

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLÂM TÂRİHİ VE SANATLARI (İSLÂM TÂRİHİ)
ANABİLİM DALI

EMEVÎLER DÖNEMİNDE İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİSİ
(DOKTORA TEZİ)

HAZIRLAYAN
MUSTAFA ÖZKAN
02922502

DANIŞMAN
PROF. DR. İRFAN AYCAN

ANKARA – 2007

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLÂM TÂRİHİ VE SANATLARI (İSLÂM TÂRİHİ)
ANABİLİM DALI

EMEVÎLER DÖNEMİNDE İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İrfan AYCAN

Tez Jüri Üyeleri

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Tez Danışmanı)	
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM.....	
Prof. Dr. Baki ADAM.....	
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ.....	
Doç. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ.....	
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Yedek Üye).....	
Doç. Dr. İsmail Hakkı Atçeken (Yedek Üye).....	

Tez Sınav Tarihi: 20. 08. 2007

ÖNSÖZ

Emevîler'in özellikle kültür hayatı ve bunun sonraki dönemlere etkisinin yeterince araştırılmadığı kanaatindeyiz. Bunda da Emevîler'in İslâm kültür-medeniyeti açısından öneminin tam olarak bilinmediği ya da farkedilmediği etkili olmuş olabilir. Halbuki bu dönem, Sahâbe ve Tâbiîn tabakalarına mensup ve otorite kabul edilen çok sayıda âlimin yaşadığı, dinî ilimlerin temellerinin atıldığı, sonraki zamanlarda da tartışılmış ve hala etkisi süren bazı kelâmî kavram, doktrin ve mezheplerin ortaya çıktığı önemli bir zaman dilimidir. Keza Emevîler, din-devlet ve âlim-idareci ilişkilerinin farklı bir şekil aldığı, siyasî-sosyal bazı iç çekişmelerin yaşandığı ve iktidarın müsebbibi olduğu bu hadiseleri okuyuş ya da algılayış tarzına bir tepki olarak ortaya çıkmış önemli tartışmaların yaşandığı bir dönemdir.

Emevîler döneminde İktidar-Ulemâ ilişkisi bağışlığını taşımakta olan çalışmamızda amacımız, ele aldığımız dönemin ulemâsı ile yöneticiler arasındaki ilişkinin niteliği hakkında doğru bilgilere ulaşmaktır. Bu bağlamda âlimleri araştırırken onların ilmî faaliyetlerini, geçim kaynaklarını, idarecilerle olan münasebetlerini, yönetimin bazı olumsuz icraatları karşısındaki durumlarını ve alternatif olarak dinî, siyasî ve ictimâî bir proje sunup sunmadıklarını araştırmaya çalıştık. Emevî iktidarının ulemâyla ilişkilerini incelerken de iktidarın teşekkül safhası, dayandığı temel felsefe, din anlayışı ve dinle ilişkisi biçimi, icraatları ve ulemâyaya karşı tutumu hakkında sağlıklı bilgilere ulaşmaya gayret ettik.

Tez konumuzla ilgili olarak Emevîler döneminde yaşamış âlimlerin bize ulaşan eserlerinin yok denecek kadar az olması, gerek bu eserlerin ve gerekse daha sonraki dönemlerde yazılmış olan kitapların Emevîler dönemi âlimlerinin siyasî

konulara ilişkin düşüncelerini içermemesi, bizi farklı ilim dallarına ait kaynakları incelemeye zorladı. Biz de konumuzu araştırırken öncelikli olarak Genel İslâm Târîhi, Tefsir, Hadis, Kelâm, Mezhepler Târîhi, Tabakât, Şehir Tarihleri, Edebiyat, Emvâl... kitaplarına başvurduk. Ayrıca çalışmamızda hem kavramsal bir çerçeve oluşturmak ve hem de iktidar-ulemâ ilişkilerine ait bilgileri günümüz kavramlarıyla anlatmak için politika, sosyoloji, felsefe ve psikoloji gibi ilimlere ait modern eserlerden istifade etmeye çalıştık.

Tez çalışmamda maddî-manevî yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. İrfan AYCAN'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca tez çalışmamın her safhasında büyük bir katkısı bulunan eşiım Birsen ÖZKAN'a çok teşekkür ederim.

Mustafa ÖZKAN

Ankara- 2007

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Ark.	: Arkadaşları
B.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Edit.	: Editör
Eİ	: The Encyclopaedia Of İslâm
Hız.	: Hazreti
Haz.	: Hazırlayan
İA	: İslâm Ansiklopedisi (MEB'in Hazırladığı İslâm Ansiklopedisi)
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
Ö.	: Ölüm
Redk.	: Redaksiyon
Sdş.	: Sadeleştiren
Thk.	: Tahkik
Thz.	: Tarihsiz
Tsh.	: Tashih
Vd.	: Ve diğerleri
?.	: Baskı Yeri Yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	III
İÇİNDEKİLER	IV
GİRİŞ	
A) Araştırmanın Metodu ve Kaynakları	1
B) Emevî İktidarının Teşekkülü ve Dayandığı Sosyal Yapı	10
C) İktidar ve Ulemâ Kavramları	32

I. BÖLÜM

EMEVÎ İKTİDARI VE DÖNEMİN ULEMÂSI

A) SİYASAL BİR YAPI OLARAK EMEVÎ İKTİDARI

1) Emevî İktidarının Özellikleri	37
2) Ana Hatlarıyla Emevî İktidarının İşleyiş Biçimi	43

B) EMEVÎLER DÖNEMİ İLİM MERKEZLERİ VE ULEMÂ

1) Mekke ve Ulemâsı	45
2) Medine ve Ulemâsı	46
3) Basra ve Ulemâsı	49
4) Kûfe ve Ulemâsı	51
5) Şam ve Ulemâsı	55

C) EMEVÎLER DÖNEMİ ULEMÂSİ HAKKINDA MA'LÛMÂT

1) Ulemânın İlmî Faaliyetleri	56
2) Ulemânın Geçim Kaynağı	61
2) Dönemin Ulemâsının İlmî ve Siyâsî Bakış Açılarının Değerlendirilmesi	64

II. BÖLÜM

İKTİDARIN DİN ANLAYIŞI VE İCRAATLARI KARŞISINDA ULEMÂNIN TAVRI

A) İKTİDAR-DİN İLİŞKİSİ KARŞISINDA ULEMÂ

1) Emevî İktidarı ve Din	71
2) Emevîler'de Biat ve Halifelik Kavramlarına Yüklenen Anlamlar	77
3) İktidar Bünyesinde Kadı Olarak Görevlendirilen Ulemâ ve Bu Dönemdeki Kadılık Müessesesi	84
4) İktidarın Ulemâyla İrtibat Kurduğu Diğer Alanlar	93

B) İKTİDARIN BAZI İCRAATLARI KARŞISINDA ULEMÂ

1) Hucr b. Adîyy'nin Öldürülmesinde Ulemânın Tepkisi	97
2) Emevî Saltanatının Teşekkülüne Ulemânın Tepkisi	103
3) Kerbelâ Hadisesine Ulemânın Tepkisi	109
4) Abdurrahman b. el-Eş'âs'ın İsyanında Ulemânın Tepkisi	116
5) Ehl-i Beyt'e Karşı Gelişen Hadiselerde Ulemânın Tepkisi	125

C) ULEMÂNIN ELEŞTİRDİĞİ İKTİDARIN DİĞER İCRAATLARI 135

III. BÖLÜM

İKTİDAR YANLISI VEYA KARŞITI OLARAK TANINAN ÂLİMLER

A) İSYAN HAREKETLERİNİ FİİLEN DESTEKLEYEN ÂLİMLER

- | | |
|---|-----|
| 1) Saîd b. Cübeyr (Ö. 95/714) | 140 |
| 2) Mücâhid b. Cebr (İmâm Mücâhid) (Ö. 103/723) | 147 |
| 3) Âmir b. Şurâhil eş-Şa'bî (Ö. 110/728) | 150 |

B) EMEVÎLER'E SÖZLE MUHALEFET EDEN ÂLİMLER

- | | |
|--|-----|
| 1) Aişe Bint Ebî Bekr (Hz. Aişe) (Ö. 58/678) | 155 |
| 2) Abdullah b. Abbâs (İbn Abbâs) (Ö. 68/687) | 164 |
| 3) Enes b. Mâlik (Ö. 93/711) | 179 |
| 4) Saîd b. el-Müseyyeb (Ö. 94/713) | 184 |
| 5) Hasan el-Basrî (Ö. 110/728) | 192 |
| 6) Nûman b. Sâbit (Ebû Hanîfe) (Ö. 150/767) | 211 |

C) EMEVÎLER DÖNEMİNDE TARAFSIZ KALAN ÂLİMLER

- | | |
|---|-----|
| Abdullah b. Ömer el-Hattâb (İbn Ömer) (Ö. 73/692) | 221 |
|---|-----|

D) EMEVÎ YANLISI OLARAK TANINAN ÂLİMLER

- | | |
|---------------------------------|-----|
| İbn Şihâb ez-Zührî (Ö. 124/742) | 232 |
|---------------------------------|-----|

