiştir- muhtemelen bu vasıta ile daha sonra Abbâsî sarayı ile iyi ilişkiler kurmayı başarmış ve daha sonraki halifelere karşı da bu olumlu tutumu devam etmiştir.²⁷⁹

Mehdî bir süre kendi arzusuyla akâid ve tefsire olan ilgisiyle bilinen Mukâtil b. Süleyman'ın (v.150/767) ilmî sohbetlerine katılarak ondan istifade etmiştir. Fakat durumu öğrenen Mansûr, onun Mukâtil'e olan ilgisinden memnun olmakla birlikte bugün işittikleriyle kendisinin yarınları hazırladığını hatırlatarak fıkıh ve meğâzîyle meşgul olmasını tavsiye etmiş ve onu bu alanlardaki âlimlere yönlendirmiştir.²⁸⁰ Bu

²⁷⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 108; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/79-80.

²⁷⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/360; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/319.

²⁷⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/458-459.

²⁷⁸ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 329.

²⁷⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 20/223-226; Ebu Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Daru'l-Maârif, 1984), 61-62; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/150.

²⁸⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/64.

rivayet halifelerin veliahtların eğitimdeki rolünü yansıttığı gibi bu dönemde bir halifenin kişisel ilgisinin yanında sahip olması gereken ilmî birikim ya da ihtiyaç duyacağı ilimlerin neler olduğu konusunda da fikir vermektedir.

Mehdî, siyer ve meğâzî alanında dönemin meşhur âlimlerinden İbn İshâk'tan (v.151/768) da ders almıştır. Özellikle siyer ve meğâzî alanındaki yetkinliğiyle öne çıkan İbn İshâk, çağdaşı bazı âlimlerin aksine Emevî yönetimi ile herhangi bir ilişki kurmamıştır. Abbâsîler hilâfete geçtikten sonra ise Medine'den ayrılarak Halife Mansûr'un kardeşi ve Cezîre valisi olan Abbas b. Muhammed'in yanına giderek bir süre burada hadis rivayetiyle meşgul olmuştur. Daha önceden İbn İshâk'ı tanıyan Halife Mansûr, Hîre'de bulunduğu esnada yanına geldiğinde onu oğlunun eğitimi için görevlendirmiştir. Mehdî ile Horasan ve Rey'e de giden İbn İshâk daha sonra Bağdat'a dönerek Halife Mansûr'un himayesinde ilmî faaliyetlerine devam etmiş ve yönetimle uyumlu bir ilişki içinde olmuştur.²⁸¹

• **Mûsâ el-Hâdî'nin Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Mehdî, 160/777 yılında oğlu Mûsâ el-Hâdî'yi 13 yaşında iken veliaht tayin etmiştir. Onun hem ilmî açıdan hem de Bağdat'tan ayrıldığında yerine vekâlet etmek ve hac işleriyle ilgilenmek gibi çeşitli sorumluluklar vermek suretiyle idârî yönden ileride üstleneceği halifelik için eğitilmesine ihtimam göstermiştir.²⁸² Daha önce kendisinin de eğitimi üstlenen Muhammed b. Müslim b. Ebu'l-Vaddâh'ın Hâdî'nin eğitiminde görevlendirildiği bilinmektedir. Mehdî bu eğitim sürecinde Muhammed b. Müslim'e sık sık oğlunun durumu sorarak gelişimini yakından takip etmiş ve hatta Muhammed b. Müslim, bir gün Halife'nin bir soru yöneltmek suretiyle kendisini de tarttığını ifade etmiştir. Abbâsî yönetimiyle müspet ilişkilerini sürdüren Muhammed b. Müslim Hâdî'nin hilâfete geçtiği dönemde Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁸³ Yine Cezîre bölgesinden gelen Mervân b. Şücâ (v.184/801) da Hâdî'nin ve sonrasında da onun oğlunun eğitimi üstlenen âlimler arasında yer almıştır. Hakkında Harrân'da yaşayıp Benî Ümeyye'nin mevlası olduğu dışında ayrıntılı bir bilgiye sahip olmadığımız Mervân, eğitim vermek için Bağdat'a gelmiş ve Hârûnürreşîd döneminde vefat edene kadar burada

²⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/552-553; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/168, 171-173; 6/64.

²⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/234, 236, 241.

²⁸³ Muhammed b. Müslim'in yönetimle olan bu ilişkileri hakkında bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/156-157.

kalmıştır.²⁸⁴ Mehdî'nin hilâfeti döneminde sarayda bulunup güçlü nesep bilgisi, Arap şiiri ve tarihine vukûfiyeti ve Hicâz bölgesinde özellikle edipliğiyle tanınan Îsâ b. Yezîd b. Bekr b. De'b (v.171/787) de ders verip vermediği hususunda açık bir bilgi bulunmamakla birlikte Hâdî'nin sohbet ettiği ve söz konusu alanlarda kendisinden istifade ettiği isimlerden biridir. Mes'ûdî, Hâdî'nin bir gün Îsâ'yı çağırıp Mısır, Kûfe, Basra bölgeleri ve halkları hakkında soru yönelterek bilgi aldığını aktarmıştır.²⁸⁵ Îsâ b. Yezîd'in Hâdî ile dostluğu ilerlemiş ve Hâdî hilâfete geçtiğinde Îsâ sık sık onun meclislerinde bulunarak sarayla irtibatını artırmıştır.²⁸⁶ Bunun yanı sıra Hâdî'nin dile hâkimiyeti, konuşmasının güzelliği ve fesâhatinden bahsedilerek iyi bir eğitim aldığı ifade edilmekle birlikte²⁸⁷ kaynaklarda eğitim süreci ve ders aldığı âlimlere dair ayrıntılı bir bilgiye rastlanmamıştır.

• **Hârûnürreşîd'in Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Halife Mehdî, askerî alandaki başarılarının ardından oğlu Hârûnürreşîd'i 166/783 yılında Mûsâ el-Hâdî'den sonra halife olmak şartıyla veliaht tayin etmiş ve diğer oğlu gibi Hârûnürreşîd'in de çocukluğundan itibaren iyi bir eğitim alarak yetişmesi için özen göstermiştir. Kur'ân-ı Kerîm, Arap dili, nahiv, edebiyat, fıkıh ve hadis alanlarında çeşitli âlimlerden eğitim alan Hârûnürreşîd erken yaşta üstlendiği askerî ve idârî sorumluluklar nedeniyle ilimle meşguliyetine ara vermek zorunda kalmış olmakla birlikte hilâfete geçtikten sonra ilmî çevreden fukahâ, kadı, kurrâ, edîp ve şâirlerin yer aldığı meclisleri sık sık tertip etmek suretiyle ulemâdan istifade etmeyi sürdürmüştür. Bu meclislerde daha önce kendisinden eğitim aldığı âlimler olduğu gibi hilâfete geçtikten sonra ilmî yetkinlikleri nedeniyle kendisine takdim edilmesi vasıtasıyla tanıdığı âlimler de yer almıştır. Burada hilâfet öncesinde eğitim aldığı âlimler üzerinde durulup halife olduğu dönemde gerçekleşen ilim meclisleri ise ilgili başlıkta ele alınacaktır.

Hârûnürreşîd'in yetişmesinde önemli bir yere sahip olan âlimlerin başında Ali b. Hamza el-Kisâî (v.189/805) gelmektedir. Kisâî, Halife Mehdî tarafından bizzat Bağdat'a davet edilerek Hârûnürreşîd'in eğitimi için görevlendirilmiştir. Kur'ân ve

²⁸⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/490; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/99-100.

²⁸⁵ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/273-276.

²⁸⁶ Taberî, *Târîh*, 8/220-221; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/115-116.

²⁸⁷ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1952), 279.

kıraata vukûfiyetiyle yedi kıraat imamından biri olup gerek Muâz b. Müslim gerek Basra'da Halîl b. Ahmed'den aldığı dersler ve Hicaz, Necid ve Tihâme'deki kabilelere giderek elde ettiği nahiv alanındaki birikimiyle dil alanında da dönemin önemli âlimlerinden biri olan Kisâî, Hârûnürreşîd'in yetişme sürecinde eğitimine katkı sağladığı gibi hilâfete geçtiğinde de ihtiyaç duyduğu hususlarda yanında olmaya devam etmiştir.²⁸⁸ Hârûnürreşîd'e kıraat, nahiv ve fıkıh alanlarında verdiği derslerin yanı sıra diğer ileri gelen âlimlerden de istifade etmesi için gayret göstermiştir. Hârûnürreşîd'le Basra'ya gitmiş ve onun, dönemin önemli dil âlimlerinden olan Yûnus b. Habîb'in (v.182/798) ders halkasına katılmasını sağlamıştır.²⁸⁹ Hilâfeti döneminde de Hârûnürreşîd'e çeşitli seyahatlerinde eşlik eden Kisâî, 189/805 yılında birlikte çıktıkları Horasan yolculuğu esnasında Rey'de vefat etmiştir. Kisâî'nin Abbâsî yönetimiyle ilişkileri müspet bir zeminde başlamış ve daha sonra da yönetime olan yakınlığı artmıştır. Onun bu konumu itibarıyla giydiği kıyafetinin değişmesi kendisine sual edilmiş ve Kisâî bu durumu Sultan'ın adet ve geleneklerinde biri olup dinî açıdan bir mahsur taşımadığı ve bid'at olmadığı şeklinde açıklamıştır. Nitekim Abbasî halifeleri ve devlet erkânıyla olan bu dostluk ve yakınlığının elbisesi dışında onun hal ve tavrını etkilemediği ve onu değiştirmedeği ifade edilmiştir.²⁹⁰ Onun hakkında rivayetlere yansıyan bu kanaat, yönetimle olan iyi ilişkilerinin toplum nazarındaki ilmî kişiliğini zedelememesi ya da hakkında olumsuz bir düşünceye sebep olmadığını göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Hârûnürreşîd, hadis ve fıkıh alanlarında ise dönemin saygın âlimlerinden olan Mâlik b. Enes'ten (179/795) eğitim almıştır. Halife Mehdî çocuklarına sarayda eğitim vermesi için yaptığı davetin Mâlik b. Enes tarafından geri çevrilmesi üzerine çocuklarını bizzat Medine'ye göndermek suretiyle Mâlik b. Enes'ten istifade etmelerini sağlamıştır.²⁹¹ Nitekim Hârûnürreşîd'in eğitim süresince Mâlik b. Enes'e olan saygısı, hilâfet döneminde de devam etmiştir. Basra ehlinin ileri gelen âlimlerinden olup tefsir, nesep, ahbâr ve özellikle de Arap dil ve edebiyatındaki yetkinliğiyle bilinen Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî (v.209/824) de Hârûnürreşîd'in

²⁸⁸ Bu hususta bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/305-307; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 9/132-134.

²⁸⁹ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, thk. Abdüsselam Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1999), 20.

²⁹⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/310, 312-313.

²⁹¹ Şevki Ebu Halîl, *Hârûn er-Reşîd*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1977), 104-105.

istifade ettiği âlimlerden biridir. Hârûnürreşîd'in, Basra'da yaşayan Ma'mer'in yazmış olduğu eserini Bağdat ziyaretlerinden birinde bizzat kendisinden dinlediği bilinmektedir.²⁹²

• **Muhammed el-Emîn'in Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Abbâsî hanedanının altıncı halifesi Muhammed el-Emîn, annesi Zübeyde bint Ca'fer'in Haşimoğulları'ndan olmasının da etkisiyle olsa gerek Hârûnürreşîd tarafından henüz beş yaşında iken kardeşine tercih edilerek 175/792 yılında veliaht ilan edilmişti.²⁹³ Hârûnürreşîd, erken yaştan itibaren Emîn'in iyi bir eğitim alarak yetişmesi için çaba sarfetmiş ve alanlarında mahir birçok âlimi de bu hususta görevlendirmiştir. Bunların başında ise kendisinin yetişmesinde de önemli bir yere sahip olup döneminde dil ve kıraat alanlarındaki yetkinliğiyle saygınlık kazanan Kisâî gelmektedir. Kisâî'nin ders verdiği sürece dair İbn Nedîm'in Ebu't-Tayyib vasıtasıyla aktardığı bir rivayette, bir ihtiyacı sebebiyle Kisâî'nin kalkması üzerine Emîn ve Me'mûn saygılarını ifade etmek için hızlı bir şekilde kalkıp hocalarının ayakkabısını düzelttiği ve Kisâî'nin de başlarından öpüp sevgisini ifade ederek bir daha böyle yapmamaları için kendilerinden yemin aldığı aktarılmıştır. Bu olaya gizlice tanık olan Hârûnürreşîd ise yanına geldiğinde Kisâî'ye kimin en değerli hizmetkâra sahip olduğunu sormuş ve o da Mü'minlerin Emîri şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Halife'nin, bilakis Emîn ve Me'mûn'un Kisâî'ye hizmet ettiğini ve bu nedenle en değerli hizmetkâra onun sahip olduğunu söyleyerek gördüğü hadiseyi meclisinde anlatması Kisâî'nin saraydaki konumunu göstermektedir.²⁹⁴ Hârûnürreşîd'in çocuklarının da eğitiminde rol alan Kisâî, vefatına kadar olan süre zarfında kendisine ihtiyaç duyulan konularda yönetimle iş birliği içinde faaliyetlerini sürdürmüştür.

Nahiv alanındaki vukûfiyeti, güçlü hafızası ve Sîbeveyhî (v.180/796) ile yaptığı münazaralarla tanınan Ali b. Hüseyin el-Mübârek el-Ahmer (v.194/809) de Kisâî'nin kendisini tavsiye etmesi üzerine Emîn'e ders veren âlimlerden biri olmuştur.²⁹⁵ Hârûnürreşîd'in Ahmer'i görevlendirdiğinde, “Ey Ahmer, Emîrül-Mü'minîn gözbebeği ve ciğerparesini sana teslim etmiştir. O halde onu tam olarak

²⁹² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/177-180.

²⁹³ Taberî, *Târîh*, 8/240.

²⁹⁴ Bu rivayet için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 103-104.

²⁹⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/78-79.

nezaretin altına al. Sana itaat etmeyi bilmesini sağla. Emîrû'l-Mü'minîn ona karşı hangi vaziyette bulunmanı irade etmişse, o vaziyette bulun. Ona Kur'ân okut, tarih bellet, şiir rivayet et, (töreyi ve) sünnetleri öğret. Nerede konuşulacağını ve söze nasıl başlanacağını ona göster. Yerinde olması hali müstesna onu (münasebetsiz) gülmekten menet. Yanına giren Hâşimoğullarının ileri gelenlerine tazimde bulunmasını telkin et. Meclisinde hazır bulunan komutaları şerefli bir mevkide tutmasını kendisine hatırlat. Ona faydalı olmak için ganimet bilmeyip boşa geçirdiğin hiçbir anın olmasın. Lakin ne onu mahzun edip zihnini öldür, ne de boş zaman geçirmekten hoşlanıp onunla ülfet etmesine yol açacak kadar ona fazla müsamahakâr davran. Mümkün mertebe gönlünü alarak ve mülayim davranarak onu düzelt. Şayet bu şekildeki muamelenin faydası olmazsa, o vakit ona karşı sert ve katı bir tavır takınmalısın.”²⁹⁶ şeklindeki sözleri, verilen eğitimin mahiyetini ve izlenmesi istenen yöntem konusundaki beklentiyi ve disiplini göstermesi açısından önemlidir.

Kûfe ulemâsından doğruluğu ve rivayetlerinin sahlılığı vurgulanan, Arap dili, nahiv, edebiyat ve Kur'ân kıraatindeki yetkinliğiyle tanınan Ebû Abdurrahman Ubeyde b. Humeyd el-Huzâî (v.190/806) Bağdat'a geldiğinde Hârûnürreşîd tarafından Emîn'i eğitmesi için görevlendirilen bir diğer âlimdir.²⁹⁷ Bağdat'ta vefatına kadar Emîn'le birlikte olup görevini sürdüren Ubeyde'nin, verdiği derslerde Hadîd Sûresi'ne kadar geldiği ve hatta bu nedenle Halife tarafından kendisine yetmiş bin dirhem verildiği rivayet edilmiştir.²⁹⁸ Nitekim Ubeyde de bu dönemde Abbâsî yönetimiyle iyi ilişkiler kuran âlimlerden biri olmuştur.

Basra ulemâsından ise Arap dili, nahiv, edebiyat ve tefsir alanlarındaki çalışmaları ve eserleriyle bilinen Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr (v.210/825) de Emîn'e eğitim veren âlimler arasında yer almıştır. Sabahları çok erken vakitte hocası Sîbeveyhi'nin yanına gittiği için hocasının gece böceği anlamında “kutrubu leyl” demesi sebebiyle Kutrub mahlası ile anılmıştır. Kelâm alanında Nazzâm'dan ders alan Kutrub, itikadî konularda Mu'tezilî yaklaşımı benimsemiş ve bu nedenle de sert tenkitler almıştır. Nitekim tepkilerden çekinmesi nedeniyle bu

²⁹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/990-991.

²⁹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/331; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/187; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/676.

²⁹⁸ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 478.

yaklaşım doğrultusunda telif ettiği tefsirini camide okutabilmek için devlet erkanın desteğine başvurma zarureti duymuştur. Emîn'in yanı sıra devlet erkanından Ebû Dülef el-İclî'nin (v.225/839) çocuklarına da eğitim veren Kutrub'un Abbâsî yönetimi ile ilişkilerinin olumlu bir seyir izlediği görülmektedir. Fakat Mu'tezilî düşüncüyü benimsemiş olmasından duyulan rahatsızlık ve özellikle de Halife ve devlet erkânıyla iyi ilişkiler kurması kendisine karşı kıskançlık ve rekabet kaynaklı bazı tenkitlerin yöneltilmesine neden olmuştur.²⁹⁹ Yine Basra ulemâsından Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (v.216/831) de Emîn'in eğitimini üstlenen dönemin öne çıkan âlimlerinden bir diğeridir. Asmaî, Hârûnürreşîd döneminde Bağdat'a gelmiştir. Halife'nin meclisinde katılıp onun ilgi ve takdirini kazanması üzerine Emîn'in eğitimi için görevlendirilmiştir.³⁰⁰ Ahbâr, neseb, Arap dili ve nahiv alanlarındaki yetkiliğiyle tanınan Asmaî, Halife'nin huzurunda gerçekleşen çeşitli müzakerelere de katılmıştır.³⁰¹ Dîneverî'nin aktardığı bir rivayete göre Basra'da kaldığı iki yıl gibi bir aradan sonra Asmaî tekrar Hârûnürreşîd'i ziyaret ettiğinde o Emîn ve Me'mûn'u yanına çağırarak ve Asmaî'den çocuklarına soru sormasını istemiştir. Sorduğu tüm soruların doğru cevaplanması üzerine Asmaî, Emîn ve Me'mûn'un zekâsı ve yeteneğine övgüde bulunmuştur. Halife ise onların aldıkları eğitimler neticesinde kaydettikleri ilerlemeden dolayı memnuniyetini ifade etmiştir.³⁰² Nitekim Halife ve başta Bermekîler olmak üzere devlet erkânı tarafından taltif edilen Asmaî'nin yönetimle ilişkisi olumlu bir zeminde gelişerek devam etmiştir.

Hârûnürreşîd Emîn'in eğitimi için birçok âlimi davet ederek Bağdat'ta görevlendirdiği gibi çeşitli gerekçeler nedeniyle seyahat ederken de rastladığı ulemâdan istifade etmeye çalışmıştır. Yanına Kâdî'l-Kudât Ebû Yûsuf, oğulları Emîn ve Me'mûn'u da aldığı hac seyahatinin birinde Kûfe civarından geçerken oğullarına hadis okutmaları için bölge ulemâsının toplanmasını emretmiş ve çocukları gelen âlimlerden hadis dinleme imkânı bulmuştur. Fakat Kûfe'nin hadis alanında tanınan âlimlerinde Îsâ b. Yûnus es-Sebîî (v.187/803) ile hadis ve kıraat alanlarındaki

²⁹⁹ Bu hususta bk. Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/250; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/190; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2646-2647; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/312-313; Sâlihîyye, "Müeddibü'l-Hulefâi fi'l-Asri'l-Abbâsîyyi'l-Evvel", 58.

³⁰⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/396-397, 399; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/170-171

³⁰¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 86; Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 22-23, 35-36, 257-258.

³⁰² Dîneverî, *el-Ahbârü't-tuvâl*, 388-389.

yetkinliğiyle bilinen Abdullah b. İdris b. Yezîd el-Kûfî (v.192/808) bu meclise katılmamıştır. Halife çağrısına yanıt vermeyen İsâ ve Abdullah'ın yanına bizzat giderek Emîn ve Me'mûn'un onlardan da hadis öğrenmesini sağlamıştır.³⁰³ İsâ b. Yûnus ve Abdullah b. İdris'in bu tavrından yola çıkarak her ikisinin de Abbâsî yönetimi ve devlet erkânıyla yakın ilişki kurmaktan çekindiğini ve mesafeyi korumak istediğini ifade etmek mümkündür. Nitekim Abdullah b. İdris daha önce kendisine Hârûnürreşîd tarafından yapılan kadılık teklifini de kadılığa layık olmadığını söyleyerek reddetmiştir. Ayrıca devlet erkanından gelen hediye ya da herhangi bir desteği de kabul etmemiştir.³⁰⁴

• **Abdullah el-Me'mûn'un Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Abbâsî hanedanının yedinci halifesi Abdullah el-Me'mûn babası Hârûnürreşîd tarafından kardeşi Emîn'den sonra olmak kaydıyla 182/798 yılında veliaht ilan edilmişti.³⁰⁵ Hârûnürreşîd, kardeşi gibi Me'mûn'un da dönemin ileri gelen âlimlerinin nezaretinde en iyi şekilde eğitim alarak yetişmesi için çaba sarfetmiştir. Nitekim Me'mûn, Kur'an ve Arap dilinin incelikleri hususunda saraydaki ilk eğitimini, daha önce Hârûnürreşîd'in ders aldığı âlimler bahsinde ayrıntılı olarak kendisine yer verilen ve dönemin ileri gelen âlimlerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî'den almıştır.³⁰⁶ Kûfe dil ekolünden olan Kisâî'nin yanı sıra Hârûnürreşîd, yetiştirmesi için Me'mûn'u Basra ulemâsından ve Basra dil ekolünden Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin (v.202/817) de gözetimine vermiştir. Kıraat, Arap dili, nahiv ve şiir alanlarındaki mahareti ve yetkinliğiyle tanınan ve meşhur on dört kıraat imamından biri olan Ebû Muhammed el-Yezîdî özellikle nahiv, belagât ve fesahat alanlarında Me'mûn'un yetişmesine katkı sağlamıştır.³⁰⁷ Me'mûn'un eğitim sürecinde Yezîdî'nin oğlu Muhammed de kendisine yardım etmiştir.³⁰⁸ Hatta bir gün Hârûnürreşîd, Me'mûn için insanların gönlünü yumuşatıp gözlerini yaşartan nitelikte etkileyici bir hutbe hazırlanmasını emretmiştir. Bunun üzerine Yezîdî oğluyla güzel bir hutbe hazırlamış

³⁰³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/14-15.

³⁰⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/38-39.

³⁰⁵ Taberî, *Târîh*, 8/269; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/317.

³⁰⁶ Me'mûn'un Kisâî'ye olan hürmeti için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 103-104.

³⁰⁷ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 62-63; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/150-151.

³⁰⁸ Yezîdî'nin beş oğlu ve torunları da ilim ehlinde olup eserleri ve edebî yetenekleriyle dönemin tanınan isimleri arasında yer almıştır. Bk. İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 20/216-217; Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 76.

ve Halife bu hutbenin beyitlerini işittiğinde beğenerek her ikisine de elli bin dirhem verilmesini söylemiştir.³⁰⁹ Yezîdî, dil konusundaki yeteneklerini gösterebilecekleri konularda Emîn ve Me'mûn ile gerçekleştirdiği bir sohbette, Emevî veliahtlarıyla bir kıyaslama yapmış ve Emevî halifelerinin çocuklarını dil alanında yetkin olmaları için çöle göndermiş olmalarına rağmen Emîn ve Me'mûn'un dil konusunda onlardan daha mahir olduğunu söyleyerek onların gelişiminden duyduğu memnuniyeti ifade etmiştir.³¹⁰ Ayrıca Yezîdî Bağdat'ta bulunduğu bu zaman zarfında Kisâî ile aynı camide dersler vermiş ve onunla gerek camide gerek sarayda çeşitli müzakereler gerçekleştirmiştir.³¹¹ Şiir alanında da yetenekli olan Yezîdî, Hârûnürreşîd ve Ca'fer b. Yahyâ el-Bermek için övgü mahiyetinde şiirler de kaleme almıştır. Basra'da Abbâsî yönetimine karşı 145/762 yılında gerçekleşen İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasında yer almış olmasına rağmen³¹² sonrasında Yezîd b. Mansûr vasıtasıyla Abbâsî yönetimiyle iyi ilişkiler kurup Mehdî'nin hilâfetinden itibaren de kurduğu bu ilişkileri ilerleten Yezîdî, 202/817 yılında Me'mûn ile gittiği Horasan'da vefat etmiştir.³¹³

Me'mûn, yine Basra ulemâsından olup hocası Halîl b. Ahmed'in vefatından sonra nahiv alanında döneminin en yetkin âlimi kabul edilen Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhî'den (v.180/796) de fıkıh ve nahiv alanlarında istifade etmiştir.³¹⁴ Fars asıllı olup Basra'da hadis, kıraat, fıkıh, Arap dili ve şiir alanlarında aldığı derslerle kendini yetiştiren Sîbeveyhî genç yaşına rağmen sahip olduğu donanımla Bağdat'a davet edilmiştir. Vezir Yahyâ el-Bermekî'nin huzurunda Kûfe ekolüne mensup Ferrâ ve Hişam'ın sorularını cevaplandıran Sîbeveyhî ardından Kisâî ile münazarada bulunmuştur. Fakat Kisâî'nin saraydaki konumunun da etkisiyle münazarada hakemliğine başvurulana bedevîler Sîbeveyhî aleyhine karar açıklamıştır. Abbâsî yönetimine karşı herhangi bir olumsuz tutumu olmayan ve münazaradaki mağlubiyete üzülen Sîbeveyhî önce Basra'ya ardından da Şîraz'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.³¹⁵

³⁰⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 20/236-239.

³¹⁰ Bu hususta bk. Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, s. 305.

³¹¹ Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, 11, 129, 131-132, 195, 220-223; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 2/130.

³¹² İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 329.

³¹³ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 62, 64-65.

³¹⁴ Sâlihîyye, "Müeddibü'l-Hulefâ fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel", 59.

³¹⁵ Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, 9-10; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/144-147.

Me'mûn'un, dil eğitimini kendisinde tamamladığı Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (v.207/822) da zikredilmesi gereken önemli isimlerden bir diğeridir. Kûfe'de yetişmekle birlikte Basra'ya da giderek oradaki ulemâdan da istifade etmek suretiyle kendini yetiştiren Ferrâ Arap dili ve tefsir alanlarında yetkinlik kazanmıştır. Mehdi'nin hilâfet döneminde hocası Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin (v.187/803) teşvikiyle Ferrâ'nın Kûfe'den Bağdat'a gelişi, hem Kisâî ile tanışıp onun öğrenci olmasına hem de Kisâî vasıtasıyla saray çevresi ve devlet erkânıyla ilişki kurup yakınlaşmasına olanak sağlamıştır. Bir süre sonra Bağdat'ta Kur'ân ilimleri ve nahiv alanlarındaki yeteneği, birikimi ve üstünlüğüyle çevresine kendini kabul ettiren ve itibar kazanan Ferrâ Kisâî'nin vefatı üzerine de çevresindekilerin ısrarıyla onun yerine geçerek ders vermeye başlamıştır. Bağdat'ta alanında otorite kabul edilen Ferrâ'nın ders ve imlâ meclisleri büyük ilgi görmüş ve Bağdâdî, onun bir dersinde sadece kadılardan seksen kişinin olduğunu aktarmıştır. Kaynaklarda Ferrâ'nın yönetimle ilişkileri konusunda Me'mûn'un hilâfete geçişinden sonraki döneme dair bilgiler yer almakla birlikte onun veliahtlık sürecindeki ilişkisine dair ise açıklayıcı bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte Me'mûn kendisi istifade ettiği gibi çocuklarının eğitimi için de Ferrâ'yı görevlendirmiştir. Ayrıca sarayda kendisine yer tahsis ederek eserini kaleme alması için ihtiyaçlarının da karşılanmasını emretmiştir. Nitekim Abbâsî yönetimiyle iyi ilişkiler kurup yönetimin desteğini kazanan, verdiği dersler ve telif ettiği eserleriyle dönemin ileri gelen âlimlerinden olan Ferrâ, hac dönüşü 207/822 yılında vefat etmiştir.³¹⁶

Me'mûn'un fıkıh alanında ise Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'den (v.204/819) istifade ettiği bilinmektedir. Aslen Kûfeli olup daha sonra Bağdat'a yerleşen ve babasının inci ticaretiyle meşguliyeti sebebiyle "Lü'lûî" nisbesiyle anılan Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe, Züfer b. Huzeyl, Ebû Yûsuf ve Dâvûd e-Tâî'den ders alarak fıkıh alanında kendini yetiştiren dönemin ileri gelen âlimlerindendir. Hasan, 194/810 yılında Kûfe Kadısı Hafs b. Ğıyâs'ın vefatı üzerine onun yerine kadı olarak atanmış ve fakat kısa bir süre sonra özellikle fetvâ konusundaki aşırı hassasiyetinin de etkisiyle kadılık görevinde muvaffak olamayıp görevden affını istemiştir.³¹⁷ Bunun dışında

³¹⁶ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ hakkında bk. Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 131-133; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 105-106; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/151-155; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/176-182.

³¹⁷ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 136; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/40-43.

Hârûnürreşîd Rakka'da bulunduğu günlerde hadis bilgisini sınaması ve fikhî konuları müzakere edip insanların ihtilafa düştüğü meselelerin çözümü konusunda Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû'yi (v.204/819) Me'mûn'a ders vermesi için görevlendirmiştir. Bu derslerin birinde Hasan anlatırken Me'mûn'un birden uykuya daldığını fark etmiş ve seslenerek kendisini dinleyip dinlemediğini sormuş. Bunun üzerine gözlerini açan Me'mûn, gitme isteğini ifade edince Hasan da sert bir şekilde kitaplarını alıp gitmesini söylemiş ve Me'mûn da bir daha kendisinden ders almamıştır.³¹⁸ Hasan b. Ziyâd'ın, özellikle konuşurken duyduğu siyasî üslup eksikliği nedeniyle devlet erkânıyla iletişim kurmaktan sıkıntı duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Halife Hârûnürreşîd'in huzurunda bir ramazan gecesi kurulan ilim meclisinde Halife, Hasan b. Ziyâd'a soru yöneltmesini teklif ettiğinde Ebû Yûsuf onun bu durumuna dikkat çekmesine rağmen Hasan soruları yanıtlamıştır. Fakat onun soruları cevaplarken kullandığı üsluptan Halife'nin rahatsız olması üzerine Ebû Yûsuf söze girmek durumunda kalmıştır.³¹⁹ Hasan bu özelliği sebebiyle devlet erkânıyla uzun süreli yakın ilişkiler kuramamış ve daha çok eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmüştür.

Me'mûn, Hüseyim b. Beşîr el-Vasîtî (v.183/799), Abbâd b. Avvâm (v.185/801), Yûsuf b. Atıyye (v.?), Îsâ b. Yûnus es-Sebîî (v.187/803), Abdullah b. İdris b. Yezîd el-Kûfî (v.192/808), İsmail b. Uleyye (v.193/809), Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim ed-Darîr (v.195/811), Haccâc b. Muhammed el-Massisî el-A'ver (v.206/821) ve babası Hârûnürreşîd'den hadis alanında istifade etmiştir.³²⁰

Me'mûn'un hadis tahsil ettiği hocalardan Hüseyim b. Beşîr el-Vasîtî, Vâsît'ta doğup yetişmiş ve daha sonra Kûfe, Basra ve Mekke gibi şehirlere giderek dönemin ileri gelen ulemasından hadis tahsil etmiştir. Hüseyim, Vasît'ta bulunduğu dönemde Abbâsî yönetimine karşı 145/762 yılında gerçekleşen ve oğlu Muâviye ile kardeşi Haccâc b. Hüseyim'in de öldürüldüğü İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasına katılmıştır. Muhtemelen bu hadisenin ardından Vâsît'tan ayrılan ve güçlü hafızasıyla tanınan Hüseyim Bağdat'a yerleşerek ezberindeki çok sayıda hadisi rivayet etmeye ve

³¹⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 137.

³¹⁹ Muhammed Zâhid Kevserî, *el-İmtâ bi-sîreti'l-imâmeyn Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şücâ*, (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368), 16-17.

³²⁰ İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 2/225; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/14-15; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi*, 24.

öğrenci yetiştirmeye devam etmiştir.³²¹ Daha önce Abbâsî yönetimine muhalif bir ayaklanmaya katılmasına rağmen Bağdat'a yerleştikten sonra Abbâsî yönetimiyle daha ılımlı bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hem Me'mûn'un kendisinden hadis konusunda istifade etmesi hem de Vekî'nin sultana olan yakınlığı sebebiyle Hüseyim'den hadis rivayet etmediği yönündeki açıklaması³²² da onun yönetime karşı ılımlı yaklaşımını teyit etmektedir.

Vâsıt ehlinden Abbâd b. Avvâm da yine İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasına katıldığı halde daha sonra Bağdat'a yerleşip hadis rivayetiyle meşgul olan ve Me'mûn'un istifade ettiği isimlerden biridir. Fakat Halife Hârûnürreşîd döneminde Şîa'yı desteklediği gerekçesiyle evi tahrip edilmiş, hadis rivayet etmesine engel olunmuş ve hatta bir süre hapsedilmiştir. Fakat daha sonra affedilerek serbest bırakılmış ve tekrar hadis rivayet etmesine izin verilmiştir.³²³ Nitekim Abbâsîler'in muhalifi konumunda olan Alioğulları'na yaklaşımı nedeniyle Abbâd'ın zaman zaman Abbâsî yönetimiyle sorun yaşadığı anlaşılmaktadır.

Hârûnürreşîd'in hac için çıktığı bir seferde Kûfe civarından geçerken oğullarına hadis okutmaları için bölge ulemâsının toplanmasını emretmiş. Halife bu çağrıya karşılık vermeyen Kûfe ulemâsından Îsâ b. Yûnus es-Sebî'nin ise bizzat yanına giderek Emîn ve Me'mûn'un ondan hadis tahdis etmesini sağlamıştır. Dersin ardından Me'mûn Îsâ'ya on bin dirhem verilmesini emretmiş fakat o parayı kabul etmemiştir. Me'mûn onun parayı azımsadığını düşünerek iki katının verilmesini emredince Îsâ, ne kadar artırırsa artırsın Rasûlullah'ın hadisi karşılığında böyle bir ödemeyi kabul edemeyeceğini söyleyerek duruma açıklık getirmiştir.³²⁴ İlmî geleneğe sahip bir aileden gelen ve dinî hassasiyetiyle tanınan Îsâ daha sonra Kûfe'den ayrılıp Suriye'nin sınır bölgesindeki Hades Kalesi'ne yerleşmiş ve hayatının geriye kalanını bir sene hacca gidip bir sene cihada katılmak şeklinde devam ettirmiştir. Nitekim kaldığı kaleyle ilgili bir iş için Bağdat'a geldiğinde de kendisine para teklif edilmiş

³²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/315; İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 308, 311, 324; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/105-111.

³²² Ebû Ubeyd Muhammed b. Ali el-Âcurrî, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. M. Ali Kâsım (Medine, y.y., 1979), 3/132-133, 135.

³²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/332; İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 311; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 9/81-83.

³²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/14-15.

fakat o yine geri çevirmiştir.³²⁵ Îsâ, Abbâsî yönetimine karşı açıkça bir muhalefet sergilememekle birlikte devlet erkanına karşı mesafeli bir duruş sergilemeyi tercih etmiştir.

Hârûnürreşîd'in çağrısına karşılık vermediği için bu seyahatte bizzat yanına gidilerek hadis tahdis edilen Kûfe ulemasından bir diğer isim de Abdullah b. İdris'tir. Ders esnasında Abdullah yüz hadis rivayet etmiş ve Me'mûn'un bu hadisleri ezberden kendisine tekrar etmesi Abdullah'ı etkilemiştir. Dersin sonunda Me'mûn Abdullah'a da para verilmesini emretmiş fakat o kabul etmemiştir. Abdullah devlet erkanına mesafeli bir duruş sergilemeyi tercih etmiş ve bu nedenle de Halife'nin daha önce kadılık teklifini geri çevirmiştir. Hârûnürreşîd, Abdullah kadılığı reddedince en azından oğlu Me'mûn'a hadis rivayet etmesini istemiş fakat o, Me'mûn diğerleriyle birlikte gelirse rivayet edeceğini söyleyerek bu husustaki tavrını göstermiştir.³²⁶ Abdullah, devlet erkânıyla yakın ilişki kurmayı ve onlardan herhangi bir hediye kabul etmeyi de kabul edeni de hoş karşılamayan bir tutum sergilemiştir.

Me'mûn hadis hususunda istifade ettiği bir diğer kişi İbn Uleyye ismiyle bilinen İsmail b. İbrahim b. Miksem el-Esedî'dir. Basra'da yetişen, fıkıh, tefsir ve hadis alanlarında yetkinliğiyle tanınan İsmail b. Uleyye'nin Abbâsî yönetimiyle ilişkileri genel olarak ılımlı ve uzlaşmacı bir yaklaşım çerçevesinde ilerlemiştir. Nitekim İbn Uleyye, kadılık, dîvânü'l-mezâlim ve dîvânü's-sadakada olmak üzere kendisine yönetim tarafından verilen çeşitli görevleri de üstlenmiştir. Fakat İbn Mübarek'in "...Sultanların kapılarını terk konusunda aktardığın rivayetlerin nerede? Bu işe zorla getirildim desen de bu boşunadır! İlmin eşeği çamura düştü artık!" şeklindeki şiddetli tenkitleri nedeniyle yaşlılığını gerekçe göstererek kadılıktan affını istemiştir. Hârûnürreşîd de onun ısrarı üzerine isteğini kabul etmiştir.³²⁷

Kûfe ehlinden olan ve küçük yaşta görme duyusunu kaybetmesi sebebiyle ed-Darîr lakabı verilen Muhammed b. Hâzim daha çok Ebû Muâviye künyesiyle bilinmekte olup³²⁸, Me'mûn'un hadis alanında istifade ettiği ve Abbâsî yönetimi ile de

³²⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/117-119; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 8/489, 491-494.

³²⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/38-41; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 9/47; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/14-15.

³²⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/171-173, 176-177; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/53.

³²⁸ Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 170; Buhârî, *Kitâbü't-Târihi'l-kebîr*, 1/74.

iyi ilişki içinde olan bir diğer âlimdir. Kûfe'den Bağdat'a gelen ve Hârûnürreşîd'in meclislerinde yer alan Ebû Muâviye Halife'den saygı görmüştür. Halife'nin huzurunda hadis nakledeceği sırada ihtiyacı sebebiyle çıkmak istediğinde Halife, oğulları Emîn ve Me'mûn'a kendisine elinden tutarak eşlik etmelerini söylemiştir. Ayrıca başka bir rivayette Ebû Muâviye'nin naklettiği bir hadise Halife'nin amcasının alaya alan bir karşılık vermesi nedeniyle Halife'nin kızıp onun tutuklanmasını emrettiği aktarılmıştır. Bu sohbet esnasında Ebû Muâviye Halife'nin aksine bir kanaat bildirdiğinde de Halife onun yaklaşımını onaylanan bir tavır takınmıştır. Ebû Muâviye vefatına kadar yönetimle iyi ilişkilerini sürdürmüş ve Bağdat'ta hadis rivayet etmiştir.³²⁹

Me'mûn'un hadis tahdis ettiği bir diğer âlim Haccâc b. Muhammed el-Massîfî el-A'ver (v.206/821) aslen Tirmizli'dir. Tefsir ve hadis alanlarındaki yetkinliğiyle tanınan Haccâc el-A'ver bir süre Bağdat'ta ikamet edip 190/805 yılında ailesiyle birlikte Masîsa/Misis'e gitmiş fakat uzun yıllar kaldıktan sonra bir ihtiyaç sebebiyle tekrar Bağdat'a dönmüştür. Abbâsî yönetimiyle olumsuz herhangi bir ilişkisi tespit edilemeyen Haccâc Bağdat'ta 206/821 yılında rahatsızlanarak vefat etmiştir.³³⁰

Me'mûn, ilme olan merakı ve yeteneğini kendilerinden istifade ettiği âlimlerden aldığı dersler ile geliştirerek üstleneceği hilâfet görevine kendini hazırlamıştır. Hilâfete geçtikten sonra da düzenlediği ilmî meclisler, ulemâ arasında müzakere edilen konulara dahil olma çabası ve beytü'l-hikme kapsamında yürüttüğü çeviri faaliyetleri onun yetiştirildiği bu eğitim süreciyle yakından ilişkilidir.

• **Muhammed el-Mu'tasım Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Muhammed el-Mu'tasım, Me'mûn'un vefatının ardından Abbâsî hanedanının sekizinci halifesi olarak hilâfete geçmiştir. Mu'tasım'ın çocukluk dönemindeki eğitim sürecine dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Hârûnürreşîd'in Emîn ve Me'mûn gibi Mu'tasım için de eğitmenler görevlendirmiştir. Bunlardan biri de İbrahim b. Muhammed b. İsmail el-Hâşimî'dir. Hâlife, eğitmenlerine Mu'tasım'ı rahat bırakıp onu çok zorlamamalarını söylemiştir.³³¹ Bir gün Mu'tasım'a okuma yazma

³²⁹ Ebû Muâviye hakkında bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/111-112.

³³⁰ Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr*, 2/380; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/322-323.

³³¹ Sâlihîyye, "Müeddibü'l-Hulefâi fi'l-Asri'l-Abbâsîyyi'l-Evvel", 60.

süreci için eşlik eden bir kölenin ölüm haberini alan Halife oğluna bu durumu sorduğunda Mu'tasım onun öldüğünü ve böylece okuma yazma işinin de sona erdiğini söylemiş ve Halife onun bu isteksiz tutumuna öfkelenmiştir. Mu'tasım'ın ilim tedrisine ilgisizliği, okuma yazma konusunda zayıf oluşuna ve ilmî konularda gereken eğitimi alamamasına neden olmuştur.³³² Bunun birlikte Mu'tasım bir süre çöldeki kabileler arasında vakit geçirerek fesâhat ve hitâbetini geliştirmiştir. Mu'tasım'ın yetişme sürecindeki bu yaklaşımı hilâfete geçtiği dönemde de devam etmiş ve diğer halifelerin aksine o ilim meclisleri düzenlememiş sadece dönemin ileri gelen âlimlerinin camilerdeki ders halkalarında zaman zaman hadis dinlemekle yetinmiştir.³³³ Bunun da etkisiyle olsa gerek bu dönemde ilim meclislerinin tertip edilmesi ve diğer ilmî faaliyetlerin yürütülmesinde ulemâdan kâdî'l-kudât olarak görev yapan Ahmed b. Ebî Duâd'ın ön planda yer almıştır.

• **Ebû Ca'fer Hârûn el-Vâsık'ın Eğitiminde İstifade Edilen Ulemâ:** Ebû Ca'fer Hârûn el-Vâsık, babası Mu'tasım'ın vefatının ardından Abbâsî hanedanının dokuzuncu halifesi olarak hilâfete geçmiştir. Babasının aksine Vâsık'ın çocukluğunda iyi bir eğitim alarak yetiştiği ve onun kültürlü, ilmî alanlarda da donanımlı olduğu ifade edilmiştir. Fakat Vâsık'ın eğitim aldığı ulemânın isimlerine dair ise kaynaklarda ayrıntılı bir bilgi yer almamaktadır. Vâsık'ın çocukluğundan itibaren ilmî istek ve yönelimlerinde özellikle Me'mûn önemli bir rol üstlenmiştir. Me'mûn, Mu'tasım'dan eğitim için birini tayin etmemesini istemiş ve Vâsık'ın eğitimini bizzat üstlenmiştir. Vâsık Me'mûn'dan hat, kıraat ve edebiyat alanlarında istifade etmiştir.³³⁴ Bunun yanı sıra Vâsık, Hârûn b. Ziyâd'dan ders almış ve ona daima saygıyla yaklaşmıştır. Ona olan sevgi ve saygısının gerekçesini ise “Allah'ın zikriyle dilimi ilk çözen O'dur, Allah'ın rahmetine beni yaklaştıran da O'dur!” şeklinde açıklamıştır.³³⁵ Vâsık'ın hilâfet öncesindeki sürecine dair kendisinden ilmî alanda istifade ettiği başka bir isim

³³² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/223; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 10/291. Hârûnürreşîd'in Mu'tasım'ı gereken eğitimi alması hususunda zorlamamasının sebepleri hakkında bk. Uluşık, “İlk Dönem Abbâsî Veliahtları ve Eğitimci”,” 207.

³³³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/68-69; Sâlihîyye, “Müeddibü'l-Hulefâ fi'l-Asri'l-Abbâsîyyi'l-Evvel”, 60; Uluşık, “İlk Dönem Abbâsî Veliahtları ve Eğitimci”,” 207.

³³⁴ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kahire: Dâru'l-Afâkı'l-Arabiyye, 1999), 111.

³³⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/54; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/120.

tespit edilememiştir. Fakat hilâfete geçtiği süreçte düzenlediği ilim meclislerine katılan dönemin ileri gelen âlimlerden de faydalandığı bilinmektedir.

Veliahtların eğitimlerinin yanı sıra bazı âlimlerin halifelerin diğer aile fertlerine ve devlet erkanından bazılarının çocuklarına ders verdiği hususunda rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır. Halife Mehdî'nin eşi, Hâdî ve Hârûnürreşîd'in de annesi olan Hayzürân (v.173/789) hadis ve fıkıh alanlarındaki yetkinliğiyle tanınan Abdurrahman b. Amr Evzâî'den (v.157/774) ilim tahsil etmiştir.³³⁶ Ayrıca hadis alanında yetkin olan Ebû Muâviye Şeybân b. Abdurrahman en-Nahvî (v.164/781) Davûd b. Ali'nin çocuklarına³³⁷ Ebû Muhammed el-Yezîdî (v.202/822) Mehdî'nin dayısı ve aynı zamanda Basra valiliğini yürüten Yezîd b. Mansûr'un çocuklarına,³³⁸ Arap dili, edebiyat, hadis, kıraat, ve fıkıh alanlarında yetkinliğiyle dönemin ileri gelen âlimlerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v.224/838) ve yine Arap dili ve edebiyat alanlarında vukûfiyetiyle tanınan Ya'kûb b. İshâk es-Sikkî (v.244/858) de Abdullah b. Tâhir'in çocuklarına,³³⁹ ders vermiştir.

Tablo 5: Veliahtlara ve Bazı Devlet Erkânına Ders Veren Ulemâ

	Ulemâ	Ders Verilen Veliahtlar ve Bazı Devlet Erkânı	Ulemânın Sosyal Konumu
1	Amr b. Ubeyd (v.144/76)	Mansur	Mevâli
2	Haccâc b. Ertât (v.145/762)	Mehdî	
3	Mukâtil b. Süleyman (v.150/767)	Mehdî	
4	İbn İshâk (v.151/768)	Mehdî	Mevâli
5	Hasan b. Umâre'ye (v.153/770)	Mehdî	Mevâli
6	Şarkî b. el-Kudâmî (v.155/771)	Mehdî	
7	Muhammed b. Müslim b. Ebu'l-Vaddâh el-Cezerî (v.169/785)	Mehdî, Hâdî	
8	İsâ b. Yezîd b. Bekr b. De'b (v.171/787)	Hâdî	
9	Mufaddâl b. Muhammed ed-Dabbî (v.178/794)	Mehdî	
10	Mâlik b. Enes (179/795)	Hârûnürreşîd	
11	Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhî (v.180/796)	Me'mûn	Mevâli
12	Yûnus b. Habîb (v.182/798)	Hârûnürreşîd	Mevâli
13	Huşeym b. Beşîr (v.183/799)	Me'mûn	Mevâli
14	Mervân b. Şücâ (v.184/801)	Hâdî	Mevâli

³³⁶ Taberî, *Târîh*, 8/212; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/272.

³³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/498, 9/324.

³³⁸ İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 20/223-226; Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 61-62; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/150.

³³⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 112-113; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/241-242.

15	Abbâd b. Avvâm (v.185/801)	Me'mûn	Mevâli
16	Îsâ b. Yûnus es-Sebî (v.187/803)	Emîn, Me'mûn	
17	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v.189/805)	Mehdî	Mevâli
18	Ali b. Hamza el-Kisâî (v.189/805)	Hârûnürreşîd, Emîn, Me'mûn	Mevâli
19	Ubeyde b. Humeyd el-Huzâî (v.190/806)	Emîn	
20	Abdullah b. İdris (v.192/808)	Emîn, Me'mûn	
21	İsmail b. Uleyye (v.193/809)	Me'mûn	
22	Ali b. Hüseyin el-Ahmer (v.194/809)	Emîn	
23	Ebû Muâviye ed-Darîr (v.195/811)	Me'mûn	Mevâli
24	Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (v.202/817)	Mehdî, Emîn, Me'mûn,	Mevâli
25	Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (v.204/819)	Me'mûn	Mevâli
26	Haccâc b. Muhammed el-A'ver (v.206/821)	Me'mûn	Mevâli
27	Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (v.207/820)	Me'mûn	Mevâli
28	Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî (v.209/824)	Hârûnürreşîd	Mevâli
29	Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr (v.210/825)	Emîn	
30	Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (v.216/831)	Emîn	
31	Süfyân b. Hüseyin (v.?)	Mehdî	Mevâli
32	Şebîb b. Şeybe (v.?)	Mehdî	
33	Yûsuf b. Atıyye (v.?)	Me'mûn	
34	İbrahim b. Muhammed b. İsmail el-Hâşimî (v.?)	Mu'tasım	
35	Hârûn b. Ziyâd (v.?)	Vâsık	
36	Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (v.157/774)	Hayzûran	
37	Ebû Muâviye Şeybân b. Abdurrahman en-Nahvî (v.164/781)	Davûd b. Ali'nin oğlu	Mevâli
38	Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (v.202/817)	Halife Mehdi'nin dayısının çocukları	Mevâli
39	Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v.224/838)	Herseme b. A'yan'ın çocukları	Mevâli
40	Ya'kûb b. İshâk es-Sikkî (v.244/858)	Abdullah b. Tâhir'in çocukları	
41	Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (v.252/866)	Mu'tasım'ın oğlu	

3.1.2.Ulemâya Yönelik Baskı Uygulaması

Devletler otoritelerini korumak ve yönetimlerini kolaylaştırmak için ikna gücünü kullandıkları gibi baskı ve şiddete başvurmaktan da çekinmemişlerdir. İslâm toplumunda yöneticiler, halkın güvenini kazanmak ve itaatini sağlamak konusunda halk nazarındaki konum ve etkileri sebebiyle genellikle ulemâdan da istifade etmiştir. Abbâsîler de siyasî uygulamalarının toplumda kabul görmesi noktasında pragmatik bir bakış açısıyla ulemânın bu nüfuzundan faydalanmak suretiyle halkın üzerinde ikna yoluyla kontrol sağlamaya çalışmıştır. Fakat aynı ulemâ ilmî ve dinî misyonu gereği halkın temsilcisi rolü kapsamında Abbâsî yönetimine karşı herhangi bir tenkit yönelttiğinde ise çeşitli baskı ve cezalara maruz kalabilmiştir. Bu noktada Abbâsî

yönetimin ulemâya karşı yaklaşımı duruma göre farklılık gösterirken ulemânın halkı temsilen haksız uygulamalara karşı çıkması ve bunu yöneticilere karşı ifade etme cesareti göstermesi ise ulemânın halk nezdindeki otoritesinin artmasında etkili olmuştur.

Abbâsîler, ulemânın onaylamadığı ve doğru olmadığını düşündüğü kararlar kaşısındaki tepkisini ya da diğer bir ifadeyle muhalefetini söz, tavır ya da fiilî olarak ifade ediş şekli, sahip olduğu fikhî ve itikadî yaklaşım ile toplum üzerindeki otoritesinin gücü gibi çeşitli kıstaslar ölçüsünde değerlendirmek suretiyle izlediği baskı politikasında farklı yaptırımlara başvurmıştır. Baskı politikası kapsamında yürütülen takibat ve sorgulama neticesinde yönetim için algılanan tehdidin boyutu ölçüsünde, faaliyetlerden menetme, görevden azil, eserlerin imha edilmesi, sürgün, kırbaç cezası, hapsedme ve hatta ölüm cezası olmak üzere çeşitli cezaî yaptırımların uygulandığı görülmektedir. Böylece sadece ulemânın bireysel muhalefetinin değil üzerinde etkili olduğu halkın göstereceği olası bir tepki ya da başlatılacağı bir isyan hareketinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ulemâ ise herhangi bir baskı karşısında gizlenmek suretiyle ağır cezaî yaptırımlardan sakınmaya çalışmakla birlikte çeşitli gerekçelerle bu yaptırımlara maruz kalmıştır. Fakat ulemânın katlandığı bu baskılar onların halk nezdindeki güvenirliliğine ve otoritesine olumlu bir katkı sağlamıştır.

Abbâsî döneminde baskı politikası kapsamında gerçekleşen ve İslâm düşünce tarihi açısından ciddi bir kırılmaya sebep olan mihne hadisesi ise ulemânın hem çeşitli baskı ve zulümlere maruz kalması hem de bu baskının uygulayıcısı konumunda yer almasıyla konumuz açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim gerekçesi ve yürütülme şekliyle daha önce benzeri görülmemiş bir uygulama olması ve hem ulemâ hem de düşünce tarihi açısından önemli sonuçları sebebiyle mihne kapsamında yürütülen yaptırımlar ve bunların ulemâya olan yansımaları ise müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Ulemâya yönelik baskı uygulaması çerçevesinde, Abbâsîler'in ilk asrında siyaset-ulemâ ilişkisinin önemli bir diğer tezahürünü oluşturan baskı politikası kapsamında yürütülen takip-sorgu ve cezalandırma yönündeki faaliyetler ile mihne hadisesi kapsamındaki gelişmeler ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

3.1.2.1. Takip ve Sorgulama

Emevî yönetimine son veren ve hilâfeti ele geçiren Abbâsîler ilk andan itibaren hâkimiyeti ve otoriteyi muhafaza etmek ve mevcut ya da muhtemel herhangi bir muhalif hareketin destek sağlamasını önlemek amacıyla çeşitli yollara başvurmuştur. Bunların başında ise ulaşan bilgiler doğrultusunda kişinin takip edilmesi ve söz ya da davranışlarında muhtemel bir muhalefet söz konusu ise halife ya da vali tarafından sorgulanması gelmektedir. Ulemâ da halk üzerindeki etki gücü sebebiyle olası bir muhalif harekette yönetim adına oluşturacağı riskler nedeniyle sık sık takip ve sorgulamaya maruz kalan bir zümre olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca yürüttükleri resmî görevler esnasında yönetim tarafından tasvip edilmeyen tutum ve kararlar da ulemânın takip ve sorgulanma sebepleri arasında yer almıştır. Ulemâyı baskılayan ve hayatını olumsuz yönde etkileyen bu siyaset kapsamında burada çeşitli takip ve sorgulamalara maruz kalan âlimler ve maruz kaldıkları bu kovuşturmaların sebepleri ele alınarak değerlendirilecektir.

Ulemânın sorgulanması hususundaki örnekler Abbâsî Devleti'nin henüz kuruluş aşamasında iken rastlanmaktadır. Seffâh'a biat edildiğinde Emevîler'e karşı askerî mücadele henüz devam etmekte olup Emevîler'in merkezi Şam, Halife'nin amcası Abdullah b. Ali tarafından çok sayıda kişinin kılıçtan geçirilmesiyle ele geçirilmiştir. Bu süreçte Abdullah b. Ali, şehrin ileri gelen âlimlerinden Evzâî'yi çağırılmış ve Abbâsîler'e karşı düşüncesini öğrenmek için kendisine bazı sorular yöneltilmiştir. Abdullah b. Ali, kılıçları hazır bekleyen muhafızlar eşliğinde Evzâî'ye Emevîler'e karşı bu savaşın cihad olup olmadığı ve onların kanını dökmeleri hakkındaki düşüncesini sormuştur. Evzâî, amellerin niyetlere göre olduğu söylemiş ve bir Müslüman'ın kanının helal olduğu üç durumu anlatan hadisi zikretmiştir. Onların malları hakkında sorduğunda da "Eğer o mallar onların elinde haram idiyse senin için de haramdır. Eğer onların elindeki mallar onlar için helal idiyse sana da ancak şer'î bir yolla helal olabilir." cevabını vermiştir. Aldığı cevaplardan hoşnut olmayan Abdullah b. Ali bu sefer de Evzâî'ye kendisini kadı olarak atamak istediğini söylemiştir. Evzâî ise daha önce bu konuda zorlanmadığını ve yine aynısını umut ettiğini, ailesinin kendisine ihtiyacı olduğunu ve ailesinin kendisi için endişelendiğini söyleyerek gitmek

isteğini bildirmiş. Evzâî öldürüleceğini düşünürken kendisine para verilerek evine dönmesine izin verilmiştir.³⁴⁰

Çeşitli muhalif hareket ve isyanların görüldüğü Mansûr döneminde ulemâdan Amr b. Ubeyd, Mâlik b. Enes, İbn Ebî Züeyb, İbn Sem'ân ve Süfyân es-Sevrî yönetime karşı bağlılıkları hakkında takip ve sorgulanmaya maruz kalmıştır. Mansûr, aralarındaki geçmişe dayalı dostluğa rağmen Basra'ya gittiğinde Mu'tezilî düşüncenin ve Amr b. Ubeyd'in bölgede etkili olmasından olsa gerek Amr b. Ubeyd'i çağırarak isyan hazırlığı içinde olan Nefsüzzekiye'ye biat edip etmediğini sormuştur. Amr b. Ubeyd, böyle bir işin içinde olmadığını söylemesine rağmen Nefsüzzekiye'nin ağzından Amr b. Ubeyd'e mektup yazan Mansûr, ancak mektubun gelen cevabından sonra ona itimat etmiştir.³⁴¹ Bu da Halife'nin her ihtimali düşünerek tedbir almak istemesini ve böyle bir isyanın ciddi bir tehdit oluşturduğunu göstermektedir.

Başka bir rivayete göre Mansûr, Mina'dayken gece vakti Mâlik b. Enes, İbn Ebî Züeyb ve İbn Sem'ân'ı sorgulamıştır. Mansûr, "Ey fakihler! Mü'minlerin Emirine, sizin hakkınızda onun gönlünü daraltan ve canını sıkkan haberler ulaştı. Oysa Allah'ın size halife kıldığı kişiye karşı dilinizi tutmak, kendinize yakışanı yapmak herkesten çok size düşer ve itaat etmek, gizli ve açık her halde tavsiyede bulunmak herkesten çok sizin göreviniz olmalıydı." diyerek kızmıştır. Bunun üzerine Mâlik b. Enes, Allah'ın bir fâsık haber getirdiğinde araştırılması emrini hatırlatmış fakat Mansûr da bu sefer kendisinin âdil bir imam mı yoksa zalim mi olduğunu sormuştur. Konuşmaktan kaçınması üzerine Mâlik b. Enes bu sorudan muâf tutulmuştur. Kadı İbn Sem'ân, "Ey Mü'minlerin Emiri! Vallahi insanların en hayırlısı, haccı eda edip düşmanla cihad yapıyorsun, yolların güvenliğini sağlıyorsun. Sayende zayıf güçlüye yem olmaktan emin haldedir. Dinin nizamı seninle kâimdir. Tüm bunlarla sen insanların en hayırlısı ve imamların en adaletlisin." şeklinde cevap vermiştir. İbn Ebî Züeyb ise Allah ve Rasûl'ün malıyla, zîlkurbânın, yetim ve miskinlerin haklarını tekeline aldığı, zayıfları ezip güçlüyü takatsiz bıraktığını söyleyerek sert bir yanıt vermiştir. Mansûr öfkelenerek kılıçlarıyla bekleyen muhafızlarla onu tehdit etmiştir. Mansûr, Mâlik b. Enes'in elçi geç bir vakitte geldiği için aleyhindeki iftiralar sebebiyle

³⁴⁰ Bu rivayet için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/450-451.

³⁴¹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/315; Taberî, *Târîh*, 7/522.