IV. BÖLÜM

İKTİDARIN BAZI KELÂMÎ DOKTRİN, MEZHEP VE MEZHEP MENSUBU ÂLİMLERE KARŞI TAVRI

A) SOSYAL ŞARTLARIN DOĞURDUĞU KELÂMÎ TARTIŞMALAR

- | | |
|---|-----|
| 1) Kader Problemi | 244 |
| 2) Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında Halku'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Yaratılmışlığı) Meselesi | 248 |

B) İKTİDARIN DÖNEMİN BAZI KELÂMÎ DOKTRİN VE MEZHEPLERİNE KARŞI TAVRI

- | | |
|-----------------------------|-----|
| 1) İktidar ve Cebrî Doktrin | 251 |
| 2) İktidar ve Mürcie | 254 |
| 3) İktidar ve Mu'tezile | 263 |

SONUÇ	279
-------	-----

BİBLİYOGRAFYA	284
---------------	-----

ÖZET

ABSTRACT

GİRİŞ

A) Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Emevîler dönemi, İslâmî ilimlerde referans niteli ği taşıyan çok say ıda Sahâbî ve Tâbiîn âlimin yaşadığı, dinî ilimlerin temellerinin at ıldığı ve iktidar-ulemâ ilişkilerinin farklı bir nitelik kazand ığı zaman dilimidir. Tezimizde dönemin tüm âlimlerini ve bunlar ın iktidarla ilişkilerini inceleme yerine; tan ınmış, siyâsî olarak değil de âlim kişilikleriyle tebarüz etmiş ve kaynaklarımızda haklarında doyurucu bilgilerin bulunduğu şahsiyetleri ele almaya çalıştık.

Emevîler dönemi ulemâs ının iktidarla olan ilişkilerinin mâhiyetini ele alırken, bu ilişkilerin seyri ve sonuçları kadar, söz konusu ilişkilerin şekillenmesinde kısmen de olsa belirleyici olan ve konunun arkaplan ı diyebileceğimiz dönemin dinî, siyâsî, sosyal yapısını araştırdık. Zira iktidar-ulemâ ilişkilerine, siyâsî-sosyal olay ve yapılanmalara renk ya da yön veren, genelde mevcut kültürel yapı ve sosyal şartlardır. Bu bağlamda, dönemin iktidar-ulemâ ilişkilerinin niteliğini öğrenmek için Emevî iktidar ının kuruluş sürecini, dayand ığı dinî ve siyâsî felsefeyi, yap ısını, işleyişini, ‘ötekilere’ bak ışı aç ısını ve bütün bunlar karşısında dönemin ulemâs ının duruş şeklini ve sebeplerini araştırmaya ve yorumlamaya gayret ettik.

Konumuzu araştırma ve sunmada da mümkün mertebe objektif olmaya gayret ettik. Kısacası mevzubahis dönemi ve ona ait olan ı ne kutsallaştırmayı ne de haksızca ele ştirme ve kötülemeyi ahlâkî bulduk. Zira mevcut olan ı yanlış tanıtmamanın ve yanlış tanımlamalar üzerinde yargıda bulunmanın vebal gerektirdiğine inanmaktayız.

Tezimiz giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın giriş kısmında Emevî iktidar ının teşekkül süreci, iktidar ın üzerine kurulduğu sosyal yapı ve iktidar ile ulemâ kavramları üzerinde duruldu.

Tezimizin birinci bölümünde genel hatlarıyla Emevî iktidarı ve dönemin ulemasını tanıtmaya çalıştık. Bu çerçevede iktidar ın özellikleri, işleyiş biçimi, âlimlerin yaşadıkları ilim merkezleri, geçim kaynakları, ilmî faaliyetleri, etnik kökenleri, ilmî bakış açıları... zerinde yoğunlaşmaya gayret ettik.

Araştırmamızın ikinci bölümünde iktidar ın ulemâyla ilişkilerinin biçiminde belirleyici olan bazı sosyal ve siyasî hadiseleri ve ulemânın bu konulardaki düşünce ve tavırlarını araştırdık. Adı geçen bölümde iktidar ın din ve ulemâyla ilişki alanları, saltanat sisteminin ikâmesi, Kerbela olay ı, Hucr b. Adîyy'nin ldrlmesi ve iktidarın Ehl-i Beyt'le olan ilişkileri üzerinde durduk.

Çalışmamızın nc bölümü iktidara muhâlif hareketler karşısında ulemânın sınıflandırılmasını içermektedir. Yapılan tasnife göre de âlimlerin duruşları genel hatlarıyla şu şekilde ele al ındı: a) İktidara karşı fiilen mücadele eden, b) İktidara karşı olmalarına rağmen iktidarla fiili mücadeleye girmeyen, c) Tarafs ızlığı benimseyen, d) İktidarla genelde iyi geçinen âlimler. Dönemin ulemâs ının sınıflandırılmasında da, örneklik teşkil etmesi açısından her farklı sınıfın en tanınmış âlimleri ve bunların iktidarla olan ilişki biçimleri ele alındı.

Tezimizin dördüncü bölümünde ise iktidar-ulemâ ilişkisi çerçevesinde iktidarın bazı kelâmî kavram ve mezhepler karşısındaki tavrını inceledik.

Çalışmamızda yararlandığımız kaynakların tanıtımı ve dipnot gösterme yöntemimizde de şu usl takip ettik: Giriş bölümünde künyelerini tam olarak verdiğimiz kaynakları daha sonraki kullan ımlarda sadece müellifin ve kulland ığımız

eserinin meşhur ismini verdik. Ciltleri ‘c’ harfi ile de ğil de Roma rakamları ile gösterdik. Tekrar kullandığımız bir eser için ‘a. g. e.’ (adı geçen eser) anlamına gelen sembol harfleri yerine eserin bizzat ismini belirttik. Tek eserini kullandığımız yazarın sadece yazar ismini, varsa eserin cilt ve sayfa numarasını belirttik. Birden fazla eserinden istifade ettiğimiz müelliflerin hem isimlerini hem de kullandığımız eserlerinin ismini dipnotta verdik. Ayrıca İbn Kuteybe’ye atfedilen el-İmâme ve’s-Siyâse isimli eserinde olduğu gibi, iki cildin bir cild halinde verildiği ve ciltlerin sayfa numaralarının kendi aralarında müstakil verilmediği eserlerde de dipnotta cild numarasını vermedik.

Kullandığımız kaynaklar konusunda da en önemli dezavantajımız, ele aldığımız âlimlerin bize ulaşmış eserlerinin yok denecek kadar az olması, olanların ise dönemin iktidar-ulemâ ilişkilerine ait bilgileri yeterince içermemeleridir. Ayrıca Emevî dönemi âlimlerinin anlatıldığı İslâm Târîhi, Tabakât, Ensâb ve benzeri kaynaklarda da araştırdığımız âlimlerin iktidarla olan ilişkileri yerine, daha çok onların alt kimlikleri, ilimdeki kariyerleri ve takvaları üzerinde durulduğunu görüyoruz. Durum böyle olunca, biz de, Emevî iktidarının ulemâyla ilişki alanlarının çokluğunu dikkate alarak iktidar-ulemâ ilişkilerine çok farklı açılardan bakmayı ve farklı ilim dallarına ait kaynaklardan yararlanma yoluna gitmeyi gerekli gördük.

Çalışmamızda istifade ettiğimiz kaynakların başında genel İslâm Târîhi, Tabakât, Şehir Târihleri, Edebiyat, Tefsir, Hadis, Kelâm, Emvâl kitapları gelmektedir. Yararlandığımız kaynaklara gelince Halife b. Hayyât (Ö. 240/854)’ın *Târîh*¹, İbn-ı Kuteybe (Ö. 279/892)’nin *el-İmâme ve’s-Siyâse*,² Belâzurî (Ö.

¹ Halife b. Hayyât, Ebû Amr, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, Riyad 1985.

² İbn-ı Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslîm, *el-İmâme ve’s-siyâse*, Beyrut 1970.

279/892)'nin *Ensâbu'l-Eşrâf*,³ ed-Dîneverî (Ö. 282/895)'nin *el-Ahbâru't-Tıvâl*,⁴ Ya'kûbî (Ö. 294/897)'nin *Târih*,⁵ Taberî (Ö. 310/922)'nin *Târih*,⁶ Mes'ûdî (Ö. 349/960)'nin *Murûcu'z-Zeheb*,⁷ İbnu'l-Cevzî (Ö. 579/1200)'nin *el-Muntazâm*,⁸ İbnü'l-Esîr (Ö. 630/1232)'in *el-Kâmil fi't-Târih*,⁹ Ebu'l-Fidâ (Ö. 732/1331)'n ın *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*,¹⁰ İbnü'l-Verdî (Ö. 749/1348)'nin *Târîhu İbnü'l-Verdî*,¹¹ İbn Kesîr (Ö. 746/1372)' in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*,¹² İbn Haldûn (Ö. 808/1405)'un *el-İber*¹³ isimli eserler, en çok başvurduğumuz genel Târih kitaplarıdır. Belirttiğimiz eserlerin en önemli özelliği, konuya ilişkin rivayetleri genelde rivayetçi târih anlayışıyla nakletmeleri, konuları kronolojik bir sıraya göre ele almaları ve Emevî iktidarıyla dönemin ulemâsına ilişkin bilgi ve olayları bir bütünlük içerisinde aktarmalarıdır.