öldürüleceğini düşünüp kefenini giyerek hazırlandığını duyunca, “Sübhânellah, İslâm’da bir çatlak ya da kırılma meydana getirecek değilim. İslâm’ı güçlendirip dini aziz kılmak için çabamı görmüyor musun? Ey Ebû Abdullah! Söylediklerinden Allah’a sığınırım. Şehrine bir yol gösterici ve hidayet sahibi olarak dön. Bizimle kalmak istersen kimseyi sana tercih etmeyiz, hiç kimseyi de sana denk görmeyiz.” demiştir. Nitekim ertesi gün onlara para verilmesini ve Mâlik b. Enes’in alıp almamasında bir beis olmadığını, İbn Ebî Züeyb alırsa boynunun vurulmasını, almazsa bir beis olmadığını ve İbn Sem’ân alırsa bir beis olmayıp almaz ise boynunun vurulmasını emretmiştir.³⁴² Böylece Halife onların davranışlarının sözleriyle örtüşüp örtüşmediğini teyit etmek istemiştir. Rivayette, ilmî konum ve itibarının etkisiyle Mâlik b. Enes’in sorguyu sükûnetle geçirip Halife tarafından taltif edilmesi ve yönetim bünyesinde kadı olarak görev yapmakta olan İbn Sem’ân’ın soruya övgü içerikli bir cevap vermesi dikkat çekmektedir. Nitekim ulemânın vasıfları ve içinde bulunduğu şartlar, hem ulemânın yönetim karşısında farklı bir tavır takınmasında hem de yönetimin ulemâya karşı farklı bir yaklaşım sergilemesinde etkin bir rol oynamıştır.

Bu dönemde ilmî yetkinliğiyle Kûfe’nin ileri gelen âlimlerinden olan ve ashâb-ı hadisten olduğu ifade edilen Süfyân es-Sevrî,³⁴³ Mansûr’un kadılık teklifini kabul etmemek için Mekke’ye kaçmak ve takibattan kurtulmak için de hayatının geri kalanında da sık sık şehir değiştirip Mekke, Yemen ve Basra’da gizlenerek yaşamak zorunda kalmıştır.³⁴⁴ Görevi teklifinin reddinin muhalif bir tavrın işareti olarak görülmesinin yanı sıra Abbâsîler’e karşı muhalif söylemleri ve Alioğulları’na olan meyli de hakkında yakalama emrinin çıkarılmasında etkili olmuştur.³⁴⁵ Bu süreçte birçok sıkıntıya maruz kalan ve ilmî faaliyetlerini de gizlice yürüten Süfyân es-Sevrî, Halife Mehdî döneminde Basra’da 161/778 yılında gizlendiği arkadaşlarının yanında vefat etmiştir.³⁴⁶

Halife Mehdî döneminde, hakkında ileri sürülen bazı iddialar sebebiyle Şerîk b. Abdullah ve görevini yürütürken Halife’nin hoşnut olmayacağı bir kararlar veren

³⁴² *el-İmâme ve’s-siyâse*, 317-319.

³⁴³ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 64, 373.

³⁴⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/492-494; Mes’ûdî, *Mürûcü’z-zeheb*, 3/267.

³⁴⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/493; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 311-312; *el-İmâme ve’s-siyâse*, 316-317.

³⁴⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/494-495; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 373.

Ubeydullah b. Hasan da soruşturmaya maruz kalan âlimler arasında yer almıştır. Kûfe’de kadılık yapan Şerîk b. Abdullah, Halife Mehdî’nin arkasında namaz kılmayı caiz görmediği, Râfızî ve zındık olduğu gibi ithamlar nedeniyle Halife’nin huzuruna çıkarılmıştır. Halife, “Bir saate vurulacak zındık başı görür gibiyim” deyince Şerîk b. Abdullah, zındık olan kişilerin vasıflarını saymış ve bunların hiçbirinin kendisinde bulunmadığını söyleyerek kendini savunmuştur.³⁴⁷

Halife tarafından sert bir şekilde karşılandığı vurgulanan diğer bir rivayetdeki Râfızî iddiasına ise Şerîk b. Abdullah, “Her kim ki Allah Rasûlü’nü, Fâtıma’yı, Ali’yi, Hasan’ı ve Hüseyin’i -Allah’ın selamı hepsinin üzerine olsun- severse Râfızî oldu. Ey Mü’minlerin Emîri! Allah ve sen şahitsin ki ben Râfızîyim ve onların izinden gidiyorum.” sözleriyle karşılık vermiştir. Halife de bu cevapları sonrasında gitmesine izin vermiştir.³⁴⁸ Şerîk b. Abdullah dönemin önemli tartışma konusu olan efdâliyet kapsamında da çeşitli ortamlarda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki düşüncesine dair zaman zaman soru ve ithamlara maruz kalmıştır.³⁴⁹ Abbâsî yönetiminin Şîî düşünceye karşı izlediği siyaset ve aldığı sert tedbirler sebebiyle devlet bünyesinde görev yapan bir âlim olarak Şerîk b. Abdullah, sapkın ve zındık olarak nitelenen düşünce ve yaklaşımlar üzerinden bazı ithamlara maruz kalarak sorgulanmıştır. Onun Kûfe’de yetişmiş olup hayatının büyük bir kısmını burada geçirmesi ve kadılık teklifini de baskı sebebiyle kabul etmiş olması gibi bazı etkenler zındık ya da Râfızî olduğu yönündeki ithamların yönetim tarafından ciddiyle sorgulanmasına neden olmuş olabilir.

Basra Kadısı Ubeydullah b. Hasan ise Halife Mehdî’nin, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemindeki nehirlerin durumunun tespit edilip zekâtın toplanması ve daha sonrasının ise haraç olarak alınmasına dair mektubunda verdiği talimatları yerine getirmemesi sebebiyle Halife tarafından tehditkâr bir şekilde sorgulanmıştır. Verdiği karar doğrultusunda Dicle ve haraç suları ile ordugâh alanına dair hususları soran

³⁴⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/330; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/543-544.

³⁴⁸ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 3/155-156.

³⁴⁹ Bu hususta bk. Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 3/160, 162-163.

Halife, Ubeydullah'ın yaptığı açıklamayı kabul etmeyip söylediklerinin doğru olmadığını ileri sürmüştür.³⁵⁰

Kadı Âfiye b. Yezîd de hakkındaki bir şikâyet üzere Halife'nin huzuruna getirilerek sorgulanmıştır. Birçok kişinin de bulunduğu sorgu anında Halife'nin hapsi üzerine Âfiye b. Yezîd dışındakiler Allah sana rahmetiyle muamele etsin diye duada bulunmuştur. Halife, Âfiye'ye neden dua etmediğini sorduğunda o, Allah'a hamd etmediği için dua etmediğini söyleyip bu konuda bir hadisi zikretmiştir. Bunun üzerine Halife, “İşinin başına dön, sen hapsi hususunda bile müsamaha göstermedin, onun dışındaki hususlar da mı göstereceksin?” diyerek onun hakkında ithamda bulunanları azarlamıştır.³⁵¹

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise Hârûnürreşîd döneminde yönetime karşı itaatleri konusundaki bazı şüphe ve ithamlar gerekçesiyle sorgulamaya tabi tutulmuştur. Şâfiî Yemen'de devlet bünyesinde yürüttüğü görevi esnasında yönetime karşı bir isyan hareketi hazırlığı için faaliyet göstermekle suçlanmış ve tutuklanarak 184/800 yılında Hârûnürreşîd'in huzuruna çıkarılmak için gönderilmiştir. Şâfiî, Bağdat'ta bir süre gözetim altında tutularak sorgulanmıştır. Halife huzurunda Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile yaptığı münazaradan sonra hakkındaki olumsuz kanaat değişmiş ve kendisine para verilerek gitmesine izin verilmesi üzerine Mekke'ye dönmüştür.³⁵²

Bu dönemde bir süre Rakka'da kadılık görevi de yürütmüş olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise “Kitâbu'l-İkrah” isimli bir kitap yazdığı³⁵³ gerekçesiyle Hârûnürreşîd tarafından sorgulanmıştır. Bu sorgunun ne zaman yapıldığı belirtilmemiştir. Fakat Muhammed b. Hasan'ın daha önce bahsedildiği üzere Alioğulları'ndan Yahyâ b. Abdullah'ın emânının geçerli olduğu yönünde görüş beyan

³⁵⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/92-93, 96-97. Ubeydullah b. Hasan'ın Halife Mehdî'nin isteğinin aksine hüküm verdiği diğer hadise ve rivayetler için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/321.

³⁵¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/227; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/606. Her iki kaynakta da halifenin ismi, Hârûnürreşîd olarak zikredilmiştir. Fakat Âfiye b. Yezîd'in Mehdî döneminde atanmış olması, Hârûnürreşîd dönemindeki kadılar arasında isminin zikredilmemesi ve 160/777 yılında vefat ettiği bilgisi birlikte değerlendirildiğinde söz konusu halifenin Hârûnürreşîd değil Mehdî olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/401; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 7/398-399.

³⁵² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/100; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/133-134.

³⁵³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 345-346.

etmesi üzerine Halife'nin tepkisini çektiği bilinmektedir. Muhtemelen bu durumun da yol açtığı şüpheyle gerçekleşen bu takibattan Muhammed b. Hasan, İbn Semâa'nın durumu haber alıp arama için gelen görevlilerden önce evden kitabı çıkarıp kuyuya atması sonucu kurtulmuştur. Kitap bulunamaması üzerine ise Halife özür dilemiştir.³⁵⁴ Daha sonra Muhammed b. Hasan'ın vefatına kadar da Halife ile ilişkileri iyi bir şekilde devam etmiştir.

Abbâsîler'in ilk asrında, Evzâî, Amr b. Ubeyd, Mâlik b. Enes, İbn Ebî Züeyb, İbn Sem'ân, Süfyân es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, Ubeydullah b. Hasan, Âfiye b. Yezîd, Şafiî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, haklarında yönetime muhalif söylem ya da faaliyet içinde oldukları yönünde ulaşan haberler, yazdıkları eserler, yürüttükleri görevleriyle ilgili yapılan şikâyetler ve bazı hususlarda halifelerin isteğinin aksi yönünde verdikleri kararlar gibi sebeplerle üzerlerinde baskı oluşturan ve ağır cezalarla sonuçlanma ihtimali taşıyan sorgulamalar geçirmiştir. Sorgulanan bu âlimler arasında bizzat devlet bünyesinde görev yapanlar olduğu gibi resmî bir vazife üstlenmeyip bireysel ilmî faaliyetleriyle meşgul olan âlimler de bulunmaktadır. Yukarıda bu sorgulamalara dair örnekleri aktaran rivayetlerde, elinde kılıçlarıyla hazır bekleyen muhafız önünde sorgulamaların yapılması ve âlimlerin bazılarının öldürüleceğini düşündüğü için bu yönde bir hazırlıkla halifenin huzuruna çıktığına dair detaylı tasvir içeren anlatımlar, bazı hususlarda mübalağalı bir yaklaşımı düşündürmekle birlikte bu süreçte siyasî yönetimin otoritesi karşısındaki ulemânın konumu, yürüttüğü çeşitli faaliyetlerle göze aldığı muhtemel riskleri, siyasî güç sahiplerinin üzerlerinde oluşturduğu baskıyı ve bu husustaki algıyı göstermesi açısından önem taşımaktadır.

3.1.2.2. Cezalandırma

Siyasî iktidarı elinde bulunduranların, kimi zaman idarelerini muhafaza edip sürdürebilme kimi zaman ise yönetimlerini kolaylaştırma gerekçeleriyle ihtiyaç duyduklarında genellikle baskı içeren bir siyaset izlemekte tereddüt etmediği görülmektedir. Baskı siyaseti sadece itaatini sağlamak amacıyla halka karşı değil aynı zamanda yöneticiler nezdinde zulme ve adaletsizliğe maruz kalan halkın bir çeşit

³⁵⁴ Bu konuda bk. Yaman, Ahmet, *Siyaset ve Fıkıh*, 100.

temsilcisi konumunda olan ulemâya karşı da söz konusu olmuştur. Hatta halk üzerindeki etkisi sebebiyle bu baskı kimi zaman ulemâ için daha şiddetli bir şekilde tezahür etmiştir. Bu baskı siyaseti kapsamında söz konusu âlim ya da âlim zümresinin takip edilip sorgulanması şeklindeki yollara başvurulduğu gibi söz konusu gerekçenin ciddiyeti ölçüsünde, kişiyi fetvâ vermekten menetme, hadis rivayet etmesine yasak getirme, sürgün, görevden azletme, zincire vurma, kırbaçlatma ve hapsetme gibi sonu ölüme kadar uzanan çeşitli şiddetli cezaî kararların da alındığı örneklerle rastlamak mümkündür. Nitekim Abbâsîler'in ilk asrında da ulemâ, bazen benimsediği ve savunduğu usûl, mezhebî eğilim ya da düşüncenin arka planındaki siyasî izdüşümlerinin yönetimin siyasî ideolojisiyle örtüşmemesi, yönetime muhalif söylem ve davranışlarda bulunma ve bu hususta halkı etkileme ya da yönetime muhalif kesimlerle diyalog içinde olma gibi gerekçelerle bazen ise sadece bu hususlardaki bir şüphe sebebiyle bizzat halife ya da halifenin tayin ettiği vali tarafından verilen çeşitli cezaî uygulamalara maruz kalmıştır. Bu cezaî karar ve uygulamalara dair örnekler, siyaset-ulemâ ilişkisinin olumsuz tezahürlerini ortaya koyarken aynı zamanda yönetime karşı muhalif bir tutum benimseyen ya da öyle olduğu düşünülen ulemânın durumu ve ulemâyı muhalif bir konuma düşüren şartların anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

Kûfe'de 132/750 yılında Seffâh'a yapılan biat ile hilâfet Abbâsoğulları'na geçmiş olmakla birlikte bir süre daha Emevî taraftarlarıyla mücadele devam etmiştir. Bu mücadele sürecinde ulemâdan da zulme maruz kalanlar olmuştur. Abdullah b. Ali komutasında Abbâsî ordusu Emevîler'in başkenti Şam'a girdiğinde ileri gelen âlimlerinden Evzâî sorgulanırken o esnada Dımaşk mescidinde birçok kişiyle birlikte hadis rivayeti açısından da sika kabul edilen ve tabîinden olan muhaddis Yûnus b. Meysere b. Halbes âmâ olduğu halde çatışma esnasında öldürülmüştür. Muhammed b. Mervân b. el-Hakem'in mevlâsı olup çok sayıda hadis rivayet etmesiyle tanınan Sâlim b. Aclân el-Eftâs da bizzat Abdullah b. Ali tarafından öldürülmüştür.³⁵⁵

Abbâsî devletinin gerçek kurucusu olarak görülen Halife Mansûr, hem hanedan içinden hem de dışarıdan çeşitli grupların yürüttüğü muhalif hareketlerle mücadele

³⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/471, 486; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 11/448-449.

etmiş ve yönetime karşı birçok isyanı bastırarak muhalif kesimleri etkisiz hale getirmiştir. Yönetimini güçlendirmek için çeşitli yollara başvuran Mansûr, muhalif olduğunu düşündüğü ve aralarında ulemânın da yer aldığı grup ya da kişilere karşı da bir baskı siyaseti takip etmiştir. Nitekim bu dönemde başta Mansûr'a karşı sergilediği duruşuyla öne çıkan Ebû Hanîfe başta olmak üzere Mâlik b. Enes, Abbâd b. Avvâm, Mufaddal ed-Dabbî, İbn Cürecy, Abbâd b. Kesîr, Süfyân es-Sevrî, Kâsım b. Ma'n ve İbn İshâk baskı politikası kapsamında çeşitli gerekçelerle Halife ya da valilerin bazı cezaî uygulamalarına maruz kalan âlimler arasında yer almıştır.

Halife Mansûr döneminde ulemânın ileri gelenlerinden olan Ebû Hanîfe'yle ilgili rivayetler kronolojik olarak ele alındığında, Ebû Hanîfe'ye karşı uygulanan baskının, Halife tarafından belirli bir strateji dahilinde ve aşamalı olarak uygulandığı anlaşılmaktadır. Mansûr iktidara geldiğinde kendisine Ebû Hanîfe'nin muhalif bir duruşu olduğu haberinin ulaşması üzerine önce onu hilâfete geçişi hakkındaki düşüncesi konusunda sorgulamıştır. Ulemâdan İbn Ebû Zi'b ve Mâlik b. Enes'in de bulunduğu bu sorgulamada Ebû Hanîfe Mansûr'a, dinde doğruyu arayana kızmamak gerektiğini belirtip kılıç ve hapsedilme korkusuyla onun hakkında istediği şeyleri söyleyeceklerini halka göstermeyi hedeflediğini fakat halifeliği hususunda takva ehlinde iki kişinin bile uzlaşmadığını ve hilâfetin mü'minlerin icma ve meşveretiyle olması gerektiğini söylemiştir.³⁵⁶ Bu sözlerine rağmen siyasî koşullar sebebiyle muhtemelen aleyhinde bir durumun oluşmaması için Mansûr herhangi bir yaptırımda bulunmayıp onun gitmesine izin vermiştir. Bu süreçte Ebû Hanîfe, devletin Kûfe Kadısı İbn Ebî Leylâ'nın verdiği bir fetvâyı tenkit etmesi sebebiyle görevi ve nüfûzunu kullanan İbn Ebî Leylâ tarafından valiye şikâyet edilmiş ve bir süre fetva vermesi de yasaklamıştır. Daha sonra bir konuda fetvâsına ihtiyaç duyulması sebebiyle bu yasak kaldırılmıştır.³⁵⁷

Ebû Hanîfe'nin bazı konularda fetvâsına başvurulması şeklinde yönetimle devam etmekte olan ilişkisi, Halife Mansûr'un Alioğulları'na karşı izlediği şiddet politikasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Ebû Hanîfe'nin muhalif söylemleri ve fiilî olarak katılmamış olmasına rağmen Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim'in

³⁵⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, s. 68-69.

³⁵⁷ İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 152-153.

isyanlarını³⁵⁸ maddî ve manevî olarak desteklediği haberinin ulaşmasının da etkisiyle³⁵⁹ Halife Mansûr, isyanların bastırılmasının ardından çeşitli gerekçelerle ona karşı stratejik bir baskı uygulamıştır. Bu nedenle Ebû Hanîfe'yi önce Bağdat'a getirterek kendisine kadılık teklif etmiş ve o da bu teklifi reddetmiştir. Bunun üzerine Halife görevi üstleneceğine dair Ebû Hanîfe de kabul etmeyeceğine dair yemin etmiştir. Hâcibin, Halife'nin yemin ettiğini söyleyerek araya girmesi üzerine Ebû Hanîfe, "O yemin kefareтини ödemeyi benden daha kadirdir." şeklinde karşılık vermiş ve Halife de bunun üzerine hapsedilmesini emretmiştir. Daha sonra bir gün Ebû Hanîfe'yi yanına getirterek neden görevi reddedip kendisinden uzak durduğunu sormuştur. O bu iş için uygun olmadığını söyleyince Halife yalan söylediğini ifade etmiş ve Ebû Hanîfe de pratik zekasıyla "Mü'minlerin Emîri yalan söylüyorsun diyerek benim uygun olmadığımı karar vermiştir. Eğer yalan söylüyorsam bir yalancı bu iş için uygun değil, yok eğer doğru söylüyorsam ben bunu zaten sana söyledim." şeklinde cevap vermiş ve bunun üzerine tekrar hapsedilmiştir.³⁶⁰

Rivayetlerde kadılık teklifi üzerine gerçekleşen karşılıklı yemin nedeniyle Mansûr'un Ebû Hanîfe'yi Bağdat'ın inşasında görevlendirdiği ve 149/766 yılında şehrin duvarları tamamlanıncaya kadar bu görevi yerine getirdiği ifade edilmiştir.³⁶¹ Fakat Bağdâdî, Ebû Hanîfe'nin hapisteyken vefat ettiği gerekçesine dayanarak bunun doğru olmadığını söylemiştir.³⁶² Ebû Hanîfe'ye vefatına kadar birçok kez kadılık teklifi yapıldığı³⁶³ dikkate alındığında bu rivayet bir tezat oluşturmamakta bilakis Halife'nin izlediği baskı siyasetinin bir aşamasını teşkil etmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe kadılık teklifini geri çevirmiş ve Halife yeminini yerine getirmek için onu şehrin inşasında görevlendirmiştir. Sonra tekrar kadılık teklif edilmiş ve yine reddetmesi üzerine hapsedilmiştir. Hapsedildiği bu süreçte tekrar teklif götürülmüş ve

³⁵⁸ Ebû Hanîfe'nin Muhammed ve kardeşi İbrahim'in ayaklanmalarındaki rolü ve faaliyetleri hakkında tezin ilgili başlığında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

³⁵⁹ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/235; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/143.

³⁶⁰ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/234-235; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/406-407; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/401.

³⁶¹ Taberî, *Târîh*, 7/619; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/76; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/167.

³⁶² Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/234. Bu rivayetin herhangi bir tezat oluşturmadığı yönündeki değerlendirme için ayrıca bk. Cem Zorlu, *Âlim ve Muhalif* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 291-293.

³⁶³ İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/14. Ayrıca kadılık teklifinin yapıldığı başka bir rivayet için bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, s. 71.

reddettikçe dövülerek cezalandırılmış³⁶⁴ ve görevi kabule zorlanmıştır. Ebû Hanîfe, 150/767 yılında Bağdat'ta vefatına kadar görevi reddedişi gerekçesiyle şiddete maruz kalmış ve bir rivayete göre hapishanede vefat etmiş,³⁶⁵ bir rivayete göre ise evinde rahatsızlandığı ya da zehirlendiği için vefat etmiştir.³⁶⁶

Abbâsî halifeleri tarafından hürmet gösterilen Mâlik b. Enes de yönetimle iyi ilişkilerine rağmen Muhammed Nefsüzzekiye'nin isyanının bastırılmasının ardından şehirde kontrol sağlayıp halkın biatını almak için 146/763 yılında Medine'ye vali olarak tayin edilen³⁶⁷ Ca'fer b. Süleyman tarafından kırbaçlatılarak cezalandırılmıştır.

Vâkıdî'nin aktardığı rivayete göre Mâlik b. Enes'in Halife tarafından çağrılıp görüşlerinin dikkate alınması, bazılarının ona kıskançlık duymasına ve onun, Sâbit b. Ahnef'ten baskı altındaki birinin talakının geçersiz olduğunu beyan eden bir hadisi rivayet ettiği ve Halife'ye olan biatin geçersizliğine inandığı gerekçesiyle valiye şikâyet edilmesine neden olmuştur. Duyduklarına öfkelenen Vali Ca'fer b. Süleyman ise bu söylenenleri delil göstererek Mâlik b. Enes'in kırbaçlanmasını emretmiştir. Kolu omzundan çıkıp yatağa düşecek ölçüde bir şiddete maruz kalan Mâlik b. Enes bu hadiseden sonra bir süre mescitteki derslere ve cenaze namazlarına dahi katılmayı bırakıp insanlardan uzaklaşmıştır.³⁶⁸ Durumu haber alan Halife Mansûr'un, başına gelenlerin bilgisi dışında olduğunu söyleyerek Mâlik b. Enes'in gönlünü aldığı ve valinin de azledilmesini emrettiği rivayet edilmiştir.³⁶⁹

Halife Mansûr, Medine'de olduğu gibi Basra'da da ayaklanmaya destek olanları vali vasıtasıyla birçoğunu öldürtüp, evlerini, bahçelerini tahrip ettirerek şiddetli bir şekilde cezalandırmış ve gizlenenler için de takibat yürütmüştür.³⁷⁰ Nitekim isyana destek veren muhaddis Abbâd b. Avvâm'ı aratan Mansûr, oğlu

³⁶⁴ Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/401. Bu konudaki diğer rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Zorlu, *Âlim ve Muhalif*, 293-294.

³⁶⁵ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/234; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/414; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/13-14.

³⁶⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 93; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/235-236, 297; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/403. Ölümü hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Zorlu, *Âlim ve Muhalif*, 315-319.

³⁶⁷ Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-târîh*, 1/131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/179.

³⁶⁸ Bu konu hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/574; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 338-339; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/106; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/136-137.

³⁶⁹ *el-İmâme ve's-siyâse*, 321-322.

³⁷⁰ Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-târîh*, 1/130-131.

Mehdî'nin araya girmesiyle Abbâd'ı bağışlamıştır. Fakat İbrahim ile isyan eden bir âlim olması nedeniyle insanların fetvâ için kendisine başvurmamasını öne sürerek ona hadis rivayet etmeyi yasaklamış ve ortalıkta gözükmemesini emretmiştir. Abbâd b. Avvâm ancak Mehdî hilâfete geçtiğinde tekrar hadis rivayetiyle meşgul olabilmıştır.³⁷¹ Mufaddal ed-Dabbî de bu isyana katılması sebebiyle bir süre hapsedilmiş fakat daha sonra Halife kendisini affetmiş ve oğlu Mehdî'nin eğitimiyle görevlendirmiştir.³⁷²

Mansûr, sebebi zikredilmemekle birlikte Mekke Emîri Muhammed b. İbrahim'e Alioğulları'ndan bir adam ile ulemâdan İbn Cüreyc, Abbâd b. Kesîr ve Süfyân es-Sevrî'nin hapsedmesini yazarak bildirmiştir. Bunun üzerine onları hapseden Emîr, Halife'nin öfkelenip onları öldürmesini emretmesi ve bu nedenle de inancının zarar görebileceği düşüncesiyle endişelenip Halife'nin izni olmadan onları serbest bırakmış ve Halife'nin hac için Mekke'de bulunduğu süreçte de gizlenmeleri hususunda uyarıda bulunmuştur. Bu durum Mansûr'u öfkelenmiştir fakat âlimleri tekrar ele geçirememiştir.³⁷³ Mansûr döneminde Kûfe Valisi İsâ b. Mûsâ ise Kâsım b. Ma'n'ı kadı olarak atamak istemiş fakat Kâsım görev için uygun olmadığını söylediğinde onu yetmiş beş kırbaç vurdurmakla tehdit etmiştir. Bunun üzerine görevi kabul etmek zorunda kalan Kâsım b. Ma'n ise görev karşılığında ücret almayı reddetmiştir. Vekî'nin aktardığı bir rivayete göre Kâsım'a görevi kabul etmek istemediği için yirmi kırbaç vurulmuştur.³⁷⁴

Hârûnürreşîd'in hilâfet döneminde ise ulemâdan Selm b. Sâlim el-Belhî (v.194/), Hişâm b. Hakem, İbn Mîsem, Muhammed b. Ebî Umeyr, Abbâd b. Avvâm, Bîşr b. Mu'temir ve Sümâme b. Eşres baskıya maruz kalmış ve çeşitli gerekçelerle zincire vurulup hapsedilme gibi cezalarla karşı karşıya kalmıştır. Bunlar arasında Halife tarafından Bağdat'a çağrılan Selm b. Sâlim, Halife'ye yönelik sert tenkitleri sebebiyle zincire vurularak Rakka'da hapsedilmiştir. Zühdü ve ibadete düşkünlüğüyle tanınan Horasan'da bir müessesenin işleyişinden sorumlu olan Selm b. Sâlim, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesini düstur edinen keskin bir tutuma sahip olup

³⁷¹ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 309-310, 315.

³⁷² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 108; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/79-80.

³⁷³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/202-203.

³⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/505; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/177, 180.

kendi zamanının Hz. Ömer'i olarak nitelendirilmiştir.³⁷⁵ Tutukluluğunda bağlarının bir kısmının çözülmesi için yönetimle iyi ilişkileri olan muhaddis Ebû Muâviye ricacı olduğunda Halife öfkelenerek kendisinin aksine onun ircâ görüşünü savunduğunu söylemiştir. Mürcie taraftarı olması ve Halife'ye sert eleştirileri gerekçesiyle hapsedildiği anlaşılan Selm b. Sâlim ancak Emîn'in hilâfete geçtiğinde serbest bırakılmıştır.³⁷⁶

Halife Hârûnürreşîd, herhangi muhalif bir hareketin önünü almak adına Alioğulları'nı gözetim altında tuttuğu gibi onlarla irtibat halinde olan ya da çeşitli Şîî eğilime sahip olduğu söylenen ulemâyı da yakından takip etmiştir. Halife, Vezir Yahyâ b. Hâlid'in tertip ettiği bir mecliste, görüşleri ve münazaralarıyla dikkat çeken mütekellim âlimlerden Hişâm b. Hakem'in,³⁷⁷ Abbâsî yönetiminin meşruiyetini yok sayan Şîî bir yaklaşımı benimsemesinin ifşa olmasıyla onun hakkında tutuklama emri vermiştir. Bu esnada kaçmayı başaran Hişâm b. Hakem gizlenmiş ve takibat devam ederken vefat etmiştir. Halife'nin bu kararında Hişâm b. Hakem'in düşünceleri kadar Alioğulları'ndan Mûsâ el-Kazım ile olan irtibatı da etkili olmuştur.³⁷⁸ Bu süreçte aslen Kûfeli olup Basra'da faaliyet gösteren Şîî mütekellim İbn Mîsem hapsedilirken fakih Muhammed b. Ebî Umeyr de Mûsâ el-Kazım ile irtibatı olan kişiler hakkında bilgi almak amacıyla sorgulanarak kırbaçlanmış ve bir süre hapsedilmiştir.³⁷⁹ Ayrıca Hârûnürreşîd muhaddis Abbâd b. Avvâm'ı da bir süre Şîî eğilimi olduğu gerekçesiyle hapsetmiş ve onu hadis rivayet etmekten de men etmiştir. Serbest bırakıldığında ise Bağdat'a yerleşen ve hadis rivayet etmeye devam eden Abbâd b. Avvâm 185/801 yılında vefat etmiştir.³⁸⁰

Kûfe ehlinden olup Bağdat'a yerleşen, kelâm ve fıkıh alanındaki birikiminin yanı sıra şairliğiyle de tanınan Bîşr b. Mu'temir,³⁸¹ hakkındaki Râfızî olduğu söylemi

³⁷⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/217-218.

³⁷⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/378; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/217-220; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/58-59.

³⁷⁷ Hişâm b. Hakem'in görüşleri için bk. Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 6; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve*, 223-226, 528-529; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 48/198-202.

³⁷⁸ Bu konu hakkında bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 308-308; Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 534, 537-538.

³⁷⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 307; Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 538, 854-855; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 326. Bu konu hakkında ayrıca bk. Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 52-53.

³⁸⁰ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 311; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/82.

³⁸¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 287; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 10/203.

gerekçesiyle Hârûnürreşîd tarafından hapsedilerek cezalandırılan bir başka âlimdir. Tutuklu olduğu süreçte yazdığı etkili şiirlerinin çeşitli ilim meclislerinde ilgi görmeye başlaması nedeniyle Bîşr b. Mu'temir, daha fazla dikkatleri üzerine çekmemesi için Halife tarafından serbest bırakılmıştır. Bîşr b. Mu'temir'in durumunu ifade ettiği bu şiirlerinden biri şöyledir:

“Gulât Râfızîler'den değiliz biz,
Kâtı Mürchie'den de değiliz,
İfrat etmeyiz, bilakis önceleriz Sıddîk'ı,
Ve Murtazâ Fârûk'u,

Amr ve Muâviye'den ise ederiz teberrî.”³⁸² Yine bir kasidesindeki başka bir beyitte, “Ben ne ahmak bir İbâdîyim, ne de cefrin aldattığı bir Râfızîyim.” sözleri hakkındaki suçlamalara cevap mahiyetindedir.³⁸³ Hârûnürreşîd, Sümâme b. Eşres'in zındık olduğuna dair kendisine ulaşan söylem ya da Bermekîler hakkında kendisine öfkelenmesi sebebiyle döneminin öne çıkan mütekellimlerinden Sümâme b. Eşres'in de bir süre hizmetkârının yanında hapsedilmesini ve sorgulanmasını emretmiştir. Sümâme b. Eşres ise kendisine ve insanlara sunulan nimetleri sayıp itaatinin eksilmeksizin devam ettiğini vurguladığı bir yazı kaleme alıp Halife'den affedilmesini istemiştir.³⁸⁴

Devlet bünyesinde ve özellikle yargı alanında görev yapan ulemânın halifelerin isteğinin hilâfına ya da aleyhine bir karar vermesi ya da halifelerin siyasî ideolojilerine aksine bir durumun içinde bulunma gibi sebepler nedeniyle görevden azledilerek cezalandırıldıkları örneklere de rivayetlerde rastlamaktadır Ubeydullah b. Hasan, Hafs b. Gıyâs, Sa'd b. İbrahim, Abdullah b. Sevvâr ve Muhammed b. Abdurrahman el-Mahzumî bu kapsamda azledilerek cezalandırılan bazı âlimlerdir. Bunlardan Basra Kadısı Ubeydullah b. Hasan, Halife Mehdî'nin bir tüccar ve komutanın anlaşmazlığa düştüğü bir davada komutanın lehine karar vermesi hususundaki isteği ile yine

³⁸² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 52-53.

³⁸³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/289. Ayrıca Câhız'ın aktardığı Bîşr'in kasideleri için bk. *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/284-297.

³⁸⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 290; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/412-413.

bölgedeki nehirlerin ve vergilerin tespiti konusundaki emrinin aksine karar vermesi sebebiyle azledilmiştir.³⁸⁵

Hârûnürreşîd döneminde Bağdât'ın doğusunda kadılık yapan Hafs b. Gıyâs da Ubeydullah ile benzer bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Halife'nin hanımı Zübeyde'nin bir adamı Horasanlı bir tacirden mal alıp ödemeyi yapmadığı için Kadı Hafs b. Gıyâs'a şikâyet edilmiş ve o da adamı hapsedmiştir. Durumu öğrenen Zübeyde'nin adamını serbest bıraktırması üzerine Hafs b. Gıyâs, mahkûm tekrar hapse girene dek görevine dönmemiştir. Bunun üzerine adamını tekrar hapse gönderen Zübeyde öfkelenerek Kadı Hafs b. Gıyâs'ın adamını hapsederek kendisini küçümsediğini ve onun davadan alınarak davaya Ebû Yûsuf'un bakmasını istediğini Halife'ye bildirmiştir. Halife Kadı'ya konuyla ilgili bir mektup göndermiş fakat durumu öğrenen Kadı Hafs b. Gıyâs, davayı hükme bağlayıp sonlandırana kadar halifenin mektubunu okumamıştır. Onun bu tavrı Halife'nin hoşuna gitmiş ve adamın borcunun gönderilmesini emretmiştir. Fakat daha sonra Zübeyde Hafs b. Gıyâs'ın kadılıktan azli hususunda baskısını artırınca Halife onu Bağdat'tan azledip Kûfe'ye kadı olarak atamıştır.³⁸⁶

Halife Me'mûn'un Merv'de bulunduğu 201/817 yılında onun adına Bağdat'ın doğusunda görev yapan Sa'd b. İbrahim b. Sa'd, Bağdat halkının Mansûr b. Mehdî'ye halife olarak biat etmek için minberden hilâfet çağrısında bulunmasının ardından azledilmiştir. Sa'd b. İbrahim de Me'mûn'un Irak Valisi Hasan b. Sehl'in yanına gitmek durumunda kalmıştır. Bunun üzerine Hasan, Sa'd b. İbrahim'i ordusuna kadı olarak tayin etmiştir.³⁸⁷ Me'mûn döneminde tam aksi yönde bir hadise de Abdullah b. Sevvâr'ın Basra'daki kadılık görevinden azledilmesidir. Kadı Abdullah b. Sevvâr Hârûnürreşîd vefat edip yerine Emîn geçtiğinde hutbede onu överek methiyede bulunmuştur. Buna içerleyip Abdullah b. Sevvâr'a öfke duyan Me'mûn hilâfete geçtiğinde ağır bir üslupla Abdullah b. Sevvâr'ı azlederek yerine İsmail b. Ca'fer'i kadı olarak atamıştır. Öyle ki Me'mûn'un daha da ileri gitmesinden endişelenen Abdullah b. Sevvâr'ın kabilesi onun için bir araya gelirken Abdullah da onların zarar

³⁸⁵ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/92-93, 96-97, 122; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/321.

³⁸⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/288-289.

³⁸⁷ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/269.

görmemesi için kabilesinden ayrıldığını açıklama zorunluluğu duymuştur. Fakat kadı olarak tayin edilen İsmail b. Ca'fer hadisenin büyümeden çözülmesini sağlamıştır.³⁸⁸

Mekke'de Vâkıdî'den sonra kadı olarak görevlendirilen Muhammed b. Abdurrahman el-Mahzumî de görevinden istifa etmeye zorlanmıştır. Muhammed b. Abdurrahman'ın maruz kaldığı bu durum Me'mûn'un Alioğulları'na karşı izlediği olumlu siyasetle doğrudan ilişkilidir. Mekke'de Abdullah b. Abbâs b. el-Hasan b. Ubeydullah b. Abbas b. Ali b. Ebî Tâlib ve Tâlibîlerden bir topluluk Muhammed b. Abdurrahman'a karşı düşmanlıkta bulunup onun Me'mûn'un ashâbının kanına karşı Mekke'den yardım isteyip insanları böldüğüne dair bir söylentiyle Halife'yi etkilemiş ve Muhammed b. Abdurrahman'a istifa etmesi yönünde bir baskı uygulamışlardır. Fakat Muhammed b. Abdurrahman ailesinin geçimini sağladığı için sadece onların bu ithamları sebebiyle görevini bırakmak istemediğini söylemesine rağmen Halife diğerlerini dikkate alarak onu azletmiştir.³⁸⁹

Devletin aynı zamanda kuruluş süreci olan Seffâh ve Mansûr'un hilâfet dönemlerinde özellikle ulemânın itaat etmiş olması üzerinde ayrıca durulmuş ve bu nedenle zaman zaman sorgulamalar yapılmıştır. Sorgu ve takibat neticesinde tespit edilen ya da şüphe duyulan muhalif faaliyetler, oluşturacağı tehdit boyutu ve halifenin siyasî anlayışına bağlı olarak cezalandırılmıştır. Ulemânın halk üzerindeki etkisi dikkate alınarak fetvâ ve hadis rivayeti gibi faaliyetlere yasak getirilmek suretiyle insanlarla temasın önüne geçilmeye çalışıldığı gibi caydırıcılığı artırma ve emsal oluşturma amacıyla görevden azletme, kırbaçlatma, zincire vurma ve hapsedme gibi ciddi ve şiddet içeren cezalar da uygulanmıştır. Halifeler, hediye ve görev tekliflerinin ulemâ tarafından geri çevrilmesini yönetimlerine karşı muhtemel bir muhalefet olarak değerlendirerek bu konuda ısrarcı davranmış ve hatta şiddete başvurmaktan da çekinmemiştir. Bunun yanı sıra özellikle ulemânın Alioğulları ile olan ilişkileri ya da onlara dair yaklaşımları yine muhalif olarak değerlendirilip değerlendirilmemelerinde önemli bir diğer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

İsyanlar karşısında askeri mücadele yürütmekle kalmayan halifeler, Abbâsî ideolojisine muhalif siyasî yansımaları olan bazı düşünce, yaklaşım ve mezheplerle de

³⁸⁸ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/156.

³⁸⁹ Bu konu hakkında bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/271-272.

mücadele etmiştir. Halife Mehdî ve Hârûnürreşîd dönemleriyle birlikte ulemâyâ karşı baskı siyaseti kapsamında yapılan sorgulamalar ve uygulanan çeşitli cezaların gerekçesini de genellikle ulemânın Abbâsîler'in siyaset ve ideolojisiyle örtüşmeyen çeşitli düşünce, yaklaşım ya da mezheplerden birini benimsediği yönündeki ithamlar oluşturmuştur. Bu da gerek diğer inanç ve kültürler ile yaşanan etkileşimin gerek çeviri faaliyetlerinin ilmî faaliyetler üzerindeki sonuçlarının görülmeye başladığı bu süreçte, itikadî alandaki konulara dair çalışmaların hız kazanması ve bu alanda mezhepsel ayrımları oluşturan görüşlerin aynı zamanda bir temellendirme sürecine girmiş olmasıyla yakından ilgilidir. Nitekim özellikle Hârûnürreşîd döneminde cezalandırılan âlimlerin birçoğunun aynı zamanda mütekellim vasfı da taşıdığı görülmektedir. Yukarıda yer verilen Bişr b. Mu'temir'in şiiri, bu yaklaşım ve mezhepsel ayrımların netleşmeye başladığını ifade etmekle birlikte bu mezheplerin dönem itibariyle nasıl bir siyasî yansımayla sahip olduklarına dair de fikir vermektedir.

3.1.2.3. Mihne

Abbâsî Devleti'nin ilk asrında yönetimin baskı politikası kapsamında ulemâyâ karşı yürüttüğü bir faaliyet olan mihne hadisesi, siyaset-ulemâ ilişkisinin tezahürleri açısından daha önce herhangi bir halifenin başvurduğu bir sorgulama girişimine benzemediği gibi ulemâdan bir kısmının baskıya maruz kalması ve bir kısmının ise yönetimle birlikte bu baskının uygulayıcısı konumunda olması yönüyle konumuz açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Bu nedenle mihne ve bu sürecin gelişimi hakkında bilgi verilip ulemânın hadise karşısındaki farklı konumları dikkate alınarak izlenen bu siyasetin ulemâyâ olan çeşitli yansımaları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Literatürde kelime olarak sorguya çekmek, imtihan etmek, boyun eğdirmek, dövmek ve eziyete maruz bırakmak gibi anlamlara gelen mihne,³⁹⁰ konumuz kapsamında Halife Me'mûn'un 218/833 yılında çıkmış olduğu sefer esnasında verdiği bir emirle başlayıp Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de devam eden süreçte halku'l-Kur'ân yani Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda ulemâyâ karşı yürütülen kovuşturma faaliyetini ifade etmektedir.

³⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb*, 13/401-402.

Kardeşi Emîn ile mücadele etmek zorunda kalması sebebiyle bir iç savaş sonucunda hilâfete geçen Me'mûn, yirmi yıllık yönetimi süresince içinde bulunduğu şartların da etkisiyle birçok hususta seleflerinden farklı bir siyaset izlemiştir. Nitekim Me'mûn, Alioğulları'nın muhalif faaliyetlerinin önüne geçmek için onlara karşı bir uzlaşî politikası izlerken diğer taraftan da Merv'den Bağdat'a döndüğünde kendi ifadesiyle çeşitli düşünce ve yaklaşımları benimseyip fırkalara ayrılan insanları dine en uygun olan ve rıza gösterilen orta bir yolda bir araya getirebilmek için ulemâ ile müzakereler düzenleyerek bir çözüm arayışına girmiştir. Bu ilmî faaliyetler neticesinde Me'mûn, 212/827 yılında Hz. Ali'nin diğerlerinden daha efdâl olduğu ve Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşlerini benimseyerek devletin resmî bir politikası olarak ilan etmiştir.³⁹¹ Bu karardan altı yıl sonra 218/833 yılında Rum seferi için Bağdat'tan ayrılan Me'mûn, vekil bıraktığı İbrahim b. İshâk'a gönderdiği mektuplarda, kadı, fakih ve muhaddislerin halku'l-Kur'ân konusunda sorgulamasını emretmiştir. Böylece Me'mûn, vefatının dört ay öncesinde ulemâyâ karşı bir kovuşturma süreci başlatmıştır. Süreç içinde sadece Bağdat ile sınırlı kalınmayan bu soruşturmalarda ulemâdan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenler, şahitliklerinin geçersiz kılınması, hadis rivayet etmek, kadılık yapmak ve çeşitli idarî vazifeleri üstlenmekten menedilme, sürgün edilme, hapsedilme ve eziyete maruz kalma gibi farklı cezaî yaptırımlarla karşı karşıya kalmış ve hatta öldürülmekle tehdit edilmiştir.³⁹²

Halku'l-Kur'ân, ilim meclislerinde entelektüel teolojik bir tartışma konusu iken Me'mûn'un neden böyle bir öğretiyi resmî bir devlet politikası haline getirdiği ve neden altı yıl sonra Bağdat dışında olduğu bir süreçte ulemâyâ karşı daha önce bir örneği olmayan böyle bir kovuşturmayı başlattığı sorusu akla gelmektedir. Mihne hadisesinin sorumlusu olarak öğretinin savunucularından Bişr b. Gıyâs ve Mu'tezile'nin ileri gelen âlimlerinden Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebî Duâd'ın isimlerinin rivayetlerde özellikle öne çıktığı görülmektedir. Bağdâdî, Me'mûn'u bu düşüncelere itip saptıran kişi olarak Sümâme b. Eşres'i hedef gösterirken,³⁹³ İbn Kesîr ise Bişr b. Gıyâs ve bir grup Mu'tezilî'nin onu bu düşünceye sürüklediğini

³⁹¹ Taberî, *Târîh*, 8/619; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/487-488.

³⁹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/477-478; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/467-468; Taberî, *Târîh*, 8/633-634, 637, 640-641; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/3-4.

³⁹³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 152.

söylemiştir.³⁹⁴ Veki ise mihne sürecinde kâdı'l-kudât olan Ahmed b. Ebî Duâd'ı halifeleri mezhep konusunda ifsâd eden kişi olarak ifade etmiştir.³⁹⁵ Me'mûn'un bu kararını tek bir kişiye atfetme yönündeki bu düşünceler ihtiyatlı bir yaklaşım gerektirmekle birlikte söz konusu isimlerin, Me'mûn'un Bağdat'a döndüğünde oluşturduğu danışma kurulu içinde yer almaları, Halife ile yakınlık kurmaları ve saraydaki entelektüel etkinlikleri onun halku'l-Kur'ân öğretisine meyletmesinde etkili olduklarını düşündürmektedir. Nitekim Me'mûn'un, Ahmed b. Ebî Duâd'ı kardeşine danışman olarak tavsiye etmesi ve Sümâme b. Eşres'e vezirlik teklifinde bulunup çeşitli idarî tayinlerde kanaatini sorması,³⁹⁶ Halife nezdindeki değerlerini ve görüşlerinin dikkate aldığını göstermektedir. Me'mûn, aklî ve dinî ilimlere olan merakının da etkisiyle meylettği bu öğretiyi birçok ilmî müzakereler neticesinde belirli bir olgunluk kazanmasıyla resmî olarak ilan etmiştir.

Me'mûn'un halku'l-Kur'ân öğretisi ile Hz. Ali'nin efdâliyetini aynı zamanda ilan etmesinin bir rastlantı olmadığı ve Halife'nin bu kararında Mu'tezile'nin yanı sıra Zeydîliğe olan eğiliminin de etkili olduğu ileri sürülmüştür. Bu karar, inançla ilişkilendirilerek açıklandığı gibi hicri ikinci asrın sonları itibarıyla Bağdat Mu'tezilesi ve Zeydiyye arasındaki etkileşim ve yakınlık neticesinde ortaya çıkan doktrinsel uzlaşmanın ardından Me'mûn'un bu iki öğreti paydasında söz konusu çevrelerin desteğini sağlama amacıyla giriştiği siyasî bir hamle olarak da değerlendirilmiştir.³⁹⁷

Halku'l-Kur'ân kapsamında yürütülen mihne kararının muhtemel sebeplerinin bir diğeri de halifenin mutlak dinî otoritesini vurgulanma isteğidir.³⁹⁸ Me'mûn İshâk b. İbrahim'e gönderdiği mektubunda, Allah'ın, korunmasını istediği dinini ve peygamberlerin bıraktığı mirası ayakta tutmak, emanet aldığı ilmi aktarmak için çaba sarfetmek ve tebaasına doğruluk ve adaletle muamelede bulunmak üzere Müslümanların imam ve halifelerini görevli kıldığını söyleyerek kararının gerekçesini

³⁹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 15/217-218, 233-234.

³⁹⁵ Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, 3/294.

³⁹⁶ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 118, 139-140, 148; Taberî, *Târîh*, 8/649.

³⁹⁷ Bu husustaki yaklaşımlar için bk. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, 54; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi*, 107; Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini*, 278-283; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/27

³⁹⁸ Nawas, "The Mihna of 218 A.H/833 A.D. Revisited: An Empirical Study", 698-708.

Allah tarafından verilen bu vazifenin bir gereği olarak tanımlamıştır. Ardından halkın, birçoğunun bir fikri ve düşüncesi olmayan sıradan kişilerden oluştuğunu, Allah'ın rehberliğiyle bir sonuca ulaşamayan, ilmin ışığından ve onun delillerinden istifade edemeyen ve Allah'ı bilmeyip O'na karşı körleşen, Allah'ın dinin gerçeğinden, tevhidden ve imandan uzaklaşmış, O'nun yolundan yüz çevirmiş, Allah'ı gereği gibi takdir etmek ve bütün inceliğiyle O'nu kavramaktan ve O'nunla mahlûkatını ayırmaktan, görüşlerinin zayıflığı, akıllarının azlığı, düşünce ve öğüt almaktan yoksun olmaları sebebiyle âciz bir kesim olduğunu ifade ederek onların Yüce Allah'ı, indirdiği Kur'ân ile bir tuttuğunu, hepsinin Kur'ân'ın kadîm olduğunu ve Allah'ın onu yaratmadığı görüşü üzerinde ittifak ettiğine dikkat çekmiştir. Halka yönelik bu tasvir de yine Halife'nin dinî otoritesine duyulan ihtiyacı teyit etmektedir.

Me'mûn mektubun devamında ise üstlendiği görevin bir gereği olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesini ayetlerden getirdiği deliller ile ispat etmeye çalışmıştır. Ardından Kur'ân'ın ezeli olduğunu savunan ve kendisine göre bâtil yolda mücadele veren bu kişilerin, halkı kendi görüşlerine davet edip kendilerini Sünnet'e dayandırdığını fakat Allah'ın Kitâbı'nın her bölümünde, onların sözlerini geçersiz kılan ve görüşlerini reddeden kıssalar olduğunu söylemiştir. Me'mûn buna rağmen onların, kendilerini hak, din ve cemaat ehli gösterirken kendilerinin dışındakileri ise bâtil ve küfür ehli olarak vasıflandırdıklarını ve bu şekilde de büyüklük taslayarak halktan câhil olanları aldattıklarını ve neticede bu yalan yolu tercih eden topluluğun, Allah'tan başkasına kulluk edip hak dinden başkasını onayladığını, kendilerine süslü görüldüğü için onlara uyararak bu kötü ve bozuk görüşlere meyledip kendi bâtil görüşleri için hakkı terk ettiğini ifade etmiştir. Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu reddedenleri sert bir üslupla itham etmeye devam ederek onları, ümmetin kötülerini, dalâletin önderlerini, tevhid ve imandan nasibi en az olan, cehâlet taşıyıcıları ve yalancıların önderleri olarak tanımlamıştır.³⁹⁹ Me'mûn, bu sözleriyle konuyu bir iman meselesi olarak görüp halk üzerinde nüfuz sahibi olan ve kendisiyle aynı düşüncüyü paylaşmayıp siyasî otoriteden bağımsız, yönetime karşı bir tavır alan ulemâyâ karşı girişilecek kovuşturmanın da meşrû zeminini oluşturmuştur. Böylece siyasî ve dinî

³⁹⁹ Bu hususta bk. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîh*, 8/631-634.

otoritesinin karşısında yer aldığını düşündüğü bu kesimin yetkilerini sınırlayarak onları kontrol altında tutmayı hedeflemiştir.

3.1.2.3.1.Mihne Sürecinde Ulemâ

Halife Me'mûn, sefer sebebiyle Bağdat dışında olduğu bir dönemde verdiği talimatla vekili İshâk b. İbrahim vasıtasıyla ulemâyâ karşı halku'l-Kur'ân meselesi kapsamında bir soruşturma yürütmüştür. Bu soruşturmalarda ulemâ, halku'l-Kur'ân meselesine bakışları, mevcut konumları, karşı karşıya kaldıkları baskılar ya da çeşitli yaptırımlar nedeniyle birbirinden farklı bir tavır ortaya koymuştur. Bu hususlar dikkate alınarak mihne kapsamında ulemâyâ yönelik gerçekleştirilen sorgulamalar ve bu sorgulamalar karşısında ulemânın sergilediği tavır değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İshâk'a gönderdiği mektupta delilleriyle birlikte halku'l-Kur'ân hakkında izahta bulunup Allah'ın emanet edip korumasını istediği işlerde, tevhid konusundaki samimiyetinden ve doğruluğundan emin olunmayan kişilere güvenmediğini söyleyen Me'mûn, kadıların toplanıp bu konuda sorgulanmasını emretmiştir. Bu hususta kendisine tabi olup hidayet ve kurtuluş yolunu seçen yani Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul eden kadıların da davalarda şahitlik yapan kişileri aynı sorgulamaya tabi tutmasını ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerin tanıklıklarını kabul etmemelerini bildirmek suretiyle geniş bir çerçevede yaptırımları başlatmıştır.⁴⁰⁰

Halife bir süre sonra ulemâdan Muhammed b. Sa'd (v.230/814), Yahyâ b. Maîn (v.233/847), Ebû Müslim (v.224/838), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (v.234/848), İsmâil b. Ebû Mes'ûd (v.?), İsmail b. Dâvûd (v.?) ve Ahmed b. Devrakî'nin (v.246/860) isimlerini bildirerek bizzat sorgulamak için kendisine gönderilmesini emretmiştir. Halife'nin huzurunda Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul ettiğini söyleyen ya da dayatmaya boyun eğmiş olan bu yedi âlimi Bağdat'a geri gönderen Halife, İshâk b. İbrahim'e verdiği talimatla fukahâ ve ehl-i hadisten ileri gelen âlimlerin önünde bir kez daha onların bu görüşlerini beyan etmelerini sağlamıştır. Daha sonra bu yedi âlim serbest bırakılmıştır.⁴⁰¹ Böylece ulemâyâ karşı başlatılacak soruşturma için yönetimin kararlılığı ve ciddiyeti gösterilmeye çalışılmış ve ulemânın

⁴⁰⁰ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 183; Taberî, *Târîh*, 8/633-634.

⁴⁰¹ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 182-183; Taberî, *Târîh*, 8/634.

üzerinde bu şekilde bir baskı kurulmuştur. Seçilen yedi kişinin özellikle muhaddis vasfıyla öne çıkan fakihlerden olması ve Bağdat'ta özellikle ehl-i hadisin ileri gelenlerinin önünde tekrar bir ikrarın gerçekleşmesi, Abbâsî yönetiminin ulemâ arasında muhalif bir tutum beklediği kesime dair bir fikir vermektedir. Ayrıca Me'mûn'un, henüz Bağdat'a geldiği dönemde düzenlediği ilmî müzakerelerde meylettiği yaklaşım ve fikirlerin aksini savunan ve bu görüşlerini düzeltmekte de istekli olmadığını söylediği ulemâdan bazıları hakkında Kadı Yahyâ b. Eksem ile konuşmuş olması⁴⁰² da kendi düşüncesine muhalif olan bazı âlimlerin tutumundan duyduğu rahatsızlığı göstermektedir.

İshâk b. İbrahim'e üçüncü bir mektup gönderen Halife yine Allah'ın dinini ayakta tutmak, hükümlerini uygulamak, Allah'ın verdiği ilimle tebaasına hakikati göstermek ve Allah'ın buyruklarına yüz çevirenleri geri döndürmek gibi yükümlülüklerini hatırlatmış ve ardından kendine göre Kur'ân'ın ezelî olduğunu savunarak imandan uzaklaştığını düşündüğü kişileri tekrar doğru inanca yönlendirmek için deliller getirerek hatalı oldukları hususları açıklamıştır. Bu kişileri Hıristiyanlara benzemekle, Allah'a ait olan ezelilik vasfını O'nun yarattıklarına vermek suretiyle tevhide zarar vermek ve böylece İslâm düşmanlarının yolunu açmakla suçlamıştır. Halife'nin bu mektuptaki isteği üzerine İshâk b. İbrahim, görüş bildirmesini istediği ve kendisinin seçtiği fakih, kadı ve muhaddislerden oluşan bir topluluğu huzuruna çağırarak Halife'nin mektubunu kendilerine okuyup âlimleri sorgulamış ve verdikleri cevapları da tutanaklara kaydettirerek Halife'ye bildirmiştir.⁴⁰³ Bu süreçte sorgulanan kişiler arasında Ebû Hasan ez-Ziyâdî (v.242/856), Bîşr b. Velîd (v.238/852), Ali b. Ebî Mukâtil (v.?), Fazl b. Gânim (v.236/850), Zeyyâl b. Heysem (v?), Hasan b. Hammâd es-Seccâde (v.241/855), Ubeydullah b. Ömer el-Kavârîrî (v.235/849), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Kuteybe b. Saîd (v.240/855), Sa'deveyh el-Vâsîfî (v.225/840), Ali b. Ca'd (v.230/845), İshâk b. Ebî İsrâîl (v.?), İbnü'l-Herş (v.?), İbn Uleyye el-Ekber (v.?), Ömer b. Hattâb'ın evladından Rakka kadılığı yapan biri, Yahya b. Abdurrahman el-Umerî (v.?), Ebû Nasr et-Temmâr (v.?), Ebû Ma'mer el-Katîî (v.?), Muhammed b. Hâtim (v.235/850), Muhammed b. Nûh (v.218/833), İbnü'l-Ferruhân

⁴⁰² Rivayette, Me'mûn'un rahatsızlık duyduğu âlimlerin isimleri ise zikredilmemiştir. Bk. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 45.

⁴⁰³ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 183; Taberî, *Târîh*, 8/634-640.

(v.?), Nadr b. Şümeyl'in (v.203/819) ashabından bir grup, Âsım b. Ali (v.221/836), Ebû'l-Avvâm (v.?), Velîd b. Şucâ' (v.243/857) ve Abdurrahman b. İshâk (v.232/846) yer almıştır.⁴⁰⁴

Taberî'nin yer verdiği birkaç tutanak örneğinde ulemânın yöneltilen sorular karşısında verdiği cevaplar, onların yönetimin soruşturma şeklinde izlediği bu siyaset karşısındaki yaklaşımını göstermesi yönüyle önem taşımaktadır. İshâk b. İbrahim sorguya ilk olarak Bîşr b. Velîd'den başlamış ve Kur'ân hakkındaki kanaatini sormuştur. Bîşr b. Velîd, daha önce Halife'ye birçok kez bu konudaki fikrini söylediğini bildirmiş. Fakat tekrar söylemesi istenince, "Kur'ân Allah kelâmıdır" şeklinde cevap vermiştir. İshâk, "Bunu sormuyorum, o mahlûk mudur?" deyince Bîşr b. Velîd, "Allah her şeyin hâlıkıdır" şeklinde karşılık vermiştir. İshâk, "Kur'ân şey değil midir?" diye sorunca Bîşr b. Velîd, "Şey'dir" demiş, bunun üzerine İshâk, "O halde mahlûktur" deyince Bîşr b. Velîd, "Hâlık değildir" şeklinde yanıt vermiştir. İshâk, "Bunu sormuyorum, o mahlûk mudur?" diye ısrarla sorunca Bîşr b. Velîd, "Söylediklerimden başka bir şey demeyi hoş bulmuyorum. Mü'minlerin Emîri'nden bu konuda başka bir şey söylememek üzere söz aldım. Söylediklerim dışında da başka bir şey yoktur." şeklinde karşılık vermiştir. İshâk ise önündeki kâğıttan Bîşr'e, "Allah'tan başka ilâh olmadığına O'nun bir ve tek olduğuna, O'ndan önce ve sonra hiçbir şeyin bulunmadığına, yarattıklarından hiçbir şeyin hiçbir yönden O'na benzemediğini şahadet ederim." ifadelerini okumuş ve O da kendisinin de buna benzer misaller verdiğini söylemiştir. Bunun üzerine İshâk, Ali b. Ebî Mukâtil'i sorgulamıştır. O da daha önce Halife'ye görüşünü beyan ettiğini ve başka bir söyleyeceğinin olmadığını bildirmesine rağmen İshâk'ın tekrar sorması üzerine, "O, Allah kelâmıdır. Şayet Mü'minlerin Emîri bize bir şey emrederse dinler ve itaat ederiz." şeklinde görüşünü ifade etmiştir. Ardından Zeyyâl b. Heysem de benzer şeyler söylemiştir.⁴⁰⁵

İshâk, Ebû Hasan ez-Ziyâdî ile imtihanı sürdürmüş ve O'na kağıttakileri okuyup kanaatini sormuştur. Ebû Hasan bu okunanlar karşısında, "Kim bunu söylemezse o kâfirdir." şeklinde cevap vermiştir. İshâk'ın, "Kur'ân mahlûk mudur?" sorusuna ise, "Kur'ân, Allah kelâmıdır. Allah, her şeyin hâlıkıdır. Allah'ın dışında her

⁴⁰⁴ Taberî, *Târîh*, 8/637; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/3-4.

⁴⁰⁵ Taberî, *Târîh*, 8/637-638; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/4.