Tezimizde istifade ettiğimiz ikinci kaynak grubu, Tabakât kitaplarıdır. Bu türdeki eserler, meşhur şahsiyetlerin künyeleri, ilmî çalışmaları ve hayatlarının diğer alanları hakkında faydalı bilgiler içerirler. Tabakât kitapları içerisinde de genel olarak şu eserlerden yararlandık: İbn Sa'd (Ö. 230/844)'ın *Tabakâtu'l-Kübrâ*'sı,¹⁴ Halife b. Hayyât'ın *Kitâbu't-Tabakât*,¹⁵ İbn Hayyân (Ö. 369/979)'ın *Tabakâtu'l-*

³ Belâzurî, Ahmet b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, Beyrut 1996.

⁴ ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmet b. Dâvut, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, Beyrut thz.

⁵ Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu Ya'kûbî*, I-III, Necef 1358.

⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammet b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, I-XI, (thk. M. Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire 1119.

⁷ Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamit), I-IV, Mısır 1964.

⁸ İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazâm*, I-X, Beyrut 1995.

⁹ İbnu'l-Esîr, İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-IX, Mısır 1348.

¹⁰ Ebû'l-Fidâ, İmâmuddin İsmâil, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, I-II, Beyrut 1997.

¹¹ İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, I-II, ?, 1285.

¹² İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut 1978.

¹³ İbn Haldûn, Abdurrahman, *Kitâbu'l-İber ve Dîvânu'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber*, I-VII, Bulak 1284.

¹⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-VIII, Leydın 1322.

¹⁵ Halife b. Hayyât, *Kitâbu't-Tabakât*, (thk. Süheyl ez-Zekkâr), Beyrut 1993.

Muhaddisîn'i,¹⁶ ed-Dârakutnî (Ö. 385/995)'nin *Zikru Esmâi't-Tâbiîn*'i,¹⁷ Ebû Nuaym (Ö. 430/1038)'in *Hilyetu'l Evliyâ*'sı,¹⁸ Şîrâzî (Ö. 476/1083)'nin *Tabakât*'ı,¹⁹ en-Nemirî (Ö. 463/1070)'nin *Tabakâtu'l-Fukahâ*'sı,²⁰ el-Ca'dî (Ö. 586/1190)'nin *Tabakâtu'l-Fukahâi'l-Yemen*'i,²¹ İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-Gâbe*'si,²² Abdulhâdî (Ö. 744/1343)'nin *Tabakâtu'l-Ulemâi'l-Hadis*'i,²³ Zehebî (Ö. 748/1347)'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sı,²⁴ İbn Hacer (Ö. 852/1448)'in *el-İsâbe*'si²⁵. Yine aynı alanda İbn Hallikân (Ö. 681/1282)'in *Vefayâtu'l-A'yân*'ı,²⁶ es-Safedî (Ö. 764/1363)'nin *el-Vâfi bi'l-Vefayât*'ı²⁷ gibi Vefayât türü eserlerden yararlanmaya çalıştık.

Çalışmamızda ba şvurduğumuz üçüncü kaynak türü Şehir Târihi kitaplarıdır. Söz konusu alanda da Ezrakî (Ö. 222/837),²⁸ İbn Şebbe (Ö. 262/876),²⁹ Bahşel (Vâsıtî) (Ö. 292/905),³⁰ Hatîb el-Ba ğdâdî (Ö. 463/1070)³¹ ve İbn Asâkir (Ö. 571/1175)³² eserlerine s ıkça ba şvurduğumuz müelliflerin ba şında gelmektedirler. Ayrıca ele ald ığımız şehirler hakk ında bilgi içeren şu eserlerden de yararlandı ık: Vâkidî (Ö. 207/822)³³ ve Ezdî (Ö. 231/846)'nin *Fütûhu's-Şâm*'ı,³⁴ Belâzurî'nin *Fütûhu'l- Büldân*'ı,³⁵ İbn A'sem (Ö. 314/926)'in ise *Kitâbu'l-Fütûh*'u.³⁶

¹⁶ İbn Hayyân, Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer, *Tabakâtu'l-Muhaddisîn*, I-IV, Beyrut 1992.

¹⁷ ed-Dârakutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed, *Zikru Esmâi't-Tâbiîn*, I-II, Beyrut 1985.

¹⁸ Ebû Nuaym, Ahmet b. Abdullah, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932.

¹⁹ Şîrâzî, Ebû İshâk, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, (thk. İhsan Abbâs), Beyrut 1981.

²⁰ en-Nemirî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Kahire 1350.

²¹ el-Ca'dî, Ömer b. Ali b. Samura, *Tabakâtu'l-Fukahâi'l-Yemen*, Kahire 1957.

²² İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VII, ?, 1970.

²³ Abdulhâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Ulemâi'l-Hadîs*, I-IV, Beyrut 1996.

²⁴ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n- Nübelâ*, I-XXV, Beyrut 1986.

²⁵ İbn-Hacer, Şihâbuddin Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, Beyrut 1995.

²⁶ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâi ve Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, (thk. İ. Abbâs), Beyrut 1977.

²⁷ Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefayât*, I-XII, Stuttgart 1991.

²⁸ Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed, *Ahbâru Mekke*, I-II, Mekke 1994.

²⁹ İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer el-Basrî, *Târîhu Medîneti'l-Münevvere*, I-IV, Mekke 1979.

³⁰ Bahşel (el-Vâsıtî), *Târîhu Vâsıt*, (thk. K. Avvad), Beyrut 1986.

³¹ Baĝdâdî, Ebû Bekr Ahmet b. Ali b. el-Hatîb, *Târîhu Baĝdâd*, I-IV, Medine thz.

³² İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, I-LXXX, Beyrut 1995-7.

³³ el-Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Fütûhu's- Şâm*, Beyrut, thz.

³⁴ el-Ezdî, Muhammed b. Abdillâh, *Fütûhu's- Şâm*, (thk. A. Abdullah Âmir), Kahire 1970.

³⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, Mısır 1932.

³⁶ İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed, *Kitâbu'l-Fütûh*, I-VIII, Beyrut 1986.

Tezimizde kullandığımız dördüncü kaynak türü de edebiyat kitaplarıdır. Edebiyat kitapları hutbe, şiir, mektup ve tavsiyeleri içerdiği gibi meşhurların hayatları hakkında da faydalı bilgileri ihtiva ederler. Zikrettiğimiz kaynak türünde de şu müelliflerin eserlerine başvurduk: Câhız (Ö. 255/869),³⁷ İbn Abdirabbih (Ö. 327/939)³⁸ el-İsfahânî (Ö. 356/957)³⁹ İbn Ebi'l-Hadîd (Ö. 655/1257),⁴⁰ ve Ya'kût el-Hamevî (Ö. 626/1229).⁴¹

Emevî iktidarının dönemin ulemâsıyla ilişkilerinin en fazla olduğu alanlardan biri de kadılık müessesesidir. Adı geçen kurum, dönemin iktidar-ulemâ ilişkisinin nasıllığına büyük ölçüde ışık tutmaktadır. İşte biz de mevzubahis ilişkilerin mahiyetine biraz daha vâkıf olabilmek için kadılar ve kadılık kurumuyla ilgili şu eserlere bakmayı gerekli gördük: el-Vekî' (Ö. 306/918)'nin *Ahbâru'l-Kudât*'ı,⁴² el-Kindî (Ö. 350/961)'nin *Kitâbu'l-Vülât*'ı,⁴³ Mâverdî (Ö. 450/1058)'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'si,⁴⁴ İbn Ebî'd-Dem (Ö. 642/1244)'in *Kitâbu'l-Edebi'l-Kudâ*'sı,⁴⁵ el-Bustî'nin *Kitâbu'l-Meşâhir*'i,⁴⁶ el-Begavî'nin *Kitâbu'l-Edebi'l-Kâdi*'si,⁴⁷ el-Bekrî'nin *es-Sultatu'l-Kadâiyye*'si⁴⁸ ve ez-Zehebî'nin *el-Kadâ ve'l-Kudât*'ı.⁴⁹ Kadılıkla ilgili en çok el-Vekî'nin *Ahbâru'l-Kudât*'ından yararlandık. Adı geçen eserde dönemin kadıları şehirlere göre detaylı bir şekilde incelenmektedir.

³⁷ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (thk. A. Muhammed Harun), I-IV, Kahire 1948. ; *Resâilu'l-Câhız*, I-IV, Beyrut 1991.

³⁸ İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd*, I-VII, Beyrut 1965.

³⁹ el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *el-Eğânî*, I-XX, Mısır 1285.

⁴⁰ İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid Hibetullah b. Muhammed, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-IV, Mısır thz.

⁴¹ Ya'kût el-Hamevî, Şihabuddin Ya'kût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, I-XX, Mısır thz.

⁴² el-Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân, *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut thz.

⁴³ el-Kindî, Muhammed b. Yûsuf, *Kitâbu'l-Vülât ve Kitâbu'l-Kudât*, Beyrut 1908.

⁴⁴ Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, (çev. Ali Şafak), İstanbul 1976.

⁴⁵ İbn Ebî'd-Dem, Şehâbuddin İbrahim b. Abdillâh, *Kitâbu'l-Edebi'l-Kudâ*, Beyrut 1987.

⁴⁶ el-Bustî, Muhammed b. Hibbân, *Kitâbu Meşâhir-i Ulemâi'l-Emsâr*, Kahire 1959.