şey mahlûktur. Mü'minlerin Emîri imamımızdır, onun vasıtasıyla tüm ilimleri işittik. O bizim işitmediğimizi işitmiş ve bilmediğimizi de öğrenmiştir. Allah bizim işlerimizi için onu tayin etmiştir. Hac ve namazımızı yerine getirir, mallarımızdan ona zekâtımızı öder ve onunla cihad ederiz. Onu imamımız olarak görüyoruz. Şayet bize emrederse emrine, yasaklarsa yasağına uyarız, davet ederse de davetine icâbet ederiz.” sözleriyle Halife’ye itaatini vurgulayan bir cevap vermiştir. İshâk sorusunu tekrarlayıp aynı cevabı alınca, halku’l-Kur’ân’ın da Halife’nin görüşü olduğunu vurgulamıştır. Ebû Hasan ise onun görüşü olduğunu fakat halkı buna davet etmediğini, eğer kendisine emrederse emrettiği şeyi ona söyleyeceğini ifade etmiştir. Bu esnada Ali b. Ebî Mukâtil, Halife’nin sözünün, Hz. Peygamber’in ashabının ferâiz ve miras konusundaki ihtilafı gibi olduğunu ve onların halkı bu hususta zorlamadığını söyleyerek araya girmiş ve İshâk ise bir şeyi emretmekle değil sorgulamakla görevlendirildiğini bildirip cevapları kaydettirmiştir.⁴⁰⁶

İshâk b. İbrahim, Ebû Hasan ez-Ziyâdî’nin ardından Ahmed b. Hanbel’i de sorgulamış ve O da Kur’ân’ın Allah kelâmı olup Allah’ın da kendisini nitelendirdiği gibi olduğunu ve bunun dışında bir şey bilmediği cevabını vermiştir. Sorguladığı diğer kişiler de benzer şekilde Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğunu söylemiştir. Sadece, Kuteybe, İbn Uleyye, İbnü’l-Bekkâ el-Esğâr, Ubeydullah b. Muhammed, Abdülmün’im b. İdris, Muzaffer b. Muraccâ, İbnü’l-Ahmer ve Ömer b. Hattâb’ın evladından Rakka kadılığı yapan kişi, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu görüşünü kabul ettiklerini beyan etmiştir. İbnü’l-Bekkâ el-Ekber de âyetlerden delil getirerek Kur’ân’ın mec’ûl ve muhdes olduğu şeklinde Halife’ye yakın bir görüş beyan etmekle birlikte sorulduğunda, “Kur’ân mahlûktur demiyorum, fakat o mec’ûl’dur.” şeklinde görüşünü bildirmiştir.⁴⁰⁷

Ulemânın sorgusunda dikkat çeken husus, hissettikleri baskının tesiriyle görüşlerini açıkça ifade etmekten çekinmeleri ve sorunun tekrarlanması üzerine Kur’ân’ın kendisi hakkında söylediği ile yetinmeyi tercih edip bu konuda başka bir bildiklerinin olmadığını ifade etmeleridir. Kur’ân’ın mahlûk olduğuna yakın görüş beyan eden kişilerin bile bunu açıkça söylemekten çekinmesi ve söylemlerinde

⁴⁰⁶ Taberî, *Târîh*, 8/638-139; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/4-5.

⁴⁰⁷ Taberî, *Târîh*, 8/638-139; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/4-5.

çelişkiye düşmesi, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünün tam olarak benimsenmediğini ve âlimlerin kovuşturmadan kurtulmak amacıyla zorunlu olarak cevap verdiklerini düşündürmektedir. Ayrıca Bîşr b. Velîd ve Ali b. Ebî Mukâtil'in daha önce de Halife'ye görüşlerini bildirdiklerini söylemeleri, onların Halife'nin müzakerelerinde bulunduklarını ve aksi kanaatte olduklarının bilinmesi sebebiyle özellikle sorgulanmak üzere çağrılan isimler arasında yer aldıklarını göstermektedir.

Bu süreçte hadis, kıraat ve fıkıh alanlarındaki yetkinliğiyle bilinen ve Şam'ın ileri gelen muhaddislerinden olan Abdûlâ'lâ b. Müşir el-Gassânî'nin bizzat Halife Me'mûn tarafından gerçekleştirilen sorgusu da dikkat çeken detaylar içermektedir. Şam'dan Rakka'ya getirilerek sorgulanan Ebû Müşir, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemeyi reddetmiştir. Fakat Me'mûn'un, boynunun vurulması için kılıç ve yere serilen derinin getirilmesini emretmesi üzerine Ebû Müşir, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemiştir. Me'mûn, kılıçtan önce söylese bu beyanını kabul edip onu ailesinin yanına gönderebileceğini fakat şimdi çevresine ölüm korkusu sebebiyle böyle davrandığını söyleyeceği için kendisini serbest bırakmayacağını ifade etmiştir. Me'mûn, Ebû Müşir'in Bağdat'a götürülüp ölümüne kadar hapsedilmesini emretmiştir. Ebû Müşir Bağdat'ta hapiste vefat etmiştir.⁴⁰⁸ Me'mûn, sorgu sürecinin halk nezdindeki yansımaları da dikkate alarak bu hususta tam itaat istemiş ve halk üzerinde nüfuzu güçlü olan âlimlere karşı özellikle caydırıcı olması için ölüm tehdidini de kullanmaktan çekinmemiştir.

Me'mûn gönderilen tutanaklar üzerine tekrar bir mektup yazarak aksi görüş bildirenlerin ve cevaplarından emin olmadıklarının tekrar sorgulanmasını ve kabul etmemeleri halinde de boyunlarının vurularak kendine gönderilmesini emretmiştir. Bunun üzerine İshâk b. İbrahim'in tekrar sorguladığı gruptan Seccâde, Kavârîrî, Muhammed b. Nûh ve Ahmed b. Hanbel hariç, hepsi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettiğini söylemiştir. Zincire vurulan bu dört kişiden Kavârîrî ve Seccâde de bir süre sonra Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyip serbest bırakılırken Muhammed b. Nûh ve Ahmed b. Hanbel ise zincire vurularak Halife'nin emriyle onun yanına Tarsûs'a gönderilmiştir. Yolda Me'mûn'un ölüm haberinin gelmesi üzerine iki âlim

⁴⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/477-478.

tekrar Bağdat'a geri gönderilirken Muhammed b. Nûh yolda vefat etmiş, Ahmet b. Hanbel ise Bağdat'a ulaştığında hapsedilmiştir. Ulemâya karşı başlatılan sorgu ve yaptırımlar Me'mûn'un vefatı ile geçici bir süre son bulmuş fakat Me'mûn'un, halefi Mu'tasım'a bu konudaki siyasetini devam ettirmesi yönündeki vasiyeti, mihnenin tekrar başlatılmasına ve ülke genelinde yaklaşık yirmi yıl daha devam etmesine neden olmuştur.⁴⁰⁹

Mu'tasım ve Vâsık döneminde ulemâya yönelik sorgu ve yaptırımlar, başta Bağdat olmak üzere Mısır, Şam, Kûfe, Basra, Mekke, Medine ve Tirmiz⁴¹⁰ gibi ülke genelinde yürütülmüş olup halku'l-Kurân'ın yanı sıra Hz. Ali ve Haşimoğulları'nın fazileti, rü'yetin reddi, adalet, tevhid ve teşbih gibi konuların da soruşturmalarda yer aldığı rivayetlere yansımıştır.⁴¹¹ Soruşturmalarda yönetimin yaklaşımı doğrultusunda cevap vermeyen âlimler ise hadis rivayet etmekten, kadılık yapmaktan ve diğer idarî vazifeleri üstlenmekten menedilme, şahitliklerinin geçersiz kılınması, sürgün edilme, hapsedilme ve çeşitli eziyetlere maruz kalma gibi farklı cezaî yaptırımlarla karşı karşıya kalmıştır.⁴¹² Ulemâya yönelik bu kovuşturma ise Kâdî'l-kudât Ahmed b. Ebî Duâd önderliğinde bazı kadı ve bürokratlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Ulemânın, mihneyi uygulayan ve mihneye maruz kalan olmak üzere karşı konumlarda yer alması, fikrî ve metoda dayalı ihtilafların derinleşmesine yol açarken keskin ayrışmaların oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Me'mûn'dan sonraki süreçte ulemânın, sorgulayan ve sorgulanan olmak üzere karşı karşıya geldikleri konumlarının öne çıktığı rivayetler, bu kırılmanın boyutlarını gösterdiği gibi bu sürecin sosyo-kültürel hayata olan bazı olumsuz yansımalarına da ışık tutmaktadır.

Ulemâ arasında hadis ehlinin önde gelen isimlerinden Ahmed b. Hanbel, sorgulamalarda Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü reddetmesi sebebiyle bu süreçte yönetime karşı muhalif bir konumda yer almıştır. Halife Mu'tasım döneminde, tekrar birçok kez sorgulanarak görüşündeki ısrarı sebebiyle kırbaçlanma ve hapsedilme gibi

⁴⁰⁹ Taberî, *Târîh*, 8/640-645; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/5-6.

⁴¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/477-478, 527; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/268-269; 3/277; Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 451.

⁴¹¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/467-468, 482; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/192-193; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/88.

⁴¹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/477-478; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/467-468; Taberî, *Târîh*, 8/633-634, 637, 640-641; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/3-4.

çeşitli eziyetlere maruz kalmasına rağmen dayatmayı kabul etmeyen Ahmed b. Hanbel, sergilediği tutumuyla bu sürecin sembol bir ismi haline gelmiştir. Halife Vâsık döneminde de hayatına sürgün olarak devam eden İbn Hanbel, mihnenin son bulduğu Halife Mütevekkil döneminde yönetime karşı mesafeli duruşunu korumaya çalışmakla birlikte kendisine iade-i itibarda bulunulan isimler arasında yer almıştır.⁴¹³

Mu'tasım döneminde, şikâyet edilmesi sebebiyle tekrar sorgulanan ve cezaî yaptırımlara maruz kalan dönemin önemli isimlerinden bir diğeri fakih vasfıyla bilinen Bişr b. Velîd'dir. Fıkıh ilmini Ebû Yûsuf'tan alan ve ilmî birikimiyle Me'mûn döneminde Bağdat'ta kadılık vazifesini yürüten Bişr b. Velîd, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu ya da olmadığını kabul etmeme yönündeki vâkıfî tavrı sebebiyle Mu'tasım tarafından evinde hapsedilmiş, fetvâ vermesi ve hadis rivayet etmesi yasaklanmıştır. Ancak Vâsık hilâfete geçtiğinde fetvâ vermesine ve hadis rivayet etmesine izin vermiştir.⁴¹⁴ Bağdâdî'nin aktardığı bir rivayette Bişr b. Velîd'in, Bağdat'ta rey ehli ve Râfıza arasında Ahmed b. Hanbel'e yapılanları desteklemeyip tenkit eden tek kişi olarak ifade edilmesi,⁴¹⁵ Bişr b. Velîd'in hem söz konusu süreçteki konumu ve duruşu hem de yürütülen kovuşturmanın ehl-i rey ve ehl-i hadis olarak isimlendirilen kesimler üzerindeki tezahürlerini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bu süreçte sorgulanan muhaddis Affân b. Müslim (v.220/835) de Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemekten imtina edip yaptırımla karşılaşırken Horasan halkından olan Nuaym b. Hammâd (v.228/843) ise bu süreçte Mısır'da sorgulanan ve istenilen cevabı vermediği için Sâmerî'ye gönderilerek hapsedilip mihneye maruz kalan âlimler arasında yer almıştır.⁴¹⁶

Devletin resmî politikası doğrultusunda halku'l-Kur'ân meselesi kapsamında gerçekleştirilen soruşturmalarda kadı, fakih ve hadis ehli sorgulanmak için öncelenirken Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan ya da kabul eden kadılar tarafından da söz konusu soruşturma süreci yürütülmüştür. Bu nedenle vali ve çeşitli idarî görevlilerin yanı sıra mihne sürecinde ulemâ yönelik bu kovuşturma, bizzat bu süreçte kadı olarak görev yapan âlimler tarafından gerçekleştirilmiştir. Mihne döneminde,

⁴¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/358; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/472.

⁴¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/359; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/362-363.

⁴¹⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/362.

⁴¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/ 338, 527.

Abdurrahman b. Zeyd b. Muhammed el-Mahzûmî Mekke’de, Gassân b. Muhammed Kûfe’de, Îsâ b. Ebân Basra’da,⁴¹⁷ Abdullah b. Hârûn ve Muhammed b. Ebî’l-Leys, Mısır’da, Abdurrahman b. İshâk, Şuayb b. Sehl er-Râzî, Abdullah b. Muhammed el-Halencî ve Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib Bağdat’ta olmak üzere kadı olarak görev yapıp bu uygulamalarda yer aldığı tespit edilen âlimlerdir.⁴¹⁸

Mihne sürecinde özellikle Ahmed b. Ebî Duâd’ın ashâbı içinde zikredilen Mısır Kadısı Muhammed b. Ebî’l-Leys, Mekke Kadısı Abdurrahman b. Zeyd, Bağdat Kadısı Şuayb b. Sehl ve Kûfe Kadısı Gassân b. Muhammed, devletin bu politikasını sahiplenerek görev bölgelerinde yürüttükleri soruşturmalara yönetimin yanında yer alırken aynı zamanda uyguladıkları baskı, şiddet ve halka yönelik tahrik içeren söylemleriyle tepki toplamışlardır. Mısır’da Fustat’taki camilere “Lâ ilâhe illallâh Rabbu’l-Kur’ânî’l-Mahlûk” yazdırılmasını emreden Kadı Muhammed b. Ebî’l-Leys’in, muhaddis, fakih ve müezzin olmak üzere herkesi sorguladığı ve hapisanelerin Kur’ân’ın mahlûk olduğunu reddedenlerle dolup taşıdığı rivayet edilmiştir. Öyle ki sokak ve camilerde insanlara Kur’ân’ın mahlûk olduğu zorla söylenilmeye çalışılmış ve insanlar zulümden kurtulmak için farklı yerlere gitmek zorunda kalmıştır.⁴¹⁹ Mutaassıp bir rey taraftarı olarak tanımlanan Kadı Abdurrahman b. Zeyd ise birini görevlendirerek tüm gün Mescid-i Harâm’ın çevresinde “Kur’ân mahlûktur” diye ilan ettirip insanları korkutmak suretiyle bu görevi yerine getirmiştir.⁴²⁰

Halku’l-Kur’ân hakkındaki tartışmalar ve Abbâsî yönetiminin bu konudaki yaptırımının, zaman içinde yargıya intikal eden sosyal ilişkilere dair bazı konuları ve verilen kararları da etkilediği anlaşılmaktadır. Mesela Kur’ân’ın mahlûk olduğunu savunan ve bu husustaki sorgulamaları yürütenler arasında yer alan Bağdat Kadısı Abdullah b. Muhammed el-Halencî’ye bir gün muhaddis Muhammed b. Muâviye’nin hanımı gelmiş ve Kur’ân’ın mahlûk olduğunu kabul etmemesi ve bu konuda Halife’nin

⁴¹⁷ Îsâ b. Ebân’dan sonra Basra’da Hasan b. Abdullah b. el-Hasan el-Anberî (v.223/837) ve Ahmed b. Riyâh kadılık görevini üstlenmiştir. Hasan b. Abdullah ve Ahmed b. Riyâh mihne döneminde kadılık yapmış olmakla birlikte bu konuda herhangi bir faaliyetlerine rivayetlerde rastlanmamıştır. Bu konuda bk. Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 2/172-175, 179.

⁴¹⁸ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 1/268-269; 2/270-272; 3/191, 240, 277, 290; Kindî, *Kitâbü’l-Vülât*, 451-453; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/284.

⁴¹⁹ Kindî, *Kitâbü’l-Vülât*, 451-453.

⁴²⁰ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 1/268-269.

emrine karşı gelmesi sebebiyle kocasından boşanmak istediğini söylemiştir. Kadı Abdullah b. Muhammed, kadının ileri sürdüğü bu boşanma gerekçesini kabul ederek onların boşanması yönünde bir karar vermiştir.⁴²¹ Konuyla ilgili yargıya yansıyan başka bir olayda Basra’da gerçekleşmiştir. Anlaşmazlık yaşayan bir Yahudî ve bir Müslüman adam şehrin Kadısı Îsâ b. Ebân’a başvurmuş ve Kadı Müslüman olan adamdan yemin etmesini isteyince Yahudî olan adam, “Hâlık’a yemin et, mahlûka değil. Çünkü o, Kur’ân’dan bir ayettir ve siz onun mahlûk olduğunu ileri sürüyorsunuz.” diyerek bu duruma itiraz etmiştir.⁴²²

Mu’tasım tarafından kadı olarak atanan Şuayb b. Sehl’in hem namaz kıldırıp hem de insanları sorguladığı Rusâfe Cami’nde 227/842 yılında halkın saldırısına uğraması ve evinin kapısı yakılıp zorla içeri girilerek Kur’ân’ın mahlûk olduğunu savunduğu kitaplarının imha edilmek istenmesi, mihne politikasının halk arasında oluşturduğu rahatsızlığı ve yol açtığı karışıklıkları göstermesi açısından önem taşımaktadır. Son anda kaçarak öldürülmekten kurtulan Şuayb bir süre sonra kadılıktan azledilmiştir.⁴²³

3.1.3.İsyanları Destekleme

Abbâsî ihtilalinde farklı beklentilerle bir araya gelip mücadele ederek Abbâsîler’i iktidara taşıyan bazı grupların yönetimden umduklarını bulamamalarının oluşturduğu hoşnutsuzluk, Abbâsî halifelerinin izlediği sert ve şiddete dayalı siyasetten duyulan rahatsızlık ve çeşitli siyasî beklentiler gibi birçok etken, kuruluş sürecinden itibaren Abbâsîler’e karşı muhalif oluşumların teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Arka planında, dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik olmak üzere çeşitli dinamiklerin yer aldığı bu muhalif tutumlar, Abbâsî yönetimini büyük küçük birçok isyan hareketi ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu süreçte Abbâsîler’e karşı gerçekleşen bazı isyanlara ulemâdan da bazılarının katıldığı ya da destek sağladığı görülmektedir. Bu nedenle ulemânın bizzat yer aldığı ya da desteklemiş olduğu bu isyanlar, siyaset-ulemâ ilişkisinin fiilî alandaki önemli muhalif tezahürlerinden birini teşkil etmektedir.

⁴²¹ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 3/290; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/146.

⁴²² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/422; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/67-68.

⁴²³ Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 3/277; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/293.

Ulemânın isyanlar karşısındaki bu tavrı yönetime karşı aktif muhalefetin bir göstergesi olması açısından da ayrı bir önem taşımaktadır.

Abbâsîler'in ilk asrında, Halife Mansûr'a karşı hilâfet talebiyle 145/762 yılında Alioğulları'ndan Muhammed b. Abdullah liderliğinde Medine'de ve kardeşi İbrahim b. Abdullah liderliğinde ise Basra'da gerçekleşen isyan hareketleri, ulemâdan destek gördüğünü tespit ettiğimiz ayaklanmalardır. Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim'in, Halife Mansûr'un gönderdiği ordu karşısında mağlup olması sebebiyle her iki hareket de başarısızlıkla sonuçlanmıştır.⁴²⁴ Söz konusu isyanlar tezin ikinci bölümünde Abbâsîler'in Şîî siyaseti çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alınmış olması sebebiyle burada tekrar isyan sürecinden bahsedilmeyip söz konusu dönemde ulemâdan bu hareketlere destek verenler, yürüttükleri faaliyetler ve isyandan sonra bu âlimlerin Abbâsî yönetimiyle olan ilişkileri üzerinde durulacaktır.

Ulemâdan bazıları, fiilî olarak bizzat katılmak, maddî destek sağlamak, isyana katılmak konusunda fetvâ vermek ve insanları isyana katılmaya teşvik etmek şeklinde olmak üzere Muhammed b. Abdullah ve İbrahim b. Abdullah'ın isyan hareketine destek vermiştir. İsyanlara ağırlıklı olarak katılım ve destek, aynı zamanda propagandanın ve hareketin gerçekleştiği Medine ve Basra'dan sonra Kûfe'den sağlanmıştır. Halife Mansûr'un yürüttüğü sıkı takibat sebebiyle Şam ve Horasan bölgelerinden ise destek sağlanamamıştır.

Muhammed b. Abdullah ve İbrahim'in hareketini, birbirinden farklı itikadî ve fikhî düşünce ve yaklaşımlara sahip çeşitli kesimlerden âlimlerin farklı şekillerde olmak üzere desteklediği görülmektedir. İlk olarak Abbâsî yönetimine karşı mesafeli duruşuyla bilinen ve bu dönemde halk üzerinde güçlü bir otoriteye sahip olan Ebû Hanîfe'nin bu isyan hareketi karşısındaki yaklaşımı ve yürüttüğü faaliyetlerin yönetimle ilişkisine olan yansımaları üzerinde duracağız. Ebû Hanîfe'nin yönetime karşı girişilecek bir isyan hareketi karşısındaki tutumu konusunda iki hususun öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri, âdil olmayıp zulmeden zalim bir halifeye, ona karşı koyabilecek güç ve yeteneğe sahip ehil bir kişi vasıtasıyla fiilî olarak muhalefet

⁴²⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/376-379; Taberî, *Târîh*, 7/634-636, 647; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/147, 170-174. İsyanlar hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 211-282.

edilmesi, diğeri ise başarı ihtimali olmayan ve kişinin kendi hayatını tehlikeye atarak girişilecek fiilî bir muhalefetin doğru görülmemesidir. Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali, Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşinin isyanları karşısında da bu doğrultuda hareket ettiği görülmektedir.

Halife Mansûr, hilâfeti hakkındaki düşüncesini sorduğunda Ebû Hanîfe, takva ehlerinden iki kişinin bile onun halifelîği hakkında uzlaşmadığını ve hilâfetin mü'minlerin icmâi ve meşveretiyle olması gerektiği yönündeki kanaatini ifade etmiştir.⁴²⁵ Ebû Hanîfe'nin bu düşüncesi, Halife Mansûr'un yönetiminin meşruiyetine dair problemi ifade ettiği gibi Muhammed Nefsüzzekiyye'nin Halife Mansûr'a karşı olan hilâfet mücadelesinin Ebû Hanîfe tarafından desteklemesinin gerekçesini de açıklamaktadır. Mansûr'un Alioğulları'na karşı izlediği şiddet politikası nedeniyle Ebû Hanîfe'nin Muhammed'in hareketini hakkın zulme karşı bir mücadelesi olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra Ebû Hanîfe'nin Alioğulları'na meyleden bir siyasî tavır benimsemesinde Kûfe'nin dinî ve sosyo-kültürel ortamında yetişmiş olmasının etkisini de zikretmek mümkündür.

Ebû Hanîfe, insanların Muhammed Nefsüzzekiyye'nin hareketine katılması hususunda fetvâ vermiş ve kendisine sorulması üzerine farz olan hacdan sonra bu savaşa katılmanın elli kez yapılan hacdan daha evlâ olduğunu söylemiştir. Yine oğlunun Muhammed'e katılmasına karşı çıkan bir adamı ona engel olmamasını tavsiye etmiştir.⁴²⁶ Ebû Hanîfe, derslerinde de yönetime karşı muhalefetini ve İbrahim'e olan desteğini açıkça ifade ederek halkı bu harekete katılmaya teşvik etmiştir.⁴²⁷ Nitekim öğrencilerinden Züfer onun görüşünü böyle açıkça beyan etmesi sebebiyle boyunlarının vurulmasından endişe duymuştur.⁴²⁸ Ayrıca Mansûr'un ileri gelen komutanlarından Hasan b. Kahtabe'nin bu isyanlarda Muhammed ve İbrahim'in karşısında savaşmamasında da etkili olduğu rivayet edilmiştir.⁴²⁹ Fetvâ vermek ve insanları teşvik etmenin yanı sıra isyan için maddi destek de sağladığı ifade edilen Ebû Hanîfe isyana bizzat katılma konusunda ise yanında insanlara ait bazı emanetler

⁴²⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 68-69.

⁴²⁶ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 310, 313-314, 324.

⁴²⁷ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 310, 313-314.

⁴²⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/235; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/143.

⁴²⁹ Zorlu, *Âlim ve Muhaliif*, 261-262.

bulunduğunu aksi halde böyle bir savaştan geri kalmayacağını söylemiştir.⁴³⁰ Onun bu hareketi bu kadar benimsemesinin gerekçesi olarak zulme maruz kalan Alioğulları'na duyduğu muhabbetin yanı sıra Muhammed Nefsüzzekiyye'ye biat etmiş olması da zikredilmiştir.⁴³¹ Nitekim söz konusu dönemdeki otoritesi düşünüldüğünde Ebû Hanîfe'nin bu desteğinin hareket için sağladığı katkı açık fakat bu kadar aleni bir muhalefet ise Halife Mansûr tarafından affedilmemiştir. Bu isyandan sonra daha önce de ifade edildiği üzere sistematik bir baskı politikasına maruz kalan Ebû Hanîfe yönetime karşı muhalif duruşunu korumuştur.

Muhammed b. Abdullah'ın hareketiyle ilişkili olarak ismi zikredilen âlimlerden biri de Mâlik b. Enes'tir. Mâlik b. Enes'in ayaklanma ile ilişkisi, Medine halkından Muhammed b. Abdullah taraftarlarının Abbâsî Halifesi Mansûr'a biat etmiş olmaları sebebiyle nasıl davranmaları gerektiği konusunda fetvâ istemeleri üzerine gelişmiştir. Mâlik b. Enes'in ilgili hadisi zikrederek biat etmeye zorlanmış olmaları sebebiyle yeminlerinin hükümsüz olduğunu söylemesi üzerine Medine'de az sayıda bir grup hariç halkın tamamının coşkuyla Muhammed'in hareketine katıldığı rivayet edilmiştir.⁴³² Fakat Mâlik b. Enes kendisi isyana katılmamış ve isyan boyunca evinden de çıkmamıştır.⁴³³ Ayrıca bu isyan başlamadan önce Halife Mansûr tarafından hapisteki Abdullah b. Hasan'a oğullarının ortaya çıkıp itaat etmesi konusunda konuşmak üzere gönderilmesi de isyan hakkındaki yaklaşımı hakkında fikir vermektedir. Bununla birlikte söz konusu fetvânın halkın ayaklanmaya katılması konusunda manevî bir güç ve destek sağlaması yönüyle bir teşvik oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Mâlik b. Enes isyandan sonra ise halktan tekrar biat alınması ve şehirde kontrolün sağlanması için Medine'ye 146/763 yılında vali olarak tayin edilen Ca'fer b. Süleyman⁴³⁴ tarafından cezalandırılmıştır. Rivayete göre bazıları kendisine duyduğu kıskançlık sebebiyle Mâlik b. Enes'in rivayet ettiği hadisi ve Halife'ye olan biatin geçersizliğine inandığını söyleyerek onu Vali Ca'fer b. Süleyman'a şikâyet etmiştir.

⁴³⁰ Ebû Hanîfe'nin bu hareketlere destek verdiğinden bahseden diğer rivayetler için bk. Zorlu, *Âlim ve Muhaliğ*, 261-267.

⁴³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/158.

⁴³² Taberî, *Târîh*, 7/560.

⁴³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/601.

⁴³⁴ Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rîfe ve't-târîh*, 1/131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/179.

Vali de bu duruma öfkelenip söylenenleri ileri sürerek Mâlik b. Enes'i kırbaçlamıştır.⁴³⁵ Kolunun omzundan çıkıncaya kadar çekildiği ifade edilen Mâlik b. Enes, bu hadiseden sonra bir süre mescitteki derslere ve cenaze namazlarına katılmamış ve insanlardan uzaklaşmıştır.⁴³⁶ Durumu öğrenen Halife Mansûr ise başına gelenlerin bilgisi dışında olduğunu söyleyerek Mâlik b. Enes'in gönlünü almış ve valiyi de azletmiştir.⁴³⁷

Medine'de ulemâdan isyana destek verenler arasında, Muhammed b. Aclân (v.148/765), Ebû Bekr b. Abdullah Ebî Sebre (v.?), ve Abdülaziz b. Ubeydullah b. Abdullah el-Hattâb (v.?) ve Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdi'nin (v.187/803) isimleri zikredilmiştir.⁴³⁸ Medine'de ayaklanmayı desteklediği ifade edilen bu kişiler, genellikle şehrin muhaddis ve fakih kimliğiyle öne çıkan âlimleridir.

İsyana katılan âlimlerden Muhammed b. Aclân, Medine mescidinde ders halkası olup aynı zamanda şehrin fetvâ veren âlimlerindendir. Takvası ve hassasiyetiyle tanınan Muhammed b. Aclân'ı isyandan sonraki süreçte Vali Ca'fer b. Süleyman çağırılmış ve isyana katılmış olması sebebiyle elinin kesilmesi emretmiştir. Vali, şehrin ileri gelenlerinin tepkisi ve baskısı üzerine onu daha sonra serbest bırakmıştır.⁴³⁹

Seffâh döneminde Medine'de bir süre kadı olarak görev yapmış olan Ebû Bekir b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Sebre ise isyana katılmasının yanı sıra hareketin hazırlık döneminde Muhammed b. Abdullah'a maddî yönden destek sağlayarak ona yirmi dört bin dinar vermiştir. Ebû Bekir b. Abdullah da isyan sonunda Abbâsî yönetimi tarafından yakalanarak kırbaçlanmış ve daha sonra zincire vurularak hapsedilmiştir. Onun hapsedildiği bu yıl Medine'de şehrin valisinin emrindeki askerler ile esnaf arasında yaşanan bir tartışma sebebiyle köleler ayaklanmış ve Halife'nin gönderdiği erzakları da yağmalamıştır. Valinin şehir dışına kaçmak zorunda kaldığı bu hadisede, Ebû Bekir b. Abdullah b. Ebî Sebre hapisten çıkarılıp mescide getirilmiştir.

⁴³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/574.

⁴³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/574; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 338-339; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/106; İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-a'yân*, 4/136-137.

⁴³⁷ *el-İmâme ve's-siyâse*, 321-322.

⁴³⁸ Taberî, *Târîh*, 7/605-606; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/162.

⁴³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/525-526; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/317-319.

Nitekim o bir hutbe verip yaşanan bu hadiseler sebebiyle Halife'nin şehir halkını cezalandıracağı konusunda onları ikaz ederek isyancıları Halife'ye itaate davet etmiş ve yağmaladıkları malları da teslim etmelerini söylemiştir. İsyancıları ikna ederek tekrar itaati sağlaması sebebiyle Halife, onunla aralarında akrabalık olduğunu, onun önce kötü bir tavır takınmasına rağmen sonra bunu telafi ettiğini söyleyerek valiye serbest bırakılması ve ona ve yakınlarına da iyi davranılmasını emretmiştir. Ebû Bekir b. Abdullah b. Ebî Sebre daha sonra Bağdat'a kadı olarak görevlendirilmiştir.⁴⁴⁰ İsyana katılanlardan Abdülaziz b. Ubeydullah b. Abdullah el-Hattâb da mağlup olmaları üzerine esir alınmış fakat daha sonra serbest bırakılmıştır.⁴⁴¹ Aslen İsfahanlı olan Medine'nin tanınmış fakih ve muhaddislerinden Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdî de isyanda Muhammed'in yanında yer almış fakat isyandan sonraki durumu hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.⁴⁴²

Basra'da İbrahim b. Abdullah'ın davetine karşılık verip destek sağlayan âlimler arasında ise Hüseyim b. Beşîr (v.183/799), Muâz b. Muâz (v.196/811), Abbâd b. Avvâm (v.185/801), Îsâ b. Yûnus (v.187/803), İshâk b. Yûsuf el-Ezrâk (v.?), Abdülvâhid b. Ziyâd (v.189/805) ve Mufaddâl b. Muhammed ed-Dabbî (v.178/794) gibi isimler özellikle zikredilirken fakih ve âlimlerden büyük bir grubun bu hareketi desteklediği ve sayılarının dört bini bulduğu rivayet edilmiştir.⁴⁴³ İbrahim b. Abdullah'a davet edilirken özellikle Alioğulları'na yapılan zulümlere ve insanların maruz kaldığı şiddete yapılan vurguların⁴⁴⁴ âlimlerin bu hareketi desteklemelerinde büyük ölçüde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Halife Mansûr, İbrahim b. Abdullah'ın mağlup olmasının ardından Medine'de olduğu gibi Basra'da da isyana destek olanları cezalandırmış ve isyana destek olanların evleri ve bahçeleri tahrip edilmiş bazıları öldürülmüş ve gizlenenler için de takibat başlatılmıştır.⁴⁴⁵

Aslen Buhâralı olup Vâsît'ta yetişen ve muhaddis yönüyle tanınan Hüseyim b. Beşîr, İbrahim b. Abdullah'ın isyanına katılan âlimler arasında özellikle verdiği askerî

⁴⁴⁰ Ebû Bekir b. Abdullah b. Ebî Sebre hakkında bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/201-202; Taberî, *Târîh*, 7/609-613; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/164-165.

⁴⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/162.

⁴⁴² Taberî, *Târîh*, 7/605-606; Zehebî, *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*, 6/366-369.

⁴⁴³ Taberî, *Târîh*, 7/628, 634; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/169.

⁴⁴⁴ Bu hususa bk. İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 308.

⁴⁴⁵ Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rîfe ve't-târîh*, 1/130-131.

mücadele ile öne çıkan isimler arasında yer almıştır. Savaşlardaki cesaretiyle anılan Hüseyim b. Beşîr, İbrahim'in çağrısı üzerine Bâhamrâ mevkiinde ayaklanmaya katılmıştır. Bu savaş esnasında oğlu ve kardeşi öldürülen Hüseyim b. Beşîr'in ayaklanma sonrasındaki sürecine dair bilgiye ulaşılamamıştır. Fakat daha sonra Bağdat'a yerleşip burada hadis rivayetiyle meşgul olduğuna dair bilgiler onun yönetim tarafından affedildiğini göstermektedir.⁴⁴⁶

İsyan hareketine katılarak Abbâsî yönetimine karşı muhalif bir duruş sergileyen ve muhaddis vasfıyla tanınan Abbâd b. Avvâm, Vâsıt ehliendir. Basra'da Abbâsî valisi tarafından yürütülen takibattan kurtulmak için gizlenmiştir. Bunun üzerine Abbâd b. Avvâm'ı aratan Halife Mansûr, oğlu Mehdî'nin araya girmesiyle Abbâd b. Avvâm'ı bağışlamış fakat insanların İbrahim ile isyan etmiş olması nedeniyle fetvâ için kendisine başvurabileceğini öne sürerek ona fetvâ verip hadis rivayet etmeyi yasaklamış ve ortalıkta gözükmemesini emretmiştir. Abbâd b. Avvâm, ancak Mehdî hilâfete geçtiğinde rahat bir şekilde dışarı çıkıp tekrar hadis rivayetiyle meşgul olabilmıştır.⁴⁴⁷ Fakat Şîa'yı desteklediği gerekçesiyle Hârûnürreşîd döneminde de Abbâd b. Avvâm'ın evi tahrip edilerek ilmî faaliyetleri yasaklanmıştır.⁴⁴⁸ Alioğulları'na muhabbet ve yakınlık duyması sebebiyle Abbâd b. Avvâm'ın, Abbâsî yönetimine karşı muhalif bir tutum içinde olduğu anlaşılmaktadır. Abbâd b. Avvâm Alioğulları ve Abbâsoğulları arasındaki bu iktidar mücadelesinde siyasî tercihinin Alioğulları yönünde olması sebebiyle İbrahim b. Abdullah'ın hareketine katılmıştır. Kûfe âlimlerinden Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî de bu isyana katılması sebebiyle bir süre hapsedilmiş fakat daha sonra Halife kendisini affetmiş ve oğlu Mehdî'nin eğitimiyle görevlendirmiştir.⁴⁴⁹

Dönemin fakih ve muhaddisleri arasında yer alan Muâz b. Muâz, Îsâ b. Yûnus, İshâk b. Yûsuf el-Ezrâk ve Abdülvâhid b. Ziyâd'ın de isyana katılış gerekçelerine dair ayrıntılı bir bilgi bulunmamakla birlikte yapılan davet konuşmasında Alioğulları'na yapılan zulümlere dair anlatımların onların bu kararı almasında etkili olduğu

⁴⁴⁶ Hüseyim b. Beşîr hakkında bk. İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 308, 311, 323; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/105-111; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/169.

⁴⁴⁷ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 308-310, 315.

⁴⁴⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/332; İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 311; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/81-83.

⁴⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 108; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/79-80.

anlaşılmaktadır. Bu âlimlerin, Alioğulları'na karşı muhabbetiyle bilinen başta Kûfe olmak üzere Irak bölgesindeki dinî ve sosyo-kültürel zeminde yetişmesi de bu kararın arka planındaki muhtemel sebepler biridir. İsyân sonrasında herhangi bir yaptırımla karşılaştıklarına dair de bir bilgiye ulaşılamamış hatta içlerinden resmî görev üstlenenler de olmuştur. Nitekim Muâz b. Muâz Halife Hârûnürreşîd tarafından Basra'ya kadı olarak atanmıştır. Kadılık yaptığı bu dönemde bir gün Zeydiyye'den bir adam davada şahitlik yapmıştır. Kadı Muâz b. Muâz, adamın şahitliğini İbrahim b. Abdullah'ın isyanına katılmış olması gerekçesiyle reddetmek isteyince adam kendisinin de bu isyana katıldığını söyleyerek bu karara itiraz etmiştir. Bunun üzerine Kadı, "Ben bir binek (at ya da deve) ile isyana katılmadım, sen ise binekle katıldın" şeklinde cevap vermiştir. Adam, "Senin durumun benden daha kötü. Sen bineğin olmadığı halde Müslüman kanı döktün." deyince Muâz b. Muâz da adamın şahitliğini kabul etmiştir.⁴⁵⁰ Muâz b. Muâz'ın İbrahim b. Abdullah'ın isyanına katılmış olmayı şahitliğin geçersizliği için bir gerekçe olarak sunması, hem bu dönemde Alioğulları-Abbâsoğulları arasındaki siyasî mücadelenin devam ettiğini göstermesi hem de üzerinden geçen zamanın ardından ulemânın bu isyan hareketine olan bakışındaki değişimi göstermesi yönüyle dikkat çekmektedir.

Muhammed Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim'in isyanlarının Mu'tezile ve Zeydiyye'den destek görmüş olması üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Bu iki hareket bu çevrelerden destek görmüş ve hatta Basra'daki harekete özellikle Mu'tezile ve Zeydiyye'den yoğun bir katılım olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁵¹ Zeyd'in benimsediği aktif muhalefet yaklaşımı doğrultusunda hareket eden ve Zeydiyye'ye nispet edilenlerden bu ayaklanmalara katılanlar arasında, Hasan b. Sâlih b. Hay ve kardeşi Ali,⁴⁵² Zeyd b. Ali'nin arkadaşlarından Ebû Hâlid el-Vâsıtî, Kâsım b. Müslim⁴⁵³, Selâm b. Ebî Vâsıl, Hamza b. Atâ', Halife b. Hassân⁴⁵⁴, Âmir b. Kesîr , Hamza et-Türkî ve Sâlim el-Hazzâ⁴⁵⁵ ile Zeyd'in oğullarından Hüseyin b. Zeyd ve İsa

⁴⁵⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/154.

⁴⁵¹ Bu konuda bk. İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 258, 304.

⁴⁵² İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 259, 350-351.

⁴⁵³ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 258.

⁴⁵⁴ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 306.

⁴⁵⁵ İsfahânî, *Mekâtîlû't-Tâlibiyyîn*, 311.

b. Zeyd⁴⁵⁶ yer almıştır. Ayrıca Zeydiyye'nin önde gelen isimlerinden olup fakih ve muhaddis yönüyle tanınan Hârûn b. Sa'd el-İclî (v.150/768) de isyana katılmıştır. Hârûn b. Sa'd bu süreçte İbrahim b. Abdullah tarafından Vâsıt'a vali olarak görevlendirilmiş ve Hârûn b. Sa'd Alioğulları'na yapılan zulümleri anlattığı etkili konuşmalarıyla ulemânın harekete katılmasında önemli rol oynamıştır. İsyanın başarısız olması üzerine Hârûn b. Sa'd, kendisine emân verilene kadar bir süre gizlenmek zorunda kalmıştır.⁴⁵⁷

Mu'tezile'den de aktif bir muhalefet sergileyerek bu ayaklanmalara destek verenler olmuştur.⁴⁵⁸ Onların bu tutumu, benimsedikleri koşul ve güç nispetinde, dil, el ve kılıç olmak üzere iyiliği emretme ve kötülükten menetmenin vacip olduğu yaklaşımıyla⁴⁵⁹ örtüşmektedir. Nitekim emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi kötülüğün önüne geçme ve iyiliği teşvik etme şeklinde ahlakî bir yöne sahip olduğu gibi zulüm ve haksızlık yapan, adil olmayan bir yönetimi bu tutumundan uzaklaştırıp iyiliğe yöneltmek için güç kullanarak isyanla karşılık verilmesinin gerektiği şeklindeki yorumuyla siyasî bir yöne de sahiptir. Fakat bu konuda dikkat çeken bir husus ise Amr b. Ubeyd'in kendisine yapılan daveti kabul etmeyip bu isyan hareketine herhangi bir destekte bulunmamasıdır. Halife Mansûr, bu hareket hakkındaki kanaatini sorduğunda Amr b. Ubeyd böyle bir işin içinde bulunmayacağını söylemiştir. Halife onun bu sözünden emin olmak için Nefsüzzekkiye'nin ağzından Amr b. Ubeyd'e mektup yazmış ve aldığı cevaptan sonra ancak onun sözünden emin olmuştur.⁴⁶⁰ Amr b. Ubeyd Halife Mansûr'a karşı muhalefetini bu süreçte sözlü ikaz ve görev tekliflerini reddederek göstermiştir.⁴⁶¹ Başarısız olan bu isyan hareketlerinden sonra Mu'tezile'nin ele alınan bu dönemde başka isyan girişimi olmamıştır.

Alioğulları'nın Abbâsîler'e karşı hilâfet mücadelesine giriştiği bu iki isyan, farklı düşünce ve eğilime sahip âlimler tarafından desteklenmiştir. Âlimlerin bu desteğinin arka planında ise başta Alioğulları'na karşı izlenen zulüm noktasındaki

⁴⁵⁶ Taberî, *Târîh*, 7/604; İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 260, 345.

⁴⁵⁷ Taberî, *Târîh*, 7/637-638; İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 308, 310; Fuât Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabi*, çev. Mahmud Fehmi Hicazî (Riyâd: y.y., 1991), 1/3, 326-327.

⁴⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/264; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 226.

⁴⁵⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/337; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 141, 148; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 8.

⁴⁶⁰ Bu konuda bk. Belâzürî, *Ensâb*, 3/315; Taberî, *Târîh*, 7/522.

⁴⁶¹ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 384-385.

olumsuz siyasetten duyulan rahatsızlık, Abbâsîler'in yönetiminde duyulan hoşnutsuzluk ve hilâfetin Alioğulları'nın hakkı olduğu düşüncesi gibi çeşitli nedenlerin yer aldığı anlaşılmaktadır. Onlardan bazıları, şahsî vasıfları, ilmî konumları ve içinde bulundukları şartlar çerçevesinde aktif bir muhalefet sergileyerek bizzat isyana katılırken bazıları ise isyana katılma konusunda fetvâ vermek ya da maddî yardım sağlamak suretiyle isyanı desteklemiştir. Ulemânın önde gelen isimlerinden Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes ve Amr b. Ubeyd'in muhalif yaklaşımlarını genellikle haksız olduğunu düşündükleri bir yönetimde görev almamak, zulme ortak olmayıp zulme karşı adaleti savunmak ve halifelere nasihatte bulunmak şeklinde tutumlarıyla göstermek suretiyle toplumdaki otorite ve saygınlıklarını korudukları anlaşılmaktadır. Nitekim gerek duyulduğunda muhalif bir girişim desteklenmekle birlikte genellikle muhalefetin icrası konusunda ihtiyatlı bir tavır benimsendiği görülmektedir.

3.2. Fikrî Alandaki Yansımalar

3.2.1.Dönemin İlim Meclisleri

Ülke genelinde oldukça hızlı ve kapsamlı bir boyutta kaydedilen ilerlemeler neticesinde, ilmî birikimin belirli bir metot ve usûl çerçevesinde sistemleşmesi ve çeşitli disiplinlerin teşekkül etmesi, Abbâsîler'in ilk asrını ilmî faaliyetler yönüyle Emevîler'den farklı kılan önemli gelişmelerden biridir. Bu faaliyetler için güçlü bir motivasyon unsuru oluşturan fonksiyonuyla bizzat halife ve devlet ricâli nezdinde bu süreçte ilim meclislerinde gerçekleştirilen müzakereler de yine bu dönemin öne çıkan özelliklerinden biri olmuştur. İlmî çalışmaların kapsamlı, nitelikli ve güçlü bir etkileşim dahilinde gerçekleşmesinde önemli bir rol oynayan bu ilim meclisleri, aynı zamanda halifelerin sosyo-kültürel, dinî ve siyasî ideolojilerinden bağımsız olmadığı için hem bu politikalar hakkında hem de siyaset-ulemâ ilişkilerinin seyri ve gelişimine dair önemli tezahürler içermektedir. Bu nedenle aynı zamanda iktidar-ulemâ iş birliğinin de bir örneği olarak değerlendirebileceğimiz bu ilim meclisleri hakkında ve bu meclislerin gündemlerine dair bilgi verilerek yönetimin ilmî, dinî ve siyasî eğilimlerinin bu meclislerin gündemleriyle olan ilişkisi ele alınmaya çalışılacaktır.

Abbâsîler, Kur'ân ve Sünnet'i ihya etme ve zulme son verip Hz. Peygamber ve ashâbının âdil yönetimini tekrar tesis etme vaatlerine olan bağlılıklarını göstermek için

kuruluş süreci itibariyle dinî misyonlarını ön plana çıkaran girişim ve faaliyetlerde bulunmaya özen gösterirken bu hususta özellikle toplum nezdinde ilmî ve dinî nüfuza sahip olan ulemâ ile de yakınlık kurulmaya çalışmıştır. Bu nedenle de halifeler, çeşitli vesilelerle saygılarını gösterme, görüşlerine başvurma, görev teklifinde bulunma, hediye gönderme ve çeşitli ihsanlarda bulunma gibi yollarla ulemâ ile irtibat kurup ilişkilerini geliştirilme gayretinde olmuştur. Halife huzurunda gerçekleşen ilim meclisleri ve ilmî müzakereler cihetiyle bakıldığında, muhalif unsurların isyanlarının yoğunlukta olduğu ve siyasî istikrarın sağlanmaya çalışıldığı Abbâsî halifelerinden Seffâh, Mansûr ve Mehdî'nin hilâfet dönemlerinde ilmî müzakere olarak ifade edebileceğimiz görüşmeler genellikle bazı siyasî olay ya da farklı bir problem nedeniyle fetvaya ihtiyaç duyulması ve bu nedenle çağrılan bazı âlimlerin, söz konusu hüküm üzerine konuşmaları ve görüşlerini gerekçeleriyle birlikte beyan etmeleri şeklinde gerçekleşmiştir.

Bağdat'ın inşasının ardından halifelerin, gerek Kûfe, Basra, Şam, Mekke ve Medine gibi şehirlerin önde gelen âlimleriyle irtibat kurup onları davet etmeleri gerekse şehrin kısa sürede kaydettiği ekonomik ve sosyo-kültürel ilerlemenin etkisiyle kısa sürede ilmî yönden de bir cazibe merkezi haline gelişi gibi sebeplerin de etkisiyle Hârûnürreşîd dönemi itibariyle fetvâ isteme zarureti dışında da ulemânın halife huzuruna kabul edilip çeşitli ilmî konuların görüşülüp müzakere edildiği bir ortamın oluşmaya başladığı ve farklı alanlarda oturumların tertip edildiği görülmektedir. Bu ilim meclisleri Me'mûn'un hilâfete geçişiyle farklı bir boyut kazanarak daha sistemli bir şekilde düzenlenmeye devam etmiştir. İlim meclislerinin düzenleniş sebepleri ve mahiyetlerinin şekillenişinin arka planında halifelerin ideolojik yaklaşımları kadar kişisel vasıfları, veliahtlık dönemlerinde farklı âlimlerden eğitim alıp kendilerini yetiştirmeleri ve bu doğrultuda sahip oldukları ilmî birikim, eğitim dönemlerinde belli alanlara dair gelişen kişisel ilgi ve merakları ile yönetimlerinde karşı karşıya kaldıkları bazı problemler karşısında çözüm arayışına girmeleri gibi farklı hususlar yer almıştır.

Halife Hârûnürreşîd döneminde Bağdat'ta ilmî ve kültürel faaliyetler hız kazanmış ve sarayda edebî, dinî ve felsefî alanlarda olmak üzere çeşitli ilmî toplantılar gerçekleştirilmiştir. Bu entelektüel faaliyetlerin yürütülmesinde geniş yetkilerle vezir

olarak tayin edilen Bermekî ailesinin de önemli katkıları olmuştur.⁴⁶² Huzurunda çeşitli ilmî toplantıların yapılp müzakerelerin gerçekleştirildiği tespit edilen halifeler arasında öne çıkan Hârûnürreşîd, dindarlığı, ilme vukûfiyeti ve âlimlere değer veren vasıflarıyla bilinmektedir. Rivayetlerde onun edebiyata özellikle de şiirlere ilgi duyup şair ve edipleri sevdiği, çeşitli alanlarda olmak üzere ilmî sohbetlere katılmak ve âlimlerle beraber olmaktan hoşnut olduğu ifade edilmiştir. Fakat bununla birlikte din hakkındaki boş tartışmalarda bulunmayı ise pek tasvip etmediğine dikkat çekilmiştir.⁴⁶³ Hârûnürreşîd zaman zaman âlimlerin ders meclislerine iştirak ettiği gibi haftanın bir gününü de ulemâ ile çeşitli konular üzerine gerçekleştireceği ilmî müzakerelere tahsis etmiştir.⁴⁶⁴ Halife huzurunda icra edilen bu ilmî toplantıların gündemini ise genellikle fikhî mülâhazalar, hadislere dair mütalaalar, dinî ilimler için ayrı bir önem taşıyan Arap dili ve nahvine dair müzakereler ve edebî meselelere dair sohbetler oluşturmuştur. Halife'nin sarayının yanı sıra farklı bölgelerden olmak üzere ulemânın ileri gelenlerinin bir arada bulunduğu hac ziyaretleri de böyle ilmî toplantı ve müzakereler için özellikle tercih edilmiştir.

Halife Hârûnürreşîd'in huzurunda fikhî konulara dair gerçekleşen toplantılarda özellikle Hicâz ve Kûfe ulemâsı arasındaki rekabet dikkat çekmektedir. Bu toplantılarda müzakereler bazen Halife'nin bizzat soru sorması bazen de âlimlerin birbirlerine soru yöneltmesi üzerine karşılıklı delillerin sunulması şeklinde icra edilmiştir. Örneğin bir hac ziyareti esnasında Mâlik b. Enes'in "el-Muvatta" isimli eserini dinleyen Hârûnürreşîd, çevresinde âlimlere dönerek bu kitapta tenkit ettikleri bir konunun olup olmadığını sormuş ve eseri âlimlerin müzakeresine sunmuştur. Irak âlimleri, kan davaları, kısasın tatbiki ve yemin talebi gibi hususlarda hatalı gördükleri hükümleri delillerini sunmak suretiyle tenkit etmiştir. Halife ise müzakereyi yöneterek Mâlik b. Enes'ten ileri sürülen iddialara karşı kendi delillerini sunmasını istemiştir. Hârûnürreşîd, konuyla ilgili kendi kanaatini de ifade etmiştir. Mâlik b. Enes de görüşlerini dayandırdığı nassları zikrederek kendisine yöneltilen soruları cevaplamıştır.⁴⁶⁵ Bu meclisler, ilmî gelişmelere katkısının yanı sıra ulemânın halkın

⁴⁶² Bozkurt, *Abbasîler*, 55.

⁴⁶³ Bu hususta bk. Taberî, *Târîh*, 8/347; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/356.

⁴⁶⁴ *el-İmâme ve 's-siyâse*, 328.

⁴⁶⁵ Müzakerede yöneltilen tenkitler ve verilen cevapların ayrıntıları için bk. *el-İmâme ve 's-siyâse*, 326-327.

problemlerini halifelere aktarması için de fırsat sunmuştur. Bu müzakerenin ardından da Mâlik b. Enes Hârûnürreşîd'e şimdi olduğu gibi daha önce babasının da kendisini çağırması üzerine onunla konuştuğunu ve Medine ehlinin Hz. Peygamber'in kabrinin yakınında olmak uğruna hangi sıkıntılara dayandığını, zamanın zorlukları ve fiyatların artışına nasıl sabrettiğini anlattığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Hârûnürreşîd, "O, benim babam ben de onun oğluyum ve onun yaptığını ben de yapacağım" diyerek Halife Mehdi tarafından Medine ehline dağıtılmak üzere tahsis edilen miktarı iki katına çıkarmıştır.⁴⁶⁶

Kâdî'l-kudât Ebû Yûsuf, bu hac ziyareti esnasında Halife Hârûnürreşîd'den fikhî konuları tartışmak için kendisini Mâlik b. Enes ile bir araya getirmesini rica etmiştir. Halife de Mâlik b. Enes'ten Ebû Yûsuf ile konuşmasını isteyince, Mâlik b. Enes onun karşısına onu mağlup edebilecek donanımda olduğunu söylediği Kureys'ten Muğîre b. Abdurrahmân el-Mahzûmî'yi çıkarmıştır. Onun bu konuda Kureys'ten birini seçmesi Hârûnürreşîd'i memnun etmiş ve müzakerede Muğîre b. Abdurrahmân'ın ileri sürdüğü delillerin ve savunduğu görüşün daha ağır basması üzerine ona bin dinar verilmesini emrederek bu memnuniyetini göstermiştir.⁴⁶⁷ Bu müzakereler, fukahânın görüşlerini tenkit süzgecinden geçirmeleri, yaklaşım ve metotlarını geliştirmeleri noktasında olumlu bir katkı sağlamıştır.

Hârûnürreşîd döneminde saraydaki müzakere gündemleri arasında öne çıkan konulardan bir diğerini diğer alanlar için de önem arz eden Arap dili ve nahvine dair meseleler oluşturmıştır. Bu alanda öne çıkan Kisâî, Sîbeveyh, Asmaî ve Mufaddâl ed-Dabbî gibi Kûfe ve Basra'dan dönemin ileri gelen âlimleri Bağdat'a davet edilmiş ve tertip edilen çeşitli meclislerde bir araya getirilerek kendilerine görüşlerini sunabilme ve tartışabilme imkânı sağlanmıştır. Öyle ki Ebû Yûsuf bir gün Kisâî'nin Hârûnürreşîd'in meclisinde çok fazla bulunmasından rahatsızlık duyarak Halife'ye onun kendisini meşgul ettiğini söylemiştir. Halife ise nahiv ilminin kendisini rahatlatığı ve onun vasıtasıyla Kur'ân ve şiir hakkında bilgi sahibi olduğunu ifade

⁴⁶⁶ *el-İmâme ve's-siyâse*, 327. Taberî de Hârûnürreşîd'in 174/791 yılındaki hac ziyaretinde Medine ehline bol miktarda para dağıttığını aktarmıştır. Bk. Taberî, *Târîh*, 8/239.

⁴⁶⁷ Bu müzakerenin detayları için bk. *el-İmâme ve's-siyâse*, 327-328. Halife huzurunda Mâlik b. Enes ve Ebû Yûsuf arasında gerçekleşen başka müzakere örnekleri için ayrıca bk. Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, 3/259-261.

etmiştir. Ebû Yûsuf'un nahiv ilmine karşı bu bakışı üzerine Kisâî, yapacağı bir hareke hatası ile cevabın değişeceği bir fikhî soru yönelterek Ebû Yûsuf'a dilin doğru kullanımının önemini hatırlatmıştır.⁴⁶⁸

Bu dönemde Bağdat'ta ve sarayda Basra'ya nazaran başta Kisâî olmak üzere özellikle Kûfeli dil âlimleri daha etkin olup yaklaşımları da kabul görmüştür. Basra'dan davet edilen Sîbeveyhî, Hârûnürreşîd'in emri üzerine Vezîr Yahyâ b. Hâlid'in nezaretinde gerçekleştirilen bir toplantıda önce Kûfe ekolüne mensup Ferrâ ve Hişam'ın sorularını cevaplandırmış ardından da Kisâî ile münazarada bulunmuştur. Kisâî ile gerçekleştirilen ve daha sonra "el-Mes'eletü'z-Zünbûriyye" olarak isimlendirilen bu toplantıda iki âlimin ileri sürdüğü görüşlerin doğruluğu hakkında karar hakem olarak seçilen bedevîlere bırakılmıştır. Kisâî'nin saraydaki konumunun da etkisiyle münazarada hakemliğine başvuru bedevîler onun görüşünü onaylamıştır. Münazaradaki mağlubiyete üzülen Sîbeveyhî ise Basra'ya ardından da Şîraz'a gitmiştir.⁴⁶⁹ Hârûnürreşîd huzurundaki tartışma anlarında naslara aykırı ve din hakkında boş tartışmaları ise hoş karşılamamıştır. İtikadî konuların müzakeresine de sıcak bakmayan Halife, Bermekîler'in tasfiyesinin ardından onların nezaretinde felsefî ve kelâmî müzakereler yürüten bazı âlimlere karşı da takibat yürütmüştür.⁴⁷⁰ O bu tür tartışmaları hem dinî eğilimi hem de yönetimi için bir tehdit olarak gördüğü için hoş karşılamamıştır.

Halife Me'mûn dönemindeki ilim meclisleri ise başta düzenlenme şekli, hedefi ve gündem konuları ile selefînin dönemindeki toplantılara göre farklı bir boyut kazanmıştır. Me'mûn Bağdat'a geldiğinde Kadı Yahyâ b. Eksem'i görevlendirerek düzenlemek istediği meclisler için fakih, mütekellim ve ileri gelen âlimler arasından bir danışman grubu oluşturulmasını emretmiş. Huzuruna getirilen âlimlerden aralarında Ahmed b. Ebî Duâd ve Bîşr b. Gıyâs'ın da yer aldığı on kişi seçilmiştir.⁴⁷¹ Bu dönemde birbirinden farklı ve hatta karşıt düşünce ve yaklaşımlara sahip olan âlimler Halife'nin huzurunda bir araya gelerek ilmî tartışmalar gerçekleştirmiştir.

⁴⁶⁸ Kisâî ve Ebû Yûsuf arasındaki bu diyalog için bk. Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, 196.

⁴⁶⁹ Müzakerenin detayları hakkında bk. Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, 9-10; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/144-147.

⁴⁷⁰ Taberî, *Târîh*, 8/347; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/356; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 284.

⁴⁷¹ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 36, 45; İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-a'yân*, 1/84.

Özellikle felsefî ve itikadî konular üzerine gerçekleşen bu toplantılara başkanlık eden Halife aynı zamanda münazaralara da bizzat katılmıştır. Me'mûn'un bu ilmî tartışma meclislerinin tertip etmesinde ise yetiştiği sosyo-kültürel ortam, kişisel vasıfları, ilmî vukûfiyeti, felsefî ve itikadî konulara olan ilgi ve merakı ve yönetimi esnasında karşı karşıya kaldığı bazı sorunlar için çözüm arayışı gibi çeşitli sebeplerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Me'mûn, çeşitli fırkalara ayrılan Müslümanları dine uygun orta bir yolda bir araya getirmek amacıyla bu toplantıları düzenlediğini söylemiştir.⁴⁷² Sarayda gerçekleşen bu ilim meclislerinde özellikle uzun süre devam eden müzakerelerde âlimlerin rahat edeceği şartların sağlanması ve ihtiyaçları karşılanmasına da özen gösterilmiştir.⁴⁷³ Me'mûn döneminde ilim meclislerindeki müzakereler genellikle "Hz. Ali'nin efdâliyeti", "Halku'l-Kur'ân", "Allah Rasûlü'ne ait olmayan sözlerin O'na isnat edilmesi", "iman-küfür hakkında", "teşbihin nefyi" ve "imâmet" gibi itikadî ve siyasî konulara dair meseleler etrafında gerçekleşmiştir.⁴⁷⁴

Farklı görüş sahiplerinin yer aldığı ve Hz. Ali'nin efdâliyeti konusunun da tartışıldığı bir müzakerenin sonunda Halife Me'mûn Yahyâ b. Eksem'e katılan âlimlerden bazılarının Hz. Ali'nin diğerlerinden daha üstün tutulmasından rahatsız olduğunu ve bu konunun müzakere edilmesinden hoşlanmadıklarını söylemiştir. Me'mûn, onların bu rahatsızlıklarının Hz. Ali'yi faziletli kabul etmenin ancak seleften diğerlerini noksan görmekle caiz olacağı şeklindeki yanlış tasavvurlarından kaynaklandığını fakat bu görüşün böyle bir şeyi gerektirmediği söyleyerek nasslardan getirdiği örnekler ve sunduğu çeşitli delillerle bu konudaki kanaatini açıklamıştır.⁴⁷⁵

Halife Me'mûn'un huzurunda bir gün ulemâdan Bîşr b. Gıyâs, Sümâme b. Eşres, Ali b. Heysem ve Muhammed b. Ebu'l-Abbâs Şiilik hakkında münazara yapmıştır. Bunlar arasında Ali b. Heysem Zeydiyye'yi, Muhammed b. Ebu'l-Abbâs da İmâmîyye'yi desteklemektedir. Konuşma esnasında Muhammed b. Ebu'l-Abbâs'ın Ali b. Heysem'e hakaret etmesi üzerine Halife araya girmiş ve Muhammed b. Ebu'l-Abbâs'ın böyle kötü sözler sarf etmesini kınamıştır.⁴⁷⁶ Me'mûn'un, yürüttüğü

⁴⁷² İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 45.