⁴⁷ el-Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ, *Kitâbu'l-Edebi'l-Kâdi*, Medine 1992.

⁴⁸ el-Bekrî, Muhammed Abdurrahman, *es-Sultatu'l-Kadâiyye ve Şahsiyeti'l-Kâdi*, Kahire 1988.

⁴⁹ ez-Zehebî, M. es-Suûd, *el-Kadâ ve'l-Kudât*, Dımeşk 1992.

Kullandığımız kaynakların beşinci grubunu Tefsir kitapları oluşturmaktadır. Emevî yöneticilerinin iktidarın meşrûiyetini sağlama ve icraatlarını dinîleştirmek amacıyla bazen Kur'ân âyetlerini yanlış yorumladıklarını ve ulemânın da buna karşı çıktığını tespit ettik. Biz de mevzubahis âyetlerin içeriğini ortaya koymak için Taberî,⁵⁰ Mâverdî,⁵¹ er-Râzî (Ö. 606/1209),⁵² İbn Kesîr,⁵³ Kurtûbî,⁵⁴ el-Kâsımî,⁵⁵ ve Mevdûdî⁵⁶ gibi müelliflerin tefsirlerine başvurduk.

Çalışmamızda altıncı kaynak türü olarak hadis kitaplarını kullandık. Zira her alanda meşrûiyet problemini yaşayan iktidar, dinî bir tepki ortaya koyan ulemâya karşı mevzû hadislere başvuruyordu. İşte hadis diye zikredilen rivayetlerin doğruluk derecesini ya da kaynağını öğrenmek amacıyla Ahmed b. Hanbel (Ö. 241/855)'in *Müsned*'i,⁵⁷ Dârimî (Ö. 255/868)'nin *Sünen*'i,⁵⁸ Buhârî (Ö. 256/869)⁵⁹ ve Müslîm (Ö. 261/874)'in *Sahîh*'i,⁶⁰ Ebû Dâvûd (Ö. 275/888),⁶¹ İbn Mâce (Ö. 275/889)⁶² ve Tirmizî (Ö. 279/892)⁶³ 'nin *Sünen*'i gibi hadis kitaplarına müracaat ettik.

Emevî iktidarı kendini ve politikalarını meşrûlaştırmak için cebrî kader anlayışını savunmuş ve yaymaya çalışmıştır. Bu durum ise bazı âlimlerin muhâlif bir konum almalarına, farklı dinî-siyâsî ekol ve mezheplerin doğmasına neden olmuştur. Kelâmî konular ve mezhepler üzerinde iktidar-ulemâ ilişkilerine farklı bir açıdan bakmak için yedinci kaynak türü olarak Kelâm ve Mezhepler Târîhi kitaplarını

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I-XXX, Mısır 1954.

⁵¹ Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, I-VI, Beyrut 1992.

⁵² er-Râzî, Muhammed b. Hüseyin Fahrüddîn, *Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII, Tahran thz.

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1987.

⁵⁴ Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *Câmiu'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XIX, Mısır 1937.

⁵⁵ el-Kâsımî, Muhammed Cemaleddîn, *Tefsîru'l-Kâsımî*, I-XVII, ?, 1957.

⁵⁶ Mevdûdî, Ebû'l -A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VII, (çev. M. Kayhanî vd.), İstanbul 1986.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul 1992.

⁵⁸ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-II, İstanbul 1992.

⁵⁹ Buhârî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992.

⁶⁰ Müslîm, Ebû'l-Hüseyin, *Sahîh-i Müslîm*, I-III, İstanbul 1992.

⁶¹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs, *Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

⁶² İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, İstanbul 1992.

⁶³ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-IV, İstanbul 1992.

inceledik. Bu alanda da Hasan-ı Basrî (Ö. 110/728),⁶⁴ Ebû Hanîfe (Ö. 150/767),⁶⁵ en-Nevbahtî (Ö. 300/912),⁶⁶ el-Firyâbî (Ö. 301/913),⁶⁷ Belhî (Ö. 319/931),⁶⁸ Eş'ârî (Ö. 324/936),⁶⁹ Mâturidî (Ö. 333/944),⁷⁰ Malaî (Ö. 377/987),⁷¹ el-Bâk ıllânî (Ö. 403/1013),⁷² Kâdî el-Cebbâr (Ö. 415/1024),⁷³ el-Bağdâdî (Ö. 429/1037),⁷⁴ İbn Hazm (Ö. 456/1064),⁷⁵ Beyhâkî (Ö. 458/1066),⁷⁶ Şehristânî (Ö. 548/1153),⁷⁷ Râzî (Ö. 606/1209),⁷⁸ Âmidî (Ö. 631/1233),⁷⁹ İbn Kayy ım el-Cevziyye (Ö. 751/1350),⁸⁰ İbn Murtazâ (Ö. 840/1437),⁸¹ el-Kâs ımî⁸² ve el-Gurabî⁸³ gibi müelliflerin eserlerine baktık. Bu eserlerde de Emevîler döneminde ortaya çıkan kelâmî problemler, problemlerin kayna ğı, dönemin mezheplerinin görüşleri ve iktidar ın mezhep ve mezhep kurucusu âlimler karşısındaki tavrına ilişkin önemli bilgiler elde ettik.

Tez araştırmamızda yararlandığımız sekizinci kaynak türünü ara ştırma-
inceleme çal ışmaları (makale ve ansiklopedi maddeleri) te şkil etmektedir. Bu

⁶⁴ Hasan-ı Basrî, *Risâletu fi'l-Kader* (Yahya b. Hüseyin'nin *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* isimli eserinin içinde) I-II, (thk. Muhammed Ammâra), Mısır 1971.

⁶⁵ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul 1981.

⁶⁶ en-Nevbahtî, el-Hasan b. Mûsâ, *Firâku'ş-Şia*, Necef 1986.

⁶⁷ el-Firyâbî, Ca'fer b. Muhammed el-Hasan el-Müstefad, *Kitâbu'l-Kader*, Riyad 1417.

⁶⁸ Belhî, Ebû'l-Kâsım, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus 1974.

⁶⁹ Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I-II, İstanbul, 1928; *Kitâbu'l-Lum'a*, Beyrut 1987.

⁷⁰ Mâturidî, Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (çev. B. Topaloğlu), Ankara 2002.

⁷¹ Malaî, Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bide'* (neşir ve ilave: M. Zahid el-Kevserî), Kahire 1326.

⁷² Bâkılânî, Muhammed et-Tayyib, *et-Temhîd fi'r-Reddile'l-Mulhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire 1947.

⁷³ Kâdî el-Cebbâr, İmâmuddîn Ebî'l-Hasan, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988; *Tabakâtu'l-Mu'tezile* (Belhî'nin *Fadlu'l-İ'tizal* isimli eserinin içindedir).

⁷⁴ el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Farku Beyne'l-Fırak*, Beyrut 1993.

⁷⁵ İbn Hazm, Ali b. Muhammed b. Sa'îd, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, I-II, Mısır 1317.

⁷⁶ Beyhâkî, Ahmed b. el-Hüseyin, *Kitâbu'l-Kadâ ve'l-Kader*, (thk. N. Topaloğlu), İzmir, 1994; el-İ'tikâd, Beyrut 1999.

⁷⁷ Şehristânî, Muhammed b. Abdulkarim, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, Beyrut thz.

⁷⁸ er-Râzî, Muhammed b. Hüseyin Fahrüddîn, *İ'tikâdu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* Kahire, 1938; *Kelâma Giriş*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1978.

⁷⁹ el-Âmidî, Seyfuddîn, *Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, (thk. H. M. Abdullatif), Kahire 1971.

⁸⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebî Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr, *Şifâu'l-Âlî fi Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikmet ve't-Ta'lîl*, Beyrut 1987.

⁸¹ İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Die Klassen Der Mu'tezileten*, Beyrut thz.

⁸² el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır 1331.

⁸³ el-Gurabî, Ali Mustafa, *Târîhu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, Mısır 1948.

araştırma eserleri içinde tezimizle ilgili olarak Hüseyin Atvân' ın *el-Fukahâu ve'l-Hilâfe fi'l-Asr'il-Emevî*⁸⁴ isimli çalışması gelmektedir. Tezimizi bitirmek üzereyken elimize ulaşan bu çalışma oldukça dar kapsamlı olup, konumuzla ilgili bir kaç başlığı yüzeysel olarak ele almaktadır. Sınırlı da olsa bu eserden istifade etmeye çalıştık.

Çalışmamızda yararlandığımız dokuzuncu kaynak türü olarak siyaset, teoloji, felsefe ve sosyoloji üzerine yazılan modern eserler oluşturmaktadır. Genel olarak şu yazarların eserlerinden yararlandık: Ali Abdurrazzık,⁸⁵ Hüseyin Atay,⁸⁶ Mustafa Aydın,⁸⁷ Hamid Dabaşı,⁸⁸ Bülent Daver,⁸⁹ Sulhi Dönmezer,⁹⁰ Muarice Duvarger,⁹¹ Anthony Giddens,⁹² Rene Guenon,⁹³ Münici Kapani,⁹⁴ Bernard Lewis,⁹⁵ N. Machiavelli,⁹⁶ A. Mustafa Nevin,⁹⁷ Ejder Okumuş,⁹⁸ Ziyâuddin Rayyıs,⁹⁹ I. J. Erwin Rosenthal,¹⁰⁰ J. J. Rousseau,¹⁰¹ Bertrand Russell,¹⁰² Oral Sander,¹⁰³ Yümni Sezen,¹⁰⁴ Alaaddin Şenel,¹⁰⁵ Mehmet Taplamacıoğlu,¹⁰⁶ Ian Thompson,¹⁰⁷ J.

⁸⁴ Atvân, Hüseyin, *el-Fukahâu ve'l-Hilâfe fi'l-Asri'l-Emevî*, Ammân 1991.

⁸⁵ Abdurrazzık, Ali, *İslâmiyet ve Hükûmet*, (çev. A. Rıza Doğrul), İstanbul 1927.

⁸⁶ Atay, Hüseyin, *İslâm'ın Siyâsî Oluşumu*, Ankara 1999.

⁸⁷ Aydın, Mustafa, *İlk Dönen İslam Toplumunun Şekillenışı* İstanbul, 1991; *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara, 2000; *Siyasetin Sosyolojisi*, İstanbul 2002.

⁸⁸ Dabaşı, Hamit, *İslâm'da Otorite*, (çev. S. E. Gündüz), İstanbul 1995.

⁸⁹ Daver, Bülent, *Siyasal Bilime Giriş*, Ankara 1968.

⁹⁰ Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, İstanbul 1978.

⁹¹ Duvarger, Muarice, *Siyaset Sosyolojisi*, (çev. Şirin Tekeli), İstanbul thz.

⁹² Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul 2000.

⁹³ Guenon, Rene, *Maddî İktidar, Manevî İktidar*, (çev. Birsal Uzma), İstanbul 1992.

⁹⁴ Kapani, Münici, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1978.

⁹⁵ Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, (çev. Ünsal Oskay), İstanbul 1997.

⁹⁶ Machiavelli, Nicolo, *Hükümdar*, (çev. Selahaddin Bağdâtlı), İstanbul, 1994.

⁹⁷ Nevin, A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990.

⁹⁸ Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul, 2003; *Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet*, İstanbul 2003.

⁹⁹ Rayyıs, Ziyâuddin, *İslâm'da Siyâsî Düşünce Târîhi*, (çev. İbrahim Sarımsı), İstanbul 1995.

¹⁰⁰ Rosenthal, I. J. Erwin, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Çaksu), İstanbul 1996.

¹⁰¹ Rousseau, J. J., *Toplum Sözleşmesi*, (çev. Vedat Günyol), İstanbul 1994.

¹⁰² Russell, Bertrand, *İktidar*, (çev. Mete Ergin), İstanbul 1990.

¹⁰³ Sander, Oral, *Siyâsî Târîh*, Ankara 1994.

¹⁰⁴ Sezen, Yümni, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul 2000.

¹⁰⁵ Şenel, Alaaddin, *Siyasal Düşünceler Târîhi*, Ankara 1990.

¹⁰⁶ Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1975.

¹⁰⁷ Thompson, Ian, *Odadaki Sosyoloji*, (çev. B. Zâkir Çoban), İstanbul 2004.

Wach,¹⁰⁸ Max Weber.¹⁰⁹ Bunun yan ısıra Ahmet Emin,¹¹⁰ Muhammed Ammâra,¹¹¹ M. Abîd Câbirî,¹¹² Fazlurrahman,¹¹³ Muhammed Hamidullah,¹¹⁴ Hasan Hanefî,¹¹⁵ Mehmet Said Hatibo ğlu,¹¹⁶ P. K. Hitti,¹¹⁷ Izutsu,¹¹⁸ Mevdûdî,¹¹⁹ A. S. Tritton,¹²⁰, Von Kremer,¹²¹ W. M. Watt,¹²² J. Wellhausen,¹²³ Corci Zeydan,¹²⁴ Thomas Walker Arnold¹²⁵ gibi son dönem âlimlerin/bilginlerin bak ışı aç ıları da tezimizi ara ştırma, yorumlama ve sunmamızda faydalı oldu.

B) Emevî İktidarının Teşekkülü ve Dayandığı Sosyal Yapı

İktidar aç ısından hadiseye bakt ığımızda Araplar' ın müslüman olmalarından itibaren Emevî iktidar ının kurulu şuna kadar iki önemli dönemden bahsedebiliriz: Bu dönemlerden birincisini, Hz. Peygamber'in kurduğu Medine İslâm Devleti, ikincisini ise Dört Halife Dönemi oluşturmaktadır.

¹⁰⁸ Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (çev. Ünver Güney), Kayseri 1990.

¹⁰⁹ Weber, Max, *Sosyoloji Notları*, (çev. Taha Parla), İstanbul 1998.

¹¹⁰ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, (çev. A. Serdaroğlu), Ankara, 1976; *Zuhru'l- İslâm*, Kahire 1961; *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1935.

¹¹¹ Ammâra, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, (çev. V. İnce), İstanbul 1998.

¹¹² Câbirî, Muhammed, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997.

¹¹³ Fazlurrahman, *İslâm*, (çev. M. Aydın- M. Dağ), Ankara 1996.

¹¹⁴ Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963; *İslâm Hukuk Etüdleri*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1984.

¹¹⁵ Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, (çev. M. Tan), İstanbul 2000.

¹¹⁶ Hatiboğlu, Mehmet Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1962.

¹¹⁷ Hitti, P. K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi*, (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1989.

¹¹⁸ Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Selahattin Akyüz), İstanbul 2000.

¹¹⁹ Mevdûdî, Ebû'l- A'lâ, *Hilâfet ve Saltanat*, (çev. Ali Genceli), İstanbul 1972; *İslâm'da Hükûmet*, (çev. Ali Genceli), İstanbul 1967.

¹²⁰ Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. M. Dağ), Ankara 1983.

¹²¹ Von Kremer, Alfred, *The Orient Under The Caliphs*, America 1920.

¹²² Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhî Fırlı), İstanbul 2001.

¹²³ Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sükûtu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1963.

¹²⁴ Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Târîhi*, (çev. Z. Meğamiz), I-IV, İstanbul 1972-6.

¹²⁵ Arnold, Thomas Walker, *İntişar-ı İslâm Târîhi*, (çev. H. Gündüzler), Ankara 1971.

İlk evrede yeni İslâm Devletinin ilk döneminde kuşkusuz lider Hz. Muhammed idi. O, peygamber olmasının yanında normal bir beşerdi.¹²⁶ Bununla birlikte kendisine¹²⁷ toplumu aydınlatma ve dönüştürme görevi verilmişti.¹²⁸ Nitekim Kur'ân, bir taraftan O'nun beşeriyetini ortaya koyup O'nun ilâhî ikazlara muhatab olduğunu gösterirken¹²⁹ diğer taraftan Müslümanlar için itaat edilmesi gereken¹³⁰ bir lider olduğuna vurgu yapıyordu. Dolayısıyla vahiy, dinî ve siyasî bir lider olarak Hz. Peygamber'e kutsiyet atfetmediği gibi O'na dokunulmazlık ayrıcalığı da tanımıyordu. Böylece Hz. Muhammed de akıl ve iradesiyle hareket eden, yanılabilen ve yaptıklarından ötürü hesaba çekileceğine inanılan bir lider payesi veriliyordu.

Kuşkusuz Hz. Muhammed'in iktidarında belirleyici din idi. Zira yaratıcı, Hz. Muhammed'e kurumsal yapılanmada yönetim ilkeleri olarak adalet,¹³¹ şûra¹³² ve işi ehline verme¹³³ prensiplerine uymasını emrediyordu. Yine Kur'ân, Medine İslâm Devleti'nin yasama, yürütme ve yargı erklerinin dayanacağı temel felsefenin belirlenmesi açısından mülkiyet hakkının meşrûluğu,¹³⁴ inanç özgürlüğü,¹³⁵ şama hakkının kutsallığı,¹³⁶ akl ve insan onurunun korunması,¹³⁷ neslin ve iffetin muhafazası¹³⁸ ve bireylerin sorumlu davranması zorunluluğu¹³⁹ gibi sosyal yaşamda iktidar-birey ilişkilerinde uyulması gereken prensipleri açıklıyordu.

¹²⁶ Âl-i İmrân, 3/44; En'am, 6/50; A'râf, 7/188; Yûnus, 10/49; Kehf, 18/110; Enbiyâ, 21/34; Fussilet, 41/6; Ahkâf, 46/9.

¹²⁷ Âl-i İmrân, 3/164; Nahl, 16/64; Müzemmil, 73/15.

¹²⁸ Yûsuf, 12/103-104; Hicr, 15/94; Kasas, 28/56; Kâf, 50/45; Tekvir, 81/24.

¹²⁹ Nisa, 4/105; En'am, 6/52; İsrâ, 17/33-5; Kasas, 28/87-8; Ahzab, 33/37; Abese, 80/1-12.

¹³⁰ Âl-i İmrân, 3/31-2; Nisa, 4/ 59, 80; Nûr, 24/54; Ahzab, 33/21.

¹³¹ Nisa, 4/58, 105, 135; Mâide, 5/8; Nahl, 16/126; Mümtehin, 60/80.

¹³² Âl-i İmrân, 3/159; Şûra, 42/36-8.

¹³³ Nisa, 4/58, 72.

¹³⁴ Bakara, 2/188; Nisa, 4/29, 32; Nahl, 16/71.