⁴⁷³ Bu konuda bk. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi*, 99.

⁴⁷⁴ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 45, 47-49; Taberî, *Târîh*, 8/634-637.

⁴⁷⁵ Me'mûn'un bu konudaki düşünce ve açıklamaları için bk. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 45-46.

⁴⁷⁶ İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 22.

müzakerelerde seviyenin korunmasına ve müzakerenin ilmî bir çerçevede gerçekleşmesine dikkat ettiği anlaşılmaktadır.

Me'mûn ilim meclislerinde konuların ciddiyet ve bir üslup ile tartışılmasına ihtimam gösterdiği gibi bazen kendisi nüktedan cevaplar da vermiştir. Mesela Hamid et-Tûsî'nin, Bîşr b. Gıyâs'ın münker-nekir, kabir azabı, mîzan ve sıratı reddeden fukahânın reisi olduğunu söylemesi üzerine, “Ölümü de kaldırırsa o zaman gerçekten fukahânın reisi olur” şeklinde karşılık vermiştir.⁴⁷⁷ Halife Me'mûn huzurundaki müzakerelerden bir başkası ise Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî (v.240/854) ve Bîşr b. Gıyâs arasında, iman-küfür, teşbihin inkârı ve Allah Rasûlü'ne ait olmayan sözlerin O'na isnat edilmesi konuları üzerine gerçekleşmiştir.⁴⁷⁸

Müzakerelerin gündemini genellikle itikadî konuların oluşturması sebebiyle özellikle bu alandaki âlimlerin sarayda daha etkin olduğu anlaşılmaktadır. Me'mûn düzenlediği ilmî meclislerde farklı görüş sahiplerinin düşüncelerini özgürce ifade edip müzakere etlerine imkân sağlamış ve bu meclislere hem başkanlık yapmış hem de bir müzakereci olarak kendi görüşünü savunmuştur. Onun bu toplantılarda gösterdiği entelektüel yaklaşım aynı zamanda Müslümanlar arasında uzlaşının sağlanacağı bir orta yolu bulma isteğindeki samimiyetini de göstermektedir. Nitekim Me'mûn bu faaliyetleriyle dönemin sosyo-kültürel ve ilmî hayatına ivme kazandırmıştır.

Mu'tasım ve Vâsık döneminde de benzer konular etrafında çeşitli müzakereler gerçekleştirilmiştir. Bu dönemdeki müzakerelerin yürütülmesinde ise özellikle Ahmed b. Ebî Duâd önemli bir rol üstlenmiştir.⁴⁷⁹

Abbâsîler'in ilk asrında ilmî ve kültürel faaliyetler kapsamında halife nezdinde gerçekleştirilen ilmî müzakereler, kuruluş döneminde genellikle dönemin önde gelen âlimlerinin çağırılarak fetvalarının sorulması kapsamında gerçekleşirken Hârûnürreşîd dönemiyle birlikte müstakil belirli bir alan ve konuya mahsus kılınan çeşitli ilmî meclisler tertip edilmeye başlamıştır. Hârûnürreşîd döneminde bu toplantılarda genel olarak hadis mütalaaları, fikhî konular ve Arap Dili ve nahvine dair meseleler gündem oluşturup itikadî konulardan özellikle kaçınılırken Me'mûn dönemiyle birlikte felsefî

⁴⁷⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/347.

⁴⁷⁸ Müzakerenin detayları hakkında bk. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, 47-49.

⁴⁷⁹ Bu hususta bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/295-296; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 296-297.

ve itikadî konular müzakerelerin düzenlenme gayesi olmuştur. Hârûnüreşîd dönemindeki toplantılarda, fikhî alanda, Hicâz/İrâk ya da ehl-i re'y/ehl-i hadis ekolleri, Arap Dili ve nahiv alanında da Kûfe ve Basra ekolleri arasındaki rekabet kendisini hissettirirken Me'mûn döneminde ise Şîî ve Mu'tezilî yaklaşımları benimseyen âlimler müzakerelerde etkin roller üstlenmiştir.

3.2.2.İlmî Eserlerin Telifi

Abbâsîler'in ilk asrı, düşünce, bilim ve kültürel alanda yaşanan gelişmeler yönüyle İslâm kültür ve medeniyet tarihinin en hareketli dönemidir. Bu dönemde ulemânın özellikle tedvîn ve tasnif kapsamında yürüttüğü ilmî faaliyetler, İslâm toplumunun bilimsel ve entelektüel gelişimde önemli bir rol oynamıştır. Ulemânın bu konuda gösterdiği özverili çaba neticesinde, mevcut bilgi birimi derlenerek muhafaza edilmiş ve aynı zamanda da konularına göre sistematik bir şekilde tasnif edilerek bu birikime ulaşım ve kullanım kolaylığı sağlanmıştır. Bu dönemde ulemânın özellikle tedvîn ve tasnif kapsamında yürüttüğü ilmî faaliyetler neticesinde ortaya çıkan eserler, kendisinden sonraki dönemler için bir referans niteliği taşıması yönüyle ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim yaşanan bu gelişmelerde İslâm toplumunda üstlendiği dinî ve ilmî misyonuyla ulemâ zümresinin özverisi ve gayreti merkezî bir rol oynamış olmakla birlikte tüm bu süreci, siyasî gücü elinde tutan Abbâsî halifelerinin, siyasî, dinî, ilmî ve ideolojik hedeflerinden bağımsız olarak düşünmek ise pek mümkün görünmemektedir.

Öyle ki Abbâsî halifeleri benimsedikleri dinî siyasetin bir gereği olarak kuruluş sürecinden itibaren ulemâ ile yakın temas içinde olma ve iyi ilişkiler kurma çabası içinde olmuştur. Bu ideolojileri doğrultusunda da halifeler, ulemâyâ karşı genellikle kendilerine saygı gösteren, görüşlerini dikkate alan ve ilmî çalışmaları için maddî destek sağlayan bir hâmi vasfıyla davranma eğilimi göstermiştir. Abbâsî yönetimi tarafından sergilenen bu olumlu yaklaşım ve sağlanan destekler, ulemânın ilmî çalışmalarını sürdürmesi konusunda önemli bir imkân oluşturmuştur. Bu ilişki kapsamında Abbâsî halifeleri, ilmî merakları, ilgi duydukları konular, toplumsal ve sosyo-kültürel gereksinimler ya da çeşitli zorunluluklar sebebiyle ulemâdan zaman zaman çeşitli eserleri kaleme almasını istemiştir. Halifelerden gelen talep üzerine kaleme alınan eserler olduğu gibi ulemânın kendi tercihi doğrultusunda kaleme aldığı

herhangi bir eserini bizzat halife ya da devlet ricâline takdim etmek suretiyle yönetimden destek sağladığı örneklere de rastlamak mümkündür. Nitekim Abbâsî halifeleri eseri yazdırma amacı kapsamında ulemâdan istifade ederken ulemâ da elde ettiği destekle geçimini sağlayarak vaktini ilmî çalışmaları için kullanma fırsatı bulmuştur. Bazı eserlerin telifi hususunda yönetim ile ulemâ arasında gelişen bu durumun siyaset-ulemâ ilişkisinin fikrî alandaki en açık tezahürlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Abbâsîler'in kuruluşunun ardından Halife Mansûr döneminde ilmî faaliyetlerin hız kazandığı görülmektedir. Süyûtî, Halife Mansûr dönemdeki ilmî faaliyetleri, “Bu asırda, 143/760 yılında İslâm âlimleri hadis, fıkıh ve tefsiri tedvîn etmeye başladı. İbn Cüreyc Mekke’de tasnifte bulundu. İmam Mâlik Medine’de Muvatta’ı tasnif etti. Evzâi Şam’da, İbn Ebî Arûbe, Hammâd b. Seleme ve diğerleri Basra’da, Ma’mer Yemen’de, Süfyân es-Sevrî Kûfe’de tasnifte bulundu. İbn İshâk el-Meğâzî’yi, Ebû Hanîfe ise fıkıh ve re’yi tasnif etti. Kısa bir süre sonra Hüseyin, Leys ve İbn Lehîa tasnif etti. Sonra ise İbnü’l-Mübârek, Ebû Yûsuf ve İbn Vehb tasnifte bulundu. İlmin tedvîni ve bablara ayrılması giderek arttı. Arapça, dil, tarih, Arap tarihi ve savaşlarıyla ilgili kitaplar tedvîn edildi. Bundan önceki asırda imamlar ezberinden konuşur ya da ilmi, henüz tertip edilmemiş sahih sahifelerden rivayet ederlerdi.”⁴⁸⁰ şeklinde aktarmıştır.

Bu faaliyetlerin, dönemin önemli ilim merkezlerinde aradaki mesafenin uzaklığına rağmen muasır âlimler tarafından ortak bir zaman diliminde, kapsamlı, hızlı ve belirli bir sistem çerçevesinde gerçekleştirilmesinin bir tesadüf ya da sadece bireysel bir faaliyet sonucu değil ancak arkasındaki siyasî bir güç yani devletle mümkün olabileceği ileri sürülmüştür.⁴⁸¹ Bu konuda Abbâsî yönetimi tarafından söz konusu âlimlerin hepsine doğrudan toplu bir emir verildiğine dair açık bir rivayet bulunmamaktadır. Fakat Süyûtî’nin bu faaliyetlerin 143/760 yılı itibariyle başladığını aktarması, Halife Mansûr’un ulemâ ve ilmî faaliyetlere olan müspet yaklaşımı ile başta fıkıh alanında olmak üzere ulemâya yönelik bazı kitapların telif edilmesi yönündeki teklifleri birlikte değerlendirildiğinde, hadis, fıkıh ve akâid olmak üzere dinî ilimlere

⁴⁸⁰ Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, 261.

⁴⁸¹ Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, 71.

yönelik topyekûn girişilen böyle bir faaliyette, ideolojisi gereği devletin bir teşvikinin olması güçlü bir ihtimal olarak görünmektedir. Bu yaklaşım Mansûr'da sonra gelen halifeler tarafından da devam ettirilmiştir.

Halife Mansûr, bazen yönetim sürecinde karşılaştığı çeşitli problemlere çözüm bulma amacıyla bazen de kişisel olarak ilgi duyduğu hususlarda ulemâdan eser kaleme almasını istemiştir. Daha önce de bahsedildiği üzere Mansûr, benimsediği merkeziyetçi yaklaşım doğrultusunda benzer durumlara verilen farklı hükümlerin yol açtığı sorunlar nedeniyle ahkâmda birlik sağlamak ve ülke genelinde genel-geçer bir uygulama gerçekleştirebilmek için bir kitap hazırlaması konusunda Mâlik b. Enes'ten talepte bulunmuştur.⁴⁸² Mansûr tüm bölgelerde uygulanabilme ve diğer âlimlerden gelebilecek itirazları en aza indirmek amacıyla olsa gerek Mâlik b. Enes'ten bu kitabı hazırlarken, Abdullah b. Ömer'in sertliğinden, Abdullah b. Abbâs'ın ruhsatlarından ve İbn Mes'ûd'un şâz rivayetlerinden kaçınmasını, orta bir yol izleyip imamlar ile ashâbın üzerinde ittifak ettiği hususlarda karar kılmasını istemiştir. Ardından insanları onun ilmine ve kitabına yönlendirmek istediğini ve kitabı diğer bölgelere de göndererek insanların ona göre hüküm vermesini emretmeyi düşündüğünü söylemiştir.⁴⁸³ Başka bir rivayette de Halife Mansûr, Mâlik b. Enes'e telif ettiği kitabı yani "*el-muvatta*"yı çoğaltmak suretiyle şehirlerin her birine gönderip insanların bu kitaptakileri öğrenmelerini ve onun dışına çıkmamalarını emretmeyi düşündüğünü ifade etmiştir. Mâlik b. Enes ise insanlara daha önce bazı görüşlerin söylenmiş olması ve insanların birçok hadis dinlemiş olup bunlardan bazılarıyla da amel etmiş olmaları sebebiyle Halife'nin bu düşüncesini uygun görmediğini bildirmiştir. Mâlik b. Enes, insanların inandıkları bu hususları reddeden bir tavrın çeşitli sıkıntılara sebep olabileceği uyarısında bulunmuş ve her belde halkını kendileri için istediklerini tercih etmesi konusunda serbest bırakmasını istemiştir.⁴⁸⁴

Halife Mansûr, kendisini Abbâsîler'in iktidara gelmesinden önce tanıdığı, siyer ve meğâzî alanlarındaki yetkinliğiyle bilinen İbn İshâk'tan ise başlangıçtan

⁴⁸² Mâlik b. Enes'e yapılan bu teklif ve eserin yazım sürecine dair ayrıntılı bilgi ve rivayetler hakkındaki değerlendirmeler için bk. Tezin 2. Bölümü.

⁴⁸³ *el-İmâme ve's-siyâse*, 322-323.

⁴⁸⁴ Bu konu hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/ 573-574;

bulundukları döneme kadar olan süreci için alan bir tarih kitabı yazmasını istemiştir.⁴⁸⁵ İstenen kitabı yazıp takdim eden İbn İshâk, yazdıklarını Halife tarafından uzun bulunması üzerine kitabı tekrar özetleyerek düzenlemiştir. İbn İshâk'ın saray kütüphanesine konan yazdığı ilk nüsha, Seleme b. Fazl vasıtasıyla nakledilmiştir. Halife'nin maiyetinde olan İbn İshâk Bağdat'ın inşasıyla şehre yerleşmiş ve burada hadis rivayetinde bulunmak ve eserini okutmak suretiyle vefatına kadar faaliyet göstermiştir.⁴⁸⁶ Mansûr'un sulh hakkında da bir kitap yazılmasını istediği ve bu kitabın da Ebû Hanîfe tarafından yazıldığı ifade edilmiştir. Rivayete göre kitabın yazımı konusunda İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrûme yetersiz kalınca Halife'ye bu iş için Ebû Hanîfe tavsiye edilmiştir. Halife, Ebû Hanîfe'nin getirilmesini emretmiş ve o bu eseri kısa sürede yazıp tamamlamıştır. Bunun üzerine Halife Ebû Hanîfe'ye meclisinde kalmasını teklif etmiş fakat o Kûfe'ye dönmeyi tercih etmiştir.⁴⁸⁷ Ebû Hanîfe'nin Halife için bir kitap yazdığı ifade edilen bu rivayete başka bir kaynaktan rastlanmamıştır. Ayrıca kim tarafından yazıldığı ifade edilmemekle birlikte Halife'nin isteği üzerine savaş kuralları ve askerlerin kıyafetlerine dair bilgiler içeren “Kitâbü Abdülcebbâr b. Adiyy” isimli bir eserin de hazırlandığı rivayet edilmiştir.⁴⁸⁸

Halife'nin bizzat isteği üzerine yazılan bu eserlerin yanı sıra ulemâ arasında yazdığı bir eseri Halife Mansûr'a takdim etmek isteyen âlimler de olmuştur. Ulemânın farklı bölgelerde tasnif faaliyetleriyle meşgul olduğu bu dönemde, tefsir, fıkıh ve hadis alanlarında yetkinliğiyle bilinen Ebu'l-Velîd Abdûlmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc (v.150/767) de sadece İbn Abbâs'ın hadislerini bir araya getirdiği bir eser hazırlayarak Bağdat'a gitmiştir. Bu eserini Halife Mansûr'a sunan İbn Cüreyc onun kendisine herhangi bir şey vermemesinden yakınmıştır.⁴⁸⁹

Malî ve idarî yönden güçlü bir yönetim devralan Halife Mehdî döneminde özellikle İslâm dini için tehdit oluşturan ve zındıklık olarak ifade edilen Maniheist,

⁴⁸⁵ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 215.

⁴⁸⁶ Mustafa Fayda, “İbn İshâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/94.

⁴⁸⁷ Bu rivayet için bk. Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettar el-Kerderî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, tsh. Veli Ahmed Aras vd., (İstanbul; y.y., 2010) 2/14-15; Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 314-315.

⁴⁸⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 490.

⁴⁸⁹ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 8/389-390.

Mazdek ve diğer düalist inanç sahiplerinin faaliyetlerini açıkça yürütme cesareti göstermesi ve bu inançlara eğilimin artması, takip ve cezaya dayalı uygulamaların yanı sıra ilmî ve entelektüel bir mücadele ihtiyacını da ortaya çıkarmıştır. Nitekim Mehdî bu konuda ulemâ ile iş birliği yaparak onlara bu fikirlere karşı onları çürüten eserler yazmasını emreden ilk halife olarak tanımlanmıştır.⁴⁹⁰ Bunun yanı sıra henüz veliahtlık dönemindeyken babası tarafından görevlendirilen Mufaddâl b. Muhammed ed-Dabbî'nin de Mehdî'nin lügat, edebiyat ve kadîm Arap şiiri alanlarındaki eğitimi için "el-Mufaddaliyyât" isimli bir şiir antolojisi hazırladığı bilinmektedir.⁴⁹¹

Hârûnürreşîd tarafından ilk kez kâdî'l-kudât olarak görevlendirilen Ebû Yûsuf ise Halife'nin isteği üzerine özellikle devletin kuruluşundan itibaren problem oluşturan toprak ve vergi hukukunu ele alan malî meseleler ile ceza, muâmelat, idare ve devletler hukuku kapsamındaki birçok konuyla ilgili uyulması gereken kaideleri içeren kapsamlı "Kitâbü'l-Harâc" isminde bir eser hazırlamıştır. Halkın vergi konusundaki mağduriyetlerinin önüne geçmek amacıyla bazı kaide ve uygulamaların ele alındığı eserde bu husustaki son karar Halife'nin otoritesine bırakılırken Halife dinî sorumluluklar hatırlatılmak suretiyle ikaz da edilmiştir.⁴⁹² Böylece Ebû Yûsuf'un görev süresince gözlemlerinden de istifade ederek ilmî birikimiyle ortaya koyduğu bu eser, Halife'nin maliye konusundaki siyaseti için başvurabileceği bir kılavuz olmuştur.

Ebû Yûsuf'un kaleme aldığı bu eserde, Abbâsîler'in meşruiyet söylemi ve ideolojisini destekler mahiyetteki bir rivayete de yer verilmiş olması özellikle siyaset-ulemâ ilişkisi kapsamında dikkat çekmektedir. Bu rivayette Hz. Ömer'e para dağıtımı yapılırken halife olarak önce kendisinden başlaması teklif edildiğinde o bunu kabul etmeyip Hz. Peygamber'e en yakın olandan başlanacağını söylemiş ve önce Abbâs'a daha sonra Hz. Ali'ye payının verilmesini emrettiği zikredilmiştir.⁴⁹³ Burada Hz. Peygamber'e akraba olarak en yakın kişinin Abbas olduğu ve Ali'nin ondan sonra geldiği yönündeki ima, efdâliyet kapsamında Abbâsî ideolojisini destekleyen bir mahiyet içermektedir.⁴⁹⁴ Yine Mekke fethi esnasında Hz. Peygamber'in amcası

⁴⁹⁰ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 66, 68-69.

⁴⁹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 108; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/79-80.

⁴⁹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 13-235; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 344.

⁴⁹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 55.

⁴⁹⁴ Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini*, 66.

Abbâs'a "babam" diye seslediği ifade edilen eserdeki bir diğer rivayet⁴⁹⁵ de benzer mahiyet taşımaktadır. Ayrıca Ebû Yûsuf ile muâsır olup dönemin tedris ve telif çalışmalarıyla etkin âlimlerinden Yahyâ b. Âdem'in (v.203/818) aynı dönemde kaleme aldığı "Kitâbü'l-Harâc" isimli eserinin mukayesesini de eser teliflerine yansıyan siyaset-ulemâ ilişkileri hakkında fikir vermektedir. Nitekim ehl-i hadisten olması sebebiyle hadis, sahabe kavli ve tabiîn içtihatları yönüyle daha zengin ve konuyla ilgili rivayetlerin sıralandığı bir metot izleyen Yahyâ b. Âdem'in⁴⁹⁶ muhtemelen Ebû Yûsuf gibi resmî bir vazife yürütmemesinin de etkisiyle dönemin aksaklıkları ve sorunlarının çözümlerine eserinde bahsetmediği görülmektedir.

Halifelerin, özellikle eğilim gösterdikleri ve destekledikleri ekol ya da mezhebî eğilimlere dair de ilgili âlimlerden eser yazmalarını istedikleri görülmektedir. Abbâsî halifelerinden Me'mûn, düzenlediği ilim meclislerindeki müzakerelerde deliller sunarak kendi görüşünü beyan ettiği gibi savunduğu bu görüş ya da yaklaşıma bir tenkit yöneltildiğinde de ulemâdan bu eleştirilere cevap veren mahiyette eser yazmasını istemiştir. Mesela bir gün Îsâ b. Hârûn Me'mûn'a Hârûnürreşîd döneminde birlikte dinledikleri hadislerden seçmek suretiyle telif ettiği bir hadis kitabını getirerek ulemâdan aynı düşünceye sahip Yahyâ b. Eksem, İsmâil b. Hammad, Muhammed b. Semâa ve Bişr b. Gıyâs'ın ondaki hadislere muhalefet ettiğini ve meclisine gelen bu âlimlere konuyu sorması ve yanıt alamazsa onları bir daha huzuruna kabul etmemesi yönünde bir teklif sunmuştur. Halife, bu âlimlerden iddiaları cevap veren bir eser hazırlamalarını istemiş fakat onlardan bir netice çıkmayınca mecliste yer almayan ve durumdan haberdar olan Îsâ b. Ebân, "Huccetü's-Sağîr" isimli eserini yazarak nakil yolları, haberlerin çeşitleri ve kabul şartlarına dair hususları Ebû Hanîfe'nin görüşü ve delilleri, onu destekleyen çeşitli kıyas ve rivayetlerle geniş bir şekilde ele alarak incelemiştir. Eseri çok beğenen Halife Me'mûn Îsâ b. Ebân'ın da artık meclisinde yer almasını istemiştir.⁴⁹⁷

İlimler açısından önemi sebebiyle dil çalışmalarına ayrı bir önem veren Me'mûn, dönemin ileri gelen âlimlerinden Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'yı ise Araplardan

⁴⁹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 232.

⁴⁹⁶ Bu hususta bk. Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1384).

⁴⁹⁷ Bu hususta bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, 147-149.

duyduğu şekilde nahvin usûl ve kaidelerine dair bir kitap hazırlamak üzere görevlendirmiştir. Kendisine sarayda bir oda tahsis eden Halife, meşguliyetini en aza indirmek ve çeşitli ihtiyaçlarını karşılaması için emrine çeşitli görevliler de vermiştir. Nahiv alanında Mü'minlerin Emîri olarak nitelenen Ferrâ'nın eseri bu alanda önemli bir ihtiyacı karşılamış ve çoğaltılarak kısa sürede yaygınlık kazanmıştır.⁴⁹⁸ Bazen de ulemâ, halifeler talep etmese bile onların desteklediği görüş ya da ekole dair eser kaleme alma zarureti duyabilmiştir. Mesela Câhız kitabının bir faslında, halku'l-Kur'ân hakkındaki iki kitabını Mü'minlerin Emîri bu konuya çok değer verip desteklediği için yazdığını ifade etmiştir.⁴⁹⁹

Hârizmî de şehirlerin ve bazı bölgelerin koordinatlarının yer aldığı coğrafya alanındaki "Sûretü'l-arz" isimli eserini Me'mûn'un teşvikiyle hazırlamış ve bu eserde birçok bilginin de katılımıyla oluşturulan bir dünya haritası yer almıştır.⁵⁰⁰ Bu haritaya dair çalışmanın hareket noktasının öncelikle imparatorluğun hakimiyetindeki toprak ve sınırlarla ilgili idarî kararların daha bilinçli alınması ve işleyişin daha düzenli yürütülmesi düşüncesi olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰¹ Bunun yanı sıra sebebi belirtilmemekle birlikte Hersemî eş-Şa'rânî de Me'mûn için savaş hakkında "*Kitâbü'l-Hayl/Hiyel*" isimli kapsamlı bir eser telif ettiği rivayet edilmiştir.⁵⁰²

Me'mûn'un hilâfete geçişiyle birlikte Abbâsî sarayındaki ilim meclislerinde dönemin mevcut dinî ve sosyo-kültürel şartları ve Halife'nin özel ilgisinin de etkisiyle itikadî ve felsefî konulara eğilimin arttığı ve bu durumun Halife Mu'tasım ve yetişme sürecindeki eğitimiyle Me'mûn'un özel olarak meşgul olduğu Halife Vâsık dönemlerinde de devam ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu alanlarla meşgul olan ulemâyâ yönelik ilgi de artmıştır. Bunlar arasında yer alan ve üç halife döneminde de sarayla iyi ilişkiler kuran Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (252/866), Mu'tasım'ın oğlunun eğitimi esnasında gelişen yakınlıkla birçok eserini bu veliahtın talebiyle yazmış ve ona

⁴⁹⁸ Me'mûn'un Yahyâ b. Ziyâd'ı görevlendirmesi üzerine ona sağladığı destek ve imkanlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2814; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/166.

⁴⁹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 493.

⁵⁰⁰ İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-a'yân*, 6/161-162; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 167-168.

⁵⁰¹ Miquel, *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, 1/217.

⁵⁰² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 490.

ithafta bulunmuştur.⁵⁰³ Halife Vâsık'ın meclisinde sıkça bulunan Huneyn b. İshâk ise Halife'nin gıda ve sindirim sistemi hakkında bir kitap yazmasını istemesi üzerine "Delâilü'l-Müsehhele" isimli bir eser kaleme almıştır.⁵⁰⁴

Abbâsîler'in ilk asrında ulemâyâ yönelik himâye ve ilmî çalışmaların desteklenmesi yönündeki yaklaşım devlet bünyesinde sadece halifelere mahsus olmayıp vezir, vali ve üst düzey komutanlar gibi devlet ricâli tarafından da sergilenmiştir. Meselâ çok yönlü âlimlerden olup tedrisâtın yanı sıra kadılık da yapmış olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v.224/838) dönemin ileri gelen valilerinden Abdullah b. Tâhir'den himâye görmüştür. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Abdullah b. Tâhir için bir kitap telif ettiğinde karşılığında kendisine yüksek meblağda hediyeler takdim edilmiştir.⁵⁰⁵ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ da "Meâni'l-Kur'ân" isimli eserini Vezir Hasan b. Sehl'in görevlilerinden Ömer b. Bükey için kaleme alırken "el-Behî" isimli eserlerini de Abdullah b. Tâhir için telif etmiştir.⁵⁰⁶

Ulemâ, halifeler ve devlet ricâlinden gördüğü desteklerle geçimini daha rahat sağlayıp ilmî faaliyetlerine daha fazla zaman ayırabilmiştir. Câhız'a ne ile geçindiği kastedilerek Basra'da bir arazisi olup olmadığı sorulduğunda onun, "Bende, bir cariyeye, bir de ona hizmet eden bir cariyeye, bir hizmetli ve bir de eşek var... 'Kitâbü'l-Hayevân'ı Muhammed b. Abdülmelik'e hediye ettim. Bunun üzerine bana beş bin dinar verdi. 'Kitâbü'l-Beyân ve'l-Tebyîn'i İbn Ebî Duâd'a hediye ettim. Bunun üzerine o da bana beş bin dinar verdi. 'Kitâbü'z-Zer' ve'n-Nahl'i İbrâhim b. el-Abbâs es-Sûlî'ye hediye ettim. O da beş bin dinar verdi. Daha sonra Basra'ya gittim ve yanımda ne sınırı çizilmeye ne de gübrelenmeye ihtiyacı olan bir arazim vardı."⁵⁰⁷ şeklindeki cevabı, siyasî iktidar sahipleri tarafından sergilenen desteğin miktarını ve büyüklüğünü göstermektedir. Abbâsî halifeleri de hac mevsimi, vezirleri tarafından kendilerine ulaştırılan talepler ve ilim meclislerindeki müzakerelerde beğendikleri hususlar gibi vesilelerle dinar ya da çeşitli hediyeler vermek suretiyle ulemâyı taltif ederek desteklemiştir. Burada siyaset-ulemâ ilişkisi kapsamında bu desteğin özellikle yazılan

⁵⁰³ Mahmut Kaya, "Kindî Ya'kûb b. İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/42.

⁵⁰⁴ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 189-190.

⁵⁰⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 112-113.

⁵⁰⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 105-106; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2815.

⁵⁰⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 293.

ilmî eserlere olan tezahürlerini ortaya koymaya çalıştık. Nitekim siyasî iktidar sahipleri ideolojileri doğrultusunda ulemâyı himaye etmesi sonucu onlar ilmî çalışmalarını daha rahat gerçekleştirme fırsatı elde ederken, siyasî iktidar ise yönetiminde ihtiyaç duyduğu hususlardaki problemlerini çözme ve sorunlar için yeni stratejiler geliştirme noktasında yazılan bu ilmî eserlerden istifade etmiştir. Ayrıca ulemâyâ karşı bu yaklaşımlarıyla da halk üzerindeki dinî nüfuzlarını pekiştirme imkânı elde etmişlerdir.



SONUÇ

Abbâsîler, ihtilal sürecinde Emevîler'e karşı muhalefetini, onların dinsizliği ya da bu konudaki zafiyetlerine dayandırarak "Kur'ân ve Sünnet'e" dayalı bir yönetim vaadinde bulunmuştur. Yönetimi ele geçirdiklerinde ise naslarla uyumlu bir siyasî düzen oluşturarak devletin idaresini nasların çizdiği sınırlar kapsamında yürütme, halkın hem kendi arasındaki hem de devletle olan ilişkilerini yine naslara göre düzenlenme yükümlülüğünü de bu vaat kapsamında üstlenmiş oldular. Fakat onlar da siyasî varlığını muhafaza etmek ve idarelerinin devamlılığını sağlamak adına çoğu kez dinî ilke ve prensiplerle çelişen tasarruflarda bulunmuştur. Bu nedenle de Abbâsîler'in halk nezdindeki dinî imajlarını koruma, meşrûyetlerini destekleme ve siyasî tasarruflarına dinî, meşrû bir zemin sağlama hedefi doğrultusunda henüz devletin kuruluş süreci itibariyle ulemâ ile yakınlık kurup iş birliği yapma çabası içinde olduğu görülmektedir.

Dinî ve ilmî saygınlığıyla önemli bir ikna potansiyeli barındıran ulemânın desteği, halkın gönüllü olarak rızasının alınması ve itaatin memnuniyet üzere gerçekleşmesinde önemli rol oynar. Nitekim ulemânın desteğiyle ikna yoluyla sağlanan bir otorite iç siyasette istikrar getirirken devletin askerî imkânlarının da dış politika için kullanılmasına olanak sağlar. Bu nedenle toplumsal hareketlilik oluşturabilen ve onu yönlendirebilen önemli bir sosyal güç unsuru olarak ulemâ, Abbâsîler için meşrûyeti tasdik yönündeki desteğin yanı sıra yönetim tarafından alınan kararlar ve yürütülen faaliyetlerin toplum nezdinde daha hızlı bir şekilde kabul görmesi hususundaki etkisiyle de idareyi kolaylaştırmak adına istifade edebilecekleri önemli bir etken olmuştur. Nitekim Abbâsî ilk asrında halifelerin her biri kendi dönemlerinin koşulları ve izleyecekleri siyaset çerçevesinde ulemânın bu potansiyelinden faydalanmak amacıyla çeşitli adımlar atmıştır.

Abbâsîler'in ulemâyâ karşı izlediği bu siyasî ideoloji karşısında ulemânın tavrı ise tek düze bir şekilde gelişmemiştir. Çünkü ulemâ bu süreçte belirli bir hiyerarşi ya da yazılı birtakım kurallar ve sınırlar çerçevesinde sistematik olarak faaliyet gösteren yekpare bir yapı ya da topluluk değildir. Bu nedenle de halifelere karşı takındıkları tavır ya da Abbâsî yönetiminin izlediği siyasete karşı tutumları farklılık göstermiştir. Nitekim Abbâsî ilk asrında ulemâ arasında, ihtiyaç duyulan hususlarda yönetim ile iş

birliği yönünde bir tutum benimseyenler olduğu gibi yönetime karşı açıkça muhalif bir duruş sergileyenler de olmuştur. Kimi ise mesafeli bir duruş sergilemeyi tercih etmiştir. Bu nedenle söz konusu döneme dair belirli bir olay ya da durumu kıstas alıp ulemânın tamamıyla yönetimle uyum içinde olduğu şeklinde bir yaklaşım doğru olmadığı gibi ulemânın bağımsız bir tavır takınıp yönetimle çatışma halinde olduğu yönündeki bir genelleme de gerçeği yansıtmamaktadır. Ulemânın bu farklı eğilimlerinin temelinde, siyasî, dinî, ilmî, sosyo-kültürel ve iktisadî olmak üzere çeşitli sebepler yer almıştır.

Abbâsî ilk asrı boyunca siyaset-ulemâ ilişkilerinin tezahürleri kapsamında özellikle çeşitli bürokratik görevlendirmeler, ilmî toplantılar ve çeşitli eserlerin telifine dair ele aldığımız veriler, ulemânın yönetimle iş birliği içinde yürüttüğu faaliyetleri ortaya koyarken yine kuruluş sürecinden itibaren Abbâsîler'in izlediği baskı politikası kapsamında, takip, sorgu ve çeşitli cezaî yaptırımların uygulanması, Alioğulları tarafından gerçekleştirilen isyan hareketine çeşitli fikhî ve itikadî görüşe sahip olan âlimlerden gelen destek ve İslâm düşünce tarihi açısından bir kırılmaya yol açan mihne hadisesi ise ulemânın muhalif konumunu yansıtmaktadır. Ulemânın muhalefetini gösterme şekli ise kişisel vasıfları, içinde bulundukları şartlar ve halk üzerindeki nüfuzlarının farklılığı gibi sebeplere bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Nitekim onlardan kimi sözlü ikazda bulunarak kimi bizzat muhalif bir harekette yer almak suretiyle fiilî olarak kimi de mesafe koyarak muhalefetini ortaya koymuştur.

Me'mûn dönemi itibariyle uygulanan mihne ise ulemâdan bir kısmının baskıya maruz kalması ve bir kısmının ise yönetimle birlikte bu baskının uygulayıcısı konumunda olması yönüyle ayrı bir önem taşımaktadır. Siyasî iktidarın benimsediği görüş doğrultusunda gerçekleştirdiği bu dayatma, yönetimin otoritesini hatırlatmak amacıyla baskı yapmasının yanı sıra söz konusu görüş taraftarı ulemânın da siyasî gücü arkasına alarak aynı görüşü paylaşmadıkları âlimlere karşı bir baskı uygulama imkânı vermiştir. Bu durum, ehl-i rey ve ehl-i hadis ekolleri arasında rekabet düzeyinde ihtilafların derinleşmesine ve ayrışmaların artmasına neden olmuştur. Ayrıca farklılıkların ortaya koyduğu çeşitliliğin bir zenginlik olarak tasavvur edildiği ilmî yaklaşımın zamanla ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bu süreçte yaptırıma maruz kalan âlimlerin otoriteleri artarken söz konusu hadise, âlimlerin ilmî vasıfları

noktasında da bir değerlendirme ölçütü olarak kullanılmaya başlamıştır. Nitekim bu süreçte idarî görevler üstlenen Mu'tezilî âlimler, mihne sonrası süreçte itibar kaybedip çeşitli cezâî kararlara maruz kalırken mihne sürecinde kovuşturmaya tabi olan fakih ve muhaddisler ise yönetim tarafından iltifat görmüştür. Nitekim mihne daha sonraki süreçte bir karşıt mihnenin doğuşuna zemin hazırlamıştır.



KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

Abdülmecîd, Mahmûd Abdülmecîd. *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadîs*. Ammân: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2008.

Âcurrî, Ebû Ubeyd Muhammed b. Ali. *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. M. Ali Kâsım. Medine, y.y., 1979.

Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fihi ahbârü'l-Abbâs ve veledihî. thk. Abdülazîz ed-Dûrî-Abdülcebbar el-Muttalibî. Beyrût: Dâru't-Talîa, 1971.

Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-Ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbas. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 2001.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvud-Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992-2001.

Ahmed el-Kâtib. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 1. Basım, 2005.

Ahmed Emîn. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 10. Basım, ts.

Algül, Hüseyin. “Fedek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 1995.

Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: ÇÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, 2018.

Ammâra, Muhammed. *el-İslâm ve's-Sevra*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1988.

Apak, Âdem. “Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye”. *İstem* 12 (2008), 17-51.

Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 4 (Abbâsiler Dönemi)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Apak, Âdem. *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004.

Apaydın, H. Yunus. “Siyâset-i Şerîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Apaydın, Yunus. “Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe” *İslami Araştırmalar Dergisi Ebu Hanîfe Özel Sayısı 15/1-2* (2002), 143-147.

Âşikkutlu, Emin. “Buhârî Döneminde (III-IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'in İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000).

Atar, Fahreddin. *İslam Adliye Teşkilatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.

Ateş, Orhan. “İbâzî Edebiyatı (Ebu’l-Kasım Berrâdî) ve ‘er-Risâle fî Ba’dı Kütübü’l-İbâziye’ Örneği”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 93-122.

Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinallari Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2020.

Ay, Mahmut. *Mu’tezile ve Siyâset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.

Ayaz, Fatih Yahya. “Vezir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/79-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2001.

Aydınlı, Osman. *Mu’tezile’de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Aykaç, Mehmet. *Abbâsî Devleti’nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvanlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü’l-kârî şerhu sahîhu’l-Buhârî*. y.y., Dâru’l-Fikr, ts.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir. *el-Fark beyne’l-fırak*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü İbn Sîna, 1988.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Kitâbü’l-Fakîh ve’l-mütefakkîh*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzî, 1. Basım, 1996.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Şerefü ashâbi’l-Hadîs*. thk. M. Saîd Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 2004.

Barthold, Wilhelm. *İslam Medeniyet Tarihi*. çev. M. Fuad Köprülü. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 1984.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü’l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1996.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu’l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ. Beyrut: Müessesetü’l-Maârif, 1987.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbu’ş-Şâfiî*. 2 Cilt. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, ts.

Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed el-Kerderî. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1981.

Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*. Ankara: İsam Yayınları, 2. Basım, 2018.

Bozkurt, Nahide. “Abbasîlerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz”. *Din ve Siyasal Söylem*. drl. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2006.

Bozkurt, Nahide. “Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bozkurt, Nahide. “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilâli” *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler I*, ed. Nahide Bozkurt-Mustafa Demirci. 5/11-36. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.

Bozkurt, Nahide. *Abbasîler*. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2014.

Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.

Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2000.

Buckley, R. B. “İlk Dönem Şii Gulatı”. çev. Mehmet Atalan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 137-159.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Kitâbü't-Târihi'l-kebîr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. b.y., Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2001.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 4 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 7. Basım, 1999.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Buhalâ*. thk. Tâhâ el-Hâcirî. Kahire: Dâru'l-Maârif, 5. Basım, 1990.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. 8 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1965.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhız*. 4 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.

Ceşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs. *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb*. nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz Şelebî. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 2. Baskı, 1980.

Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Cohen, Hayyim J. “The Ekonomik Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in The Classical Period Of Islam (Until the

Middle of the 11th Century)”. *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 13/1 (1970), 16-61.

Crone, Patricia. *Orta çağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*. çev. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, I. Basım, 2007.

Çakın, Kâmil. “Buhârî’nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (1992).

Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çetin, Osman. “Horasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Nebîl b. Hâşim b. Abdillâh el-Gamrî. Beyrut: Dârü’l-Beşâir el-İslâmiyye, 1. Basım, 2013.

Demircan, Adnan. *Haricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015.

Demircan, Adnan. *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevalî İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Demirci, Mustafa. “Abdullah İbnü’l-Mukaffâ’nın ‘Risâletü’s-Sahabe’ adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme”. *İstem* 12 (2008), 217-240.

Demirci, Mustafa. *Beytü’l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Dîneverî, Ahmed b. Dâvud. *el-Ahbâru’t-tivâl*. thk. Abdülmünîm Âmir-Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: y.y., 1959.

Doğan, Nagihan. *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsî Dönemi (750-833)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Dûrî, Abdülazîz. “Hükümet Kurumları”. çev. Elif Topçugil. *İslam Şehri*. ed. R. B. Serjeant. İstanbul: İz Yayınları, 1992.

Dûrî, Abdülazîz. *el-Asru’l-Abbâsiyyi’l-Evvel*. Beyrut: Dâru’t-Tâlî’a, 3. Basım, 1997.

Dûrî, Abdülazîz. *el-Cuzûru’t-Târîhiyye li’s-Şuûbiyye*. Beyrut: Dâru’t-Talîa, 3. Basım, 1981.

Dûrî, Abdülazîz. *İlk Dönem İslâm Târîhi*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 1991.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud. *Müsnedu Ebî Dâvud et-Tayâlisî*. 4 Cilt. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.

Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit. *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü İFAV Yayınları, 2017.

Ebû Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit. *el-Fıkhü’l-ekber*. Haydarâbâd: Dâiratü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1979.

Ebû Nüvâs, Ebû Hasan b. Hânî. *Dîvân*, Mısır, 1898.

Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Îmân*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 2000.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim. *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Mısır: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, 1. Basım, 1938.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Taha Abdürreûf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1999.

Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve Asruhû- Ârâühû ve fıkhu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1976.

Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâil b. Ali. *el-Muhtasâr fî ahhbâri'l-beşer*. 1-2 cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısıriyye, 1. Basım, t.s.

Elad, Amikam. "Aspects of the Transition from the Umayyad to the Abbasid Caliphate". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), 89-132.

el-Îmâme ve 's-Siyâse, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2005.

Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet: Kavramın Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2019.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. 1-2 cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Ezdî, Ebû Zekerîyyâ Yezîd b. Muhammed. *Târîhu'l-Mevsil*. thk. Ali Habîbe. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1967.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 4. Basım, 2001.

Fârûk Ömer. *et-Târîhu'l-İslâmî ve Fikri'l-Karni'l-İşrîn*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 2. Basım, 1985.

Fârûk, Ömer. "Abbasîlerin Siyasî Emellerinin Tarihî Kökleri", *Din ve Siyasal Söylem*. der. Cem Zorlu, İstanbul, 2006.

Fayda, Mustafa. "Hulefâ-yi Râşidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Fayda, Mustafa. "İbn İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Fesevî, Ebû Yusûf Ya'kûb b. Süfyân. *Kitâbu'l-Ma'rîfe ve't-târîh*. 3 Cilt. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1974-1976.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Fığlalı, Ethem Rûhi. *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2004.

Furat, Ahmet Hamdi. “Kâdılkudâtlık Müessesesinin Oluşumu ve İlk Kâdılkudâtlar”. *İÜİFD* 18 (2008), 103-121.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, 2005.

Goldziher, Ignaz. *In troduction to Islamic Theology and Law*. trans. Andras and Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. ed. S. M. Stern, trans. S. M. Stern-C.R. Barber. London: George Allen & Unwin Ltd, 1966.

Gökalp, Yusuf. “Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 55-93.

Göl, Yavuz Selim. *Abbâsîler Döneminde Kâdı'l-Kudâtlık*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2020.

Gölcük, Şerafettin-Bebek, Adil. “el-Fıkhü'l-Ekber”. 12/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2003.

Güneş, Hüseyin. *İslâm Tarihinin İlk Mehdîsi İbnü'l-Hanefiyye*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2018.

Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2007.

Güzel, Ahmet. *Abbasî Halifesi Mehdî b. Mansûr*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2012.

Halîfe b. Hayyât. *Kitâbü't-Tabakât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1. Basım, 1967.

Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 1993.

Hançabay, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Hasan İbrahim Hasan. *Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. 10 Cilt. çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.

Hatiboğlu, İbrahim. “Musannef”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hatiboğlu, M. Saîd. *İslamî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: Otto Yayınları, 1962.

Hattâbî, Ebû Süleyman. *Meâlimü's-sünen*. 8 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Kâhire: ed-Dâru'l-Arabiyye, 1. Basım, 1925.

Himyerî, Ebû Saîd Neşvân. *el-Hûru'l-în*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1948.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1. Basım, 2011.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Matbaası, 1967.

Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2000.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-Ikdü'l-ferîd*. 9 Cilt. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *Câmi'ü beyânî'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. 2 Cilt. thk. Ebu'l-Eşbel ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1994.

İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Âdil Mürşid. Amman: Dârü'l-A'lâm, 2002.

İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İntikâ' fî fezâilî's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ Mâlik, Ebî Hanîfe ve 'ş-Şâfiî*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1. Basım, 1931/1350.

İbn Asakir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu medînetu Dimaşk*. 80 Cilt. thk. Ömer b. Garâme. Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1995.

İbn Ebî Ömer, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ el-Adenî. *Kitâbü'l-İmân*. thk. Hamed b. Hamdi el-Câbirî. Kuveyt: Dâru'l-Selefiyye, 1. Basım, 1986.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. 16 Cilt. thk. Hamd b. Abdullah-Muhammed b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2004.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-İmân*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

İbn Ebi'l-Avvâm, Ebi'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed. *Fedâilu Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkibuhu*. thk. Latîfurrahman el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1. Basım, 2010.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-Cerh ve 't-ta'dil*. 9 Cilt. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1953.

İbn Ferhûn, Burhanüddîn İbrahim b. Ali. *ed-Dîbâcî'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb*. 2 Cilt. thk. Muhammed el-Ahmedî. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb. *el-Muhabber*. tsh. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. 1-10 cilt. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 2002.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 13 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. 2 Cilt. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2005.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. 8 Cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. 5 Cilt. thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1996.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 1 Cilt. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Âsime, 1970.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. 2 Cilt. thk. Hamdî b. Abdülmecid. Riyâd: Dâru's-Samiî, 1. Basım, 2000.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-müvakkûn an Rabbi'l-Alemîn*. thk. M. Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1. Basım, 1955.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Turuku'l-Hükmiyye fî's-Siyâseti's-Şer'iyye*. Mısır: y.y., 1317.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 21 Cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1. Basım, 1998.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. "*Kitâbü'l-Arâb*", *Resâilü'l-Büleğâ*. thk. Muhammed Kürd Ali. Mısır, 1913.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Maârif*. tsh. Muhammed İsmail Savi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1970.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Kitâbü Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1996.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfer. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvud. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arâb*. Kum: y.y., 1984.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtasaru târihi Dimaşk li-İbn Asâkir*. 31 Cilt. thk. Ahmet Râtıb Hammûş-Muhammed Nâcî el-Ömer. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1984-1996.

İbn Mukaffa, Ebû Muhammed Abdullah b. el-Mukaffa. *Risâletü's-Sahabe*. thk. Muhammed Kürd Ali. Beyrut: Daru'l-Muktebes, 1. Basım, 2014.

İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî. 1. Basım, 2001.

İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Vezâratü's-Sekâfe, 1963.

İbn Tayfur, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tâhir. *Kitâbu Bağdâd*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî-İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1949.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata-Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târih*. 11 Cilt. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahibâri men zeheb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbnü'l-İmrânî. *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*. thk. Kâsım es-Sâmerrâî. Kahire: Dâru'l-Afâkî'l-Arabiyye, 1. Basım, 1999.

İbnü'l-Kiftî, Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf. *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şuarâ*. thk. Abdülsettâr Ahmed Ferrâc. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2009.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Dıwald Wîlzer. Beyrut, 1961.

İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. Yûsuf Ali Tavîl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddîn İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabatabâ. *el-Fahrî fî'l-âdâbi's-sultaniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.

İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Eğânî*. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1952.

İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 3. Basım, 1998.

İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. "*Babu zikru'l-Mu'tezile min akâlâti'l-İslâmiyyîn*", *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâti'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1974.

Kaddûra, Zâhiye. *eş-Şuûbiyye ve eseruhâ el-ictimâiyye ve's-siyâsiyye fî'l-hayâti'l-İslâmiyye fî asri'l-Abbâsi'l-evvel*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1. Basım, 1988.

Kâdî Abdülcebbâr. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtî'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1974.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 3. Basım, 1996.

Kâdî Abdülcebbâr. *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*. thk. Abdülkerîm Osman. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.

Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti â'lâmi mezhebi Mâlik*. 8 Cilt. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983.

Kâdî, Vedat. "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi". çev. Yusuf Benli. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 241-276.

Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Meâsirü'l-inâfe fî meâlimî'l-hilâfe*. 3 Cilt. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Kallek, Cengiz. "Esed b. Furât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kallek, Cengiz. "Fukahâ-yi Seb'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/214.

Kallek, Cengiz. "Hisbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/133-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kandemir, M. Yaşar. "el-Muvattâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/416-418. İstanbul: TDV Yayınları, I. Baskı, 2006.

Kandemir, M. Yaşar. "Sünen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/141-142. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları, 42. Basım, 2016.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

Kasassbeh, Hussein F. *The Office of Qâdî in the Early Abbâsid Caliphate: (132-247/750-861)*. Jordan, 1994.

Kaya, Mahmut. "Kindî Ya'kûb b. İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/42. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Mîradâbâd el-Esterâbâdî/Mehdî er-Recâî. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1. Basım, 1363.

Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbü'l-İdâriyye-Hz. Peygamber'in Yönetimi*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İmtâ bi-sîreti'l-imâmeyn Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şücâ*. Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368.

Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Re’y”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 1992.

Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. Beyrut: Matbaâtî'l-Yusûiyyîn, 1. Basım, 1908.

Koşum, Adnan. “Akıl (Re’y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayırışmasının Fıkhi Boyutları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008).

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2016.

Köse, Hızır Murat. “Siyaset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kudâme b. Ca’fer. *el-Harâc ve sinâ’ati’l-kitâbe*. Bağdat: Dâru’r-Reşîd, 1. Basım, 1981.

Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *Cevâhiru’l-mudiyîye fî tabakâtî’l-Hanefiyye*. 5 Cilt. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1993.

Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2. Basım, 2002.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları 2. Basım, 2016.

Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Kâtip”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/49-52. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Lâlekâî, Ebu’l-Kâsım Hibetullâh b. Hasan. *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa*. 1 Cilt. thk. Ebû Ya’kûb Neş’et b. Kemâl el-Mısırî. İskenderiye: Dâru’l-Basîra, ts

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

Macdonald, D. B. “Mehdî”. *İslam Ansiklopedisi*. 7/474/479. İstanbul: MEB Yayınları, ts.

Madelung, V. Wilfred. “Horasan ve Maverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”. çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 239-247.

Makrîzî, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hutat ve’l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, I. Basım, 1998.

Malatî, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve’r-red alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bida*. thk. M. Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Beyrut: Mektebetü’l-Maârif, 1968.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Mansûr en-Nemerî. *Şi'ru Mansûr en-Nemerî*. thk. Tayyib el-Aşşâş. Dimaşk, 1981.

Matlûb, Mahmûd. *Ebû Yûsuf: Hayâtühû ve âsâruhû ve ârâühû'l-fikhiyye*. Bağdat, 1972.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Nasîhatü'l-Mülûk (Siyaset Sanatı)*. çev. Mustafa Sarıbiyık. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2000.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer*. thk. Muhayyî Hilâl es-Serhân. Beyrût: Dâru'n-Nahzatü'l-Arabiyye, 1. Basım, 1981.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Yönetim Esasları*. çev. Mehmet Ali Kara. İstanbul: İlke Yayınları, 3. Basım, 2013.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihârü'l-envârî'l-câmiatü li-düreri ahhârî'l-eimmeti'l-ethâr*. Beyrut: Dâru İhyâ, 3. Basım, 1983.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.

Mervezî, Nuaym b. Hammâd. *Kitâbü'l-Fiten*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Mektebetü'l-Tevhîd, Kahire, 1. Basım, 1991.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *Kitâbü't-Tenbih ve'l-işrâf*. Beyrut: Dâru't-Turas, ts.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *Mürücü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*. 4 Cilt. nşr. Şerîf el-Ensârî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2005.

Miquel, Andre. *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*. 2 Cilt. çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş. Ankara: y.y., 1991.

Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.

Mottahedeh, Roy. "The Su'ubiyah Controversy and The Social History of Early Islamic Iran". *International Journal of Middle Eastern Studies* 7 (1976), 161-182.

Muhammed b. Sâlim ed-Dûserî. *Raf'ul-lâime an fetvâ'l-lecneti'l-dâime*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2. Basım, 1422.

Muhammed Ebû Zehra. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 1997.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mütercim Âsım Efendî. *el-Kâmûsu'l-muhît tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Nâşî el-Ekber. *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrût: Franz Steiner Verlag, 1971.

Nawas, John A. "The Mihna of 218 A.H/833 A.D. Revisited: An Empirical Study". *Journal of the American Oriental Society*, 116/4 (1996).

Necâşî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. thk. Mûsâ el-Şebîriyye. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, 6. Basım, 1418.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi usûlü'd-dîn*. 2 Cilt. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, I. Basım, 2011.

Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefe fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, ts.

Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şîa*. Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 1. Basım, 2012.

Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ. *Şîi Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak)*. çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Nevin, Abdülhâlik Mustafa. *İslam Düşüncesinde Muhalefet (Hz. Muhammed Devrinden Abbasilerin İkinci Yüzyılına Kadar [1-232/622-846])*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 1990.

Nicholson, Reynold Alleyne. *A Literary History of Arabs*. New York, 1907.

Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003.

Nyberg, H. S. "Mu'tezile". *İslam Ansiklopedisi*. 8/756-764. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.

Onat, Hasan. "Yirminci Asırda Şîilik ve İran İslam Devrimi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempoiumu*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1. Basım, 1993.

Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadis-Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öngül, Ali. "Ebû's-Serâyâ eŞeybânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 1994.

Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özaşar, Mehmet Emin. "Kültür Tarihinde Rey-Eser Çatışması". *AÜİFD* 41 (2000), 225-273.

Özdirek, Recep-Çavuşoğlu Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/23-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özen, Şükrü. "Kâdîlkudât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü. *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Özkan, Halit. “Amele Delâlet eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 1-26.

Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.

Patton, Walter M. *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imam Including an Account of the Mohammeda Inquisition Called the Mihna 218-234 A.H.* E.J. Leiden: Brill, 1897.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbu'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2005.

Râzî, Ahmed b. Sehl. *Ahbâru Fah ve haberu Yahyâ b. Adillâh ve ahîhi İdrîs b. Abdillâh*. thk. Abdurrahkîb Mutahhar Hicr. Yemen: Merkezü Ehli'l-beyt li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2000.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1986.

Rosenthal, Erwin I. J. *Orta Çağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Sâid ed-Divecî. *Beytü'l-Hikme*. Musul, 2. Basım, 1972.

Sâlihiyye, Muhammed Îsâ. “Müeddibü'l-Hulefâ fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel”. *el-Mecelletü'l-Arabiyyeti li'l Ulûmi'l-İnsâniyyeti* 2/5, (ts) 43-96.

Sâlim b. Zekvân. *es-Sîre*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2008.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.

Schacht, Joseph. “Hukuk ve Adalet”, çev. Hamdi Aktaş vd.. *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. M. Holt vd. 4/85-110. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 1997.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Sezgin, Fuât. *Târîhu't-türâsi'l-Arabi*. çev. Mahmud Fehmi Hicazî. Riyâd: y.y., 1991.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. thk. Abdülfettâh Muhammed-Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1. Basım, 1952.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1938.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.

Şemmâhî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saîd. *Kitâbü's-Siyer*. thk. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî. Umân: y.y., 2. Basım, 1992.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *Emâli'l-Murtazâ: Gururü'l-fevâid ve dürrerü'l-kalâid*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1954.

Şevki Ebu Halîl. *Hârûn er-Reşîd*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1977.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-Hücce alâ ehli'l Medine*. 4 Cilt. thk. Seyyid Mehdi Hasan. Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1385.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Fusûlu'l-muhtâre*. thk. Seyyid Ali Mîr Şerîfî. Beyrût: Dâru'l-Müfid, 2. Basım, 1993.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd fî ma'rîfeti huçecillâhi ale'l-ibâd*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Âl-i Beyt, 1. Basım, 1995.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: Matbaatü Mihr, 1. Basım, 1413.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *İlelü's-şerâi'*. thk. Seyyid Muhammed Sâdık. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1966.

Şîrâzî, İbn İshak İbrahim b. Ali. *Tabakâtü'l-Fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 2. Basım, 1981.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Hamdi Abdülmecid es-Silefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Taş, Aydın. "Şeybânî Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed. *Keşşâfu istulâhâtil'l-fünûn*. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: y.y., 1996.

Temîmî, Eb'ul-Arab Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtü ulemâi İfrîkiyye ve Tûnis*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, ts.

Tenûhî, Ebû Ali Muhassin b. Ali. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhârü'l-müzâkere*. 8 Cilt. thk. Abbûd eş-Şâlicî. Beyrût: Dâru Sadır, 2. Basım, 1995.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu'l-kebîr*. 6 cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1996.

Turan, Erol. *Siyaset Bilimine Giriş*. Konya: Palet Yayınları, 3. Basım, 2014.

Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd. *Sirâcü'l-mülûk*. Kâhire: el-Matbaâtü'l-Ezheriyye, 1319.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-Fihrist*. thk. Seyyid Abdülazîz et-Tabâtabâî. Kum: Mektebetü'l-Muhakkık et-Tabâtabâî, 1. Basım, 1999.

Türçan, Talip. "Ülû'l-emr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *Kitâbü'd-Duafâi'l-kebîr*. 4 cilt. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.

Uluşık, Hatice. "İlk Dönem Abbasî Veliahtları ve Eğitmenleri". *İstem* 33 (2019), 189-211.

Uyar, Gülgün. *Ehl-i Beyt*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2004.

Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2020.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Varol, Bahaüddin. *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*. Konya: Yediveren Kitap, 1. Basım, 2004.

Varol, M. Bahaüddin. *Siyasallaşma Sürecinde Ehli Beyt*. Konya: Yediveren Kitap, 1. Basım, 2004.

Varol, Mehmet Bahaüddin. "Emevîler'in Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine". *İstem* 8 (Aralık, 2006), 83-107.

Vekî', Muhammed b. Halef. *Ahbâru'l-kudât*. 3 cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1. Basım, 1981.

Wellhausen Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara, 1963.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1992.

Yahyâ b. Âdem. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1384.

Yahyâ b. Maîn. *Yahyâ b. Maîn ve Kitâbuhu et-Târîh*. 4 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke, 1. Basım, 1979.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.

Yâkût el-Hamevî. Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, I. Basım, 1977.

Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Yaşar, Serkan. *Abbâsîlerin İlk Döneminde İktidar ile Ulemâ Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Afşin, Haydar b. Kâvûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Bermekîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/517-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Ebû Seleme el-Hallâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yıldız, Harun. *Din Siyâset ve İdeoloji- Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*. Samsun: Sidre Yayınları, 1999.

Yılmaz, Metin. *Erken Dönem İslam Tarihinde Polis Teşkilatı*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2016.

Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yücesoy, Hayrettin. *Orta Çağ İslâm’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2016.

Yücesoy, Hayrettin. *Tetavvürü'l-Fikri's-Siyâsî ı'nde Ehli's-Sünne*. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1. Basım, 1993.

Yüksel, Ahmet Turan. *İhtirastan İktidara Kerbela: Emevi Valisi Ubeydullah b. Ziyad döneminin Anatomisi*. Konya: Yediveren Yayınları, 1. Basım, 2001.

Zaman, Muhammed Qasım. *Religion and Politics Under the Early Abbâsids: The Emergence of the Proto-Sunnî Elite*. Leiden: Brill, New York, 1997.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 16 Cilt. thk. Abdul-Mun'im Halîl İbrahim-Kerîm Seyyid Muhammed Mahmud. Beyrût: y.y., 2007.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Mecâlisü'l-ulemâ*. thk. Abdüsselam Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1999.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâvûd-Hüseyn el-Esed. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981-1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. 53 Cilt. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990-2000.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.

Zorlu, Cem. *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2001.

Zorlu, Cem. *Âlim ve Muhâlif*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Zübeydî, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Daru'l-Maârif, 2. Basım, 1984.

Zübeyr b. Bekkâr. *el-Ahbâru'l-muvaffakiyyât*. thk. Sâmi Mekkî el-Âfî. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1996.