¹³⁵ Bakara, 2/256; Yûnus, 10/99; Tekvir, 81/21.

¹³⁶ Nisa, 4/92; Mâide, 5/32; İsrâ, 17/31, 33.

¹³⁷ Mâide, 5/90-1; Hucurât, 49/11.

¹³⁸ İsrâ, 17/32; Nûr, 24/19, 33.

¹³⁹ Bakara, 2/143; Âl-i İmrân, 3/104, 110; Hac, 22/41.

Yukarıdaki prensipleri ciddi bir şekilde uygulayan Hz. Peygamber'in siyasal iktidar ı Medine toplumunun (farklı dinlere mensup) ekseriyeti taraf ından uygun görüldü. ¹⁴⁰ Bu toplumun bir kısmını Müslümanlar, ¹⁴¹ diğer kesimini ise siyasî ¹⁴² ve iktisadî hedefleri olan, ¹⁴³ istikballerini garantiye almayı düşünen ¹⁴⁴ ve pratik bazı çıkarları gözetken ¹⁴⁵ Gayr-ı Müslimler oluşturunuyordu.

Hz. Peygamber'in iktidar ında iktidar-din ayrımından veya yönetici-ulemâ arasındaki bir çatışma, ayrışma veya bölünmeden bahsetmek tabiatıyla mümkün değildi. Zira Hz. Peygamber, dinî-siyasî bir lider olmanın yanı sıra ¹⁴⁶ aynı zamanda bir kadıydı. ¹⁴⁷ Yine Hz. Muhammed'in hukukî işlere bakmaları için yetiştirdiği çok sayıda âlim sahâbî mevcuttu. ¹⁴⁸ Hz. Peygamber yetiştirdiği Ali b. Ebî Tâlib, Muaz b. Cebel ¹⁴⁹ gibi bu âlim sahâbîleri de kadı olarak görevlendirmişti. ¹⁵⁰ Bu âlim kadılar ise iktidarın menfaatlerine veya örfî hukuka göre değil de Kur'an ve Sünnet'e göre hüküm veriyorlardı. ¹⁵¹ Dolayısıyla hayatın her alanında belirleyici olan dindi. Kısacası bu dönemde 'din için devlet' anlayışı esastı diyebiliriz.

Emevî iktidarından önceki ikinci dönem ise 632-661 yılları arasındaki zaman zarfını kapsayan Dört Halife Dönemidir. Bu zaman dilimi, Müslümanlar

¹⁴⁰ Buhl, F., *Das Leben Mohammeds*, Heidelberg 1995, 210 vd; Atay, *İslâm'ın Siyasal Oluşumu*, 104; Dursun, Davut, *İslâm'ın İlk Döneminde Siyasal Katılım*, İstanbul 1984, 39-40.

¹⁴¹ Watt, *Muhammed At Mecca*, Oxford 1953, 144.

¹⁴² Heykel, Muhammed, *The Life Of Muhammed*, ?, 1976, 167-168.

¹⁴³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 184; Bulaç, Ali, "Asr-ı Saadet'in Siyasal Olayları", *Asr-ı Saadet'te İslâm*, I-IV, İstanbul 1995, II, 45-46.

¹⁴⁴ Ülkü, Hayati, *Muhtasar İslâm Târîhi*, I-II, İstanbul 1972, I, 129.

¹⁴⁵ Uzun, Nurettin, *History Of The Prophets*, İstanbul 1995, 240.

¹⁴⁶ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, (edit. Vecdi Akyüz), İstanbul 1995, 96-102.

¹⁴⁷ İbn Ferhun, *Tefsiratu'l-Hukem fi Usûli'l-Akdiyye*, I-II, Beyrut 1995, I, 11; Mardin, Ebû'l-Ulâ, "Kadı", *İA*, İstanbul 1987, VI, 44; en-Nebbân, Muhammed Fâruk, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Yapısı*, (çev. Servet Armağan), İstanbul 1980, 255 vd; Corci Zeydan, I, 324; Macit, Yüksel, *İslâm Anayasası Hukukuna Giriş*, Tavas 1990, 112.

¹⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye (Ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I-II, Beyrut 1987, I, 12.

¹⁴⁹ İbn Ferhun, I, 11.

¹⁵⁰ İbn Ferhun, I, 11; Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İbrahim Sarımsı), İstanbul 1983, 242-243; en-Nübbâhi, Abdullah b. el-Hasan, *Târîhu'l-Kudâti'l-Endelûsî*, Mısır 1948, 23.

¹⁵¹ el-Bekr, Muhammed Abdurrahman, *es-Sultatu'l-Kadâiyye ve Şahsiyeti'l-Kâdi*, Kahire 1988, 126.

açısından krizle karşılaşmıştır. Bu geçiş sürecinde yaşanan ilk kriz psikolojiktir.¹⁵² Kur'an her insanın ölümlü olduğunu belirtmesine rağmen,¹⁵³ Hz. Peygamber'in vefatına anlam veremeyen bazı Müslümanların¹⁵⁴ bu gerçeği kabul etmeleri biraz zor olmuştur.¹⁵⁵ İkinci kriz ise, Hz. Peygamber'in yerine kimseyi tayin etmemiş olmasına bağlı olarak dönemin Müslümanlarının başsız olmaktan ötürü yaşadıkları siyâsî kaostur.¹⁵⁶

Sakîfetu Benî Saîd'de toplanan dönemin Müslümanları halife Ensâr'dan mı yoksa Muhâcirler'den mi olsun tartışmasının akabinde¹⁵⁷ Hz. Ebûbekr'e biatını uygun gördüler.¹⁵⁸ Hz. Ebûbekir ise vefatından önce, ümmetin maslahatını gözeterek, iyi bir idareci olacağına inandığı Ömer b. el- Hattâb'ı yerine tayin etmek istedi.¹⁵⁹ Ancak Hz. Ebûbekir bu atamayı gerçekleştirmeden önce bu fikrini Müslümanların ileri gelenlerine açıp¹⁶⁰ onların ve sair Medinelilerin de onayını aldıktan sonra Hz. Ömer'i halife olarak önermişti.¹⁶¹

¹⁵² İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (Ö. 218/833), *es-Sîretu'n- Nebeviyye*, I-IV Beyrut, 1936, IV, 305.

¹⁵³ Âl-i İmrân, 3/144.

¹⁵⁴ İbn Hişâm, IV, 305.

¹⁵⁵ Ebû'l-Fidâ, I, 219.

¹⁵⁶ Hatiboğlu, M. Said, Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1967, 18.

¹⁵⁷ İbn Hişâm, IV, 306; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, Beyrut, 1970, 74; *el-İmâme ve's- Siyâse*, 8 vd; Ya'kûbî, IV, 102-3; Taberî, *Târih*, III, 218-220; İbn A'sem, I-II, 3-10; Mes'ûdî, II, 304; Suyûtî, *Târih*, 67-71; Buhl, F. R, "Medine", *İA*, İstanbul 1957, VII, 465.

¹⁵⁸ Halîfe b. Hayyât, *Târih*, 100; Taberî, *Târih*, III, 220 vd; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, II, 220; Ebû'l-Fidâ, II, 219.

¹⁵⁹ Hasan, İbrahim Hasan, *Siyâsî, Dinî, Kültürel- Sosyal İslâm Târihi*, I-V, (çev. S. Gümüş- İ. Yiğit), İstanbul 1985, II, 127.

¹⁶⁰ Taberî, *Târih*, III, 428-429; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 292.

¹⁶¹ İbn Kuteybe, *el- İmâme ve's- Siyâse*, 21-23; İbn Abdirabbih, IV, 267; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 292.

Hız. Ömer de vefat etmeden toplumun kanaat önderlerini toplayıp aralarında en uygun olan kişişi halife olarak seçmelerini istedi.¹⁶² Neticede Müslümanlar Hız. Osman'ı halife olarak belirlemiş oldular.¹⁶³

Hız. Osman'ın vefatından sonra bazı müslümanlar biat etmedilerse de,¹⁶⁴ Ensâr-Muhâcirin gibi kesimlerin ve Talha ile Zübeyr b. Avvâm gibi önemli kişilerin biatleri sonucunda¹⁶⁵ Hız. Ali halife seçilmiş oldu.¹⁶⁶ Hız. Ali ise bütün ırsarlara rağmen sünnete aykırıdır gerekçesiyle kimseyi yerine tayin etmeden¹⁶⁷ öldürüldü¹⁶⁸ ve böylece Dört Halife Dönemi sona ermiş oldu.

Dört Halife' den Hız. Ebûbekir halk ın çoğunluğu tarafından direkt,¹⁶⁹ Hız Ömer, Hız. Ebûbekr'in önerisi halk ın ise onay ve seçimiyle,¹⁷⁰ Hız. Osman halk ın temsilcisi sayılan altı kişilik şûra ve halk ın biatıyla¹⁷¹ Hız. Ali ise şam ve Osman' ın taraftarları dışında Ensâr-Muhâcirin ve halkın ileri gelenleri tarafından seçildiler.¹⁷²

İlk dört halifenin verâset sistemiyle iktidara gelmediklerini, çocuklar ını veliaht olarak b ırakmadıklarını, teknik olarak farklı şekillerde seçilmekle birlikte siyâsî me şrûiyetlerini halktan ald ıklarını, yani temsili olsa da halk taraf ından seçildikleri için de bir me şruiyet sorunu ya şamadılar. Bunlar icraatlar ında referans olarak Kur'ân ve Sünneti esas alacaklar ını ve bu iki kayna ğa muhâlif davranmalar ı

¹⁶² Taberî, *Târih*, IV, 228; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 27; İbnü'l-Verdî, I, 150-151.

¹⁶³ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 84; Ya'kûbî, II, 139-140; Taberî, *Târih*, IV, 238-239; Mes'ûdî, III, 340; İbn Abdirabbih, IV, 273-282; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 35 vd; Ebu'l-Fidâ, I, 232.

¹⁶⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 98.

¹⁶⁵ Ya'kûbî, II, 154; İbn Abdirabbih, IV, 359.

¹⁶⁶ Taberî, *Târih*, IV, 427; İbn Abdirabbih, IV, 310; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 98; Ebû'l-Fidâ, I, 238.

¹⁶⁷ Taberî, *Târih*, V, 158; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 14.

¹⁶⁸ Mes'ûdî, II, 423 vd; İbn Abdirabbih, IV, 359; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 14; Ebû'l-Fidâ, I, 251.

¹⁶⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 100; Taberî, *Târih*, III, 220 vd; İbnü'l-Verdî, 140; Suyûtî, *Târih*, 67-71.

¹⁷⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 21-23; Taberî, *Târih*, III, 429; İbn A'sem, I-II, 121; İbn Abdirabbih, IV, 267; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 292; İbnü'l-Verdî, I, 243; Hudaî, Muhammed, *Târîhu'l-Umemi'l-İslâmiyye ed-Devleti'l-Emevîyye*, I-II, Mısır 1969, I, 196-197.

¹⁷¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 26-30; Taberî, *Târih*, IV, 28-9; İbn Abdirabbih, IV, 273-282; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 35 vd.

¹⁷² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 98; Ebû'l-Fidâ, I, 238.

halinde kendilerine biat ın gerekli olmad ığını beyan ediyorlard ı.¹⁷³ Dolay ısıyla bu halifeler gerek şahıs olarak kendilerini ve gerekse kurumsal anlamda iktidarlar ını kutsal ve ilâhî iradedinin temsilcisi olarak görmüyorlardı.

Hulefâ-i Râ şidîn döneminde iktidar-din ve yönetici-ulemâ ili şkilerinin merkezini kad ılık kurumu olu şturuyordu. Buna göre halifeler bizzat kendileri yarg ı işine bakt ıkları gibi, bu görev için âlimleri de atayabiliyorlard ı.¹⁷⁴ Örne ğin Hz. Ebûbekir Hz Ömer'i,¹⁷⁵ Hz. Ömer ise Ebû Mûsâ el-E ş'ârî ve Kad ı Şureyh'i kad ı olarak atad ı.¹⁷⁶ Bu teâmül, sonraki halifeler olan Hz. Ali¹⁷⁷ ve Hz. Osman¹⁷⁸ dönemlerinde de aynen devam etti.

Hulefâ-i Râ şidîn döneminde kad ı olarak atanan âlimlerin keyfi davranmaması ya da idarecilerin tesirinde kalmamalar ı için özellikle Hz. Ömer yargılama hukuku usûlü¹⁷⁹ alanında önemli çalışmalar yapma gere ğini duymuştur.¹⁸⁰ Hukûkî alt yap ının sa ğlamlığı ve yarg ı ba ğımsızlığı aç ısından dönemin yarg ıç âlimleri, halk- idareci ayrımını yapmaksızın herkesi yargılayabiliyorlardı.¹⁸¹

¹⁷³ Taberî, *Târih*, III, 223-4; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, Beyrut 1996, I-II, 625-626; İbn Abdirabbih, IV, 59; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, II, 224-225; Ebû'l-Fidâ, I, 223; İbnü'l-Verdî, I, 144.

¹⁷⁴ Vekî', I, 102; el-Bekr, 126; Corci Zeydan, I, 324-325; Zeabî, 358.

¹⁷⁵ en-Nebhân, 259; Salih, 245.

¹⁷⁶ Vekî', I, 102-188; Salih, 245; en-Nebhân, 559; İbrahim Hasan, *Târih*, II, 196-197.

¹⁷⁷ el-Beğavî, 116.

¹⁷⁸ el-Beğavî, 116; Abdullatif, Abduşşafî Muhammed, *el-Âlemu'l- İslâm fi Asri'l-Emevîyye*, Mısır 1984, 570.

¹⁷⁹ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 49-50; İbrahim Hasan, *Târih*, II, 197.

¹⁸⁰ Vekî', II, 189-190; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 24; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 85-86.

¹⁸¹ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Darru's- Sahâbe fi Menâkıbi'l- Karâbeti ve's-Sahâbeti*, Dımeşk 1990, 579; Mevdûdî, *İslâm'da Hükûmet*, 439; İbrahim Hasan, *Târih*, II, 198.

Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi Hulefâ-i Râşidîn döneminde esas belirleyici olan dindi. Bu anlamda din-devlet ilişkilerinde ve idareci ile âlim arasında bir bütünlük söz konusuydu. Durum böyle olmasına rağmen dönemin idarecileri kendilerini, iktidarlarını ve icraatlarını hiç bir zaman dinle özdeşleştirme, icraatlarına yönelik eleştiri mekanizmasını yok etme ya da politikalarını meşrûlaştırmak için dini istismarı ve kendilerine dokunulmazlık atfetme yoluna gitmediler.

Emevî iktidarı ise iç savaş sonucu kurulmuştur. Söz konusu iktidarın kurucusu Muâviye b. Ebî Süfyân'dır. Muâviye'nin nesebi, Sahr (Ebû Süfyân) b. Harb b. Ümeyye b. Abdişems b. Abdimenaf b. Kusay şeklindedir.¹⁸² Muâviye'nin Müslüman olduktan sonra önce bir asker, sonra komandan akabinde de vali olarak Müslümanlara hizmet etmiştir. Hz. Aliye karşı verdiği iktidar mücadeleden sonra da hilâfete ulaşmıştır.¹⁸³ Emevî iktidarının bânisi ve şekillendiricisi olan Muâviye'nin iktidara gelişi de özet olarak şu şekilde olmuştur: Hz. Ali iktidara gelince hukûkî yetkisini kullanarak halkın memnun olmadığı¹⁸⁴ Hz. Osman'ın valilerini değiştirdi.¹⁸⁵ Ancak Şam valisi Muâviye mevcut halifenin bu tasarrufunu kabul etmedi. Bu, bir anlamda Muâviye'nin Hz. Ali'yi meşrû halife olarak tanımadığının ilanıydı. Hz. Ali ise meşrûyetini halktan aldığı, diğer üç halifeyi seçen halkın kendisini de seçtiğini belirtiyor ve herkes gibi Muâviye'nin de kendisine biat etmesini istiyordu.¹⁸⁶ Muâviye ise Kur'ân'ın varislikle ilgili ayetini¹⁸⁷ ileri sürerek öldürülen Hz. Osman'ın vârisi olduğunu belirtip Hz. Ali'den Osman'ın katillerini yakalayıp

¹⁸² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 20-21; Zehebî, *Nübelâ*, III- 119-120; Suyutî, *Târih*, 194.

¹⁸³ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhâlim (Ö. 728/1263), *Külliyât*, I-VII, (çev. A. Önkal - S. Şimşek), İstanbul 1998, IV, 371.

¹⁸⁴ Aycan, *Muâviye*, 93.

¹⁸⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 103.

¹⁸⁶ Minkarî, 29; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 46, 93-94; Dineverî, 147-148; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 141-142.

¹⁸⁷ İsra, 17/33.

cezalandırmasını ya da teslim etmesini talep ediyordu.¹⁸⁸ O, Hz. Ali'ye sürekli muhalefet edip¹⁸⁹ hilâfetini tart ısmalı hale getirmeye al ışıyord¹⁹⁰ ve mevcut şartları deęerlendirip¹⁹¹ iktidar ı ele geirme¹⁹² hususunda Amr b. As'la sürekli isti are ediyordu.¹⁹³

Muâviye, iktidar ı ele geçirmek için Hz. Osman' ın katledili ini, Ali-Osman mücadelesi şeklinde gsterip¹⁹⁴ Osman' ın ldrl nn arkas ına sığınıyordu.¹⁹⁵ Bu d ncenin bir parças ı olarak am mescidinde Osman' ın kanlı gömleğini halka gsterip¹⁹⁶ halk ın duygular ını istismar ediyor,¹⁹⁷ biat ını almay ı başardığı onbinlerce ki şiyi Ali b. Eb Tlib'e kar şı sava şa haz ırlamaya çalışıyordu.¹⁹⁸

Aslında Muâviye İsra Sresi'nin 33. âyetini bilerek ya da bilmeyerek yanlış yorumlayıp kendisinin Hz. Osman' ın vârisi olduğunu ileri sürüyordu. Halbuki o dönemde Hz. Osman' ın yaşayan iki o ęlu vardı.¹⁹⁹ Eğer bir miras mevzubahis ise bunu talep etmek maktulün ya şayan çocuklar ına d şerdi. Ancak Muâviye'nin bu dönemdeki duru şu ve stratejileri politik olup iktidar olma amac ına dönüktü. O, bu amaçla biat konusunda ma'kul olmayan gerekçelerle Hz Ali'yi oyal ıyor,²⁰⁰ iktidar mücadelesinin hukk ve ahlk bir delili yokken sürekli din istismar ediyor²⁰¹ ve

¹⁸⁸ İbn Abdirabbih, IV, 333; İbnu'l-Esr, *Kmil*, III, 148 vd; İbn Kesr, *el-Bidye*, VIII, 21.

¹⁸⁹ Hamidullah, *İslm'da Devlet İdaresi*, 144.

¹⁹⁰ Minkar, 86; Dinever, 152-3.

¹⁹¹ Makdis, *el-Bed'*, V, 217.

¹⁹² İbn Tiktaka, Muhammed b. Ali Tabtab (. 709/1309), *el-Fahr fil-Adabi's-Sultniyye ve Duveli'l-İslmiyye*, Beyrut 1996, 81-2.

¹⁹³ İbnü'l-Verd, I, 158.

¹⁹⁴ Onat, Hasan, *Emevler Devri şii Hareketleri ve Günümüz şiiliği*, Ankara 1993, 134.

¹⁹⁵ Akbulut, Ahmet, *Sahbe Devri Siys Hareketlerinin Kelm Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, 207.

¹⁹⁶ İbnu'l-Esr, *Kmil*, III, 98.

¹⁹⁷ İbnu'l-Esr, *Kmil*, III, 98; Hitti, I, 277.

¹⁹⁸ İbn Kuteybe, *el-İmme ve's-Siyse*, 74; İbnu'l-Esr, *Kmil*, III, 203-4.

¹⁹⁹ İbn Kuteybe, *el-İmme ve's-Siyse*, 101; Taber, *Trih*, V, 68; İbn Abdirabbih, IV, 334.

²⁰⁰ Minkar, 29; İbn Kuteybe, *el-İmme ve's-Siyse*, 46, 93-94; Dinever, 147-148.

²⁰¹ İbnu'l-Esr, *Kmil*, III, 203-204.

iktidar mücadelesi boyunca Hz. Ali'nin hilâfetinin meşrûiyetini tartışmalı hale getirip bu durumu kamuoyunun gündeminde tutmaya çalışıyordu.²⁰² Yine Muâviye halifenin Müslümanlarca seçilmesi gerektiğine vurgu yapıyor,²⁰³ halk nazarında Hz. Ali kadar sevilmediğini bildiğinden iktidar mücadelesini Osman-Ali mücadelesi şeklinde yansıtip bundan faydalanmaya çalışıyor²⁰⁴ ve Suriyelileri yavaş yavaş savaşa hazırlıyordu.²⁰⁵ Kısacası o, kendisinin de en azından Ali b. Ebî Tâlib kadar iktidara hak sahibi olduğunu düşündüğü için iki taraf arasındaki barış diplomasisini itibara almamış²⁰⁶ ve Müslümanlar arasında savaşın çıkmaması için devreye giren toplumun ileri gelenlerini hiçe saymıştır.²⁰⁷ Bu durum onun nihâi hedefinin iktidarı ele geçirmek olduğunun somut göstergesidir.²⁰⁸

İktidara odaklanan Muâviye'nin öne sürdüğü gerekçeler ya da şartlar aslında pek de makûl değildi. Örneğin Ali b. Ebî Tâlib'den istediği olan katillerin hemen yakalanması ya da cezalandırılması şeklindeki dayatması o şartlarda imkansız talep etmekte. Zira Hz. Ali de katilleri bulup cezalandırmak istediğini söylüyordu. Ancak halkın tümünün Hz. Ali'ye biatının henüz söz konusu olmadığı, Ali'nin iktidara tam anlamıyla hâkim olmadığı ve toplumun siyâsî bir kaos yaşadığı bir zamanda bu isteği yerine getirmesi imkan ve ihtimal dahilinde değildi.²⁰⁹ Neticede hicri 37 yılında yapılan Sıffin savaşı ve akabinde belirlenen Tahkim günündeki gelişmeler Muâviye'ye iktidar olma yolunda önemli bir avantaj sağladı.²¹⁰

²⁰² Akbulut, *Sahâbe Devri*, 207.

²⁰³ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 148.

²⁰⁴ Onat, 40.

²⁰⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 74; Hitti, I, 277.

²⁰⁶ Taberî, *Târih*, IV, 573; İbn Abdirabbih, IV, 332; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 141-2; Ebû'l-Fidâ, I, 243.

²⁰⁷ Minkarî, 189-198; Dineverî, 134 vd; İbn A'sem, III-IV, 18.

²⁰⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 131.

²⁰⁹ Taberî, *Târih*, IV, 363; Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989, 30; Fırlıklı, E. Ruhi, *İmâm-ı Ali*, Ankara 1996, 62.

²¹⁰ Minkarî, 546; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 130-1; Dineverî, 175- 183; Ya'kûbî, II, 166; Taberî, *Târih*, V, 68; İbn A'sem, III-IV, 193 vd; İbn Abirabbih, IV, 348.

Daha sonra hicrî 40 yılında Hz. Ali'nin Hâriciler tarafından öldürülmesi, Hz. Hasan'ın ise Muâviye ile başedemeyeceğini anlayınca anlaşma ile hilâfeti ona teslim etmesi,²¹¹ iktidarın Emevîler'in eline geçtiği son aşama olmuştur.

Emevî iktidarının kuruluş sürecinde Muâviye'nin yönetimi ele geçirmek için²¹² bazan makam ve parayı,²¹³ bazen de dinin kutsallarını istismar ettiği belirtilir.²¹⁴ Zor kullanmak sûretiyle iktidarın tamamen ele geçirildiği yıllarda Cemaat/Birlik Yılı denildi.²¹⁵ Aycan'ın belirttiği ve bizim de tamamen katıldığımız gibi bu yılların birlik yılı denmesi, tüm Müslümanların Muâviye'ye biat ettikleri, onu meşrû halife olarak kabul ettikleri ve iktidarı benimsedikleri anlamına gelmiyordu. Kısacası Birlik Yılı, Muâviye'nin kılıç zoruyla iktidarı aldığı, rakiplerinin ise Muâviye'ye kerhen teslim oldukları anlamına geliyordu.²¹⁶

Muâviye iktidar mücadelesinde dinî meşrûiyeti dikkate almıyordu.²¹⁷ Muâviye'nin söz konusu politikası ise Emevî iktidarının sürekli meşrûiyet problemini yaşamasına²¹⁸ ve dinî-siyâsî bazı grupların isyanlarına maruz kalmasına neden olmuştur.²¹⁹ Burada, iktidarın meşrûiyeti konusunda özellikle dönemin âlimlerinin eleştirileri ya da tavırları dikkat çekiciydi.

Dinî ya da siyasî meşrûiyet her iktidar gibi Emevî iktidarı için de hayâtî bir öneme sahipti. Zira iktidarı ve icraatlarını gayr-ı meşrû gören ulemâ engelinin

²¹¹ İbn A'sem, III-IV, 297; Makdisî, *el-Bed'*, V, 238; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 202; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 17; Demircan, Adnan, *İslâm Târihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul, 1996, 44; Fığlalı, 'Hasan', *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 282.

²¹² İbn Hadîd, IV, 6.

²¹³ Corci Zeydan, I, 115-119.

²¹⁴ İbn Abdîrabbih, IV, 333; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 148 vd; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 21.

²¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 21; Zehebî, *İ'lâm*, 34; Suyûtî, *Târih*, 196.

²¹⁶ Aycan, *Muâviye*, 140.

²¹⁷ Aycan, *Muâviye*, 141.

²¹⁸ Sarıçam, İbrahim, "Klasik Dönem İslâm Târihinde Din İstismarı- Dört Halife ve Emevîler Dönemi", *İslamiyât*, Ankara 2000, III, 142.

²¹⁹ Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 89.

aşılması gerekiyordu. Dolayısıyla iktidar-ulemâ arasında tartışma konusu olan iktidarın meşrûiyetinin ne anlama geldiğini açıklayabilmemiz için meşrûiyet kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir.

Meşrûiyet; geçerli olma²²⁰ ve hukûka uyma durumunu ifade eder.²²¹

Siyasî meşrûiyet ise, iktidarın topluluk üyeleri ve ya hiç de değilse bunların çoğunluğu tarafından tanınma olgusudur²²² ya da bir şeyin salt zora değil bir hakka dayanması, dolayısıyla da saygıya layık olması, siyaset açısından da itaat edilebilir bulunmasıdır.²²³ Demek ki meşrû iktidar, yönetilenler tarafından meşrû olarak kabul edilen, toplumda yaygın ve hakim olan ‘meşrûluk’ kriterlerine uygun olan iktidardır.²²⁴ Buna göre bir iktidarın meşrûluğunun kriterleri, iktidarın toplumun tümü ya da çoğunluğu tarafından kabul görmesi ve toplumdaki yerleşik siyasî teamüllere uygunluk teşkil etmesidir.²²⁵ Halka ve halkın değerlerine rağmen bir iktidar varsa bu iktidar meşrû iktidarı değil de sadece bir gücü ifade eder.²²⁶

Yönetimde meşrûluk unsuru, iktidarın sağlanması ve sürdürülebilmesi için en önemli faktörlerden birisini oluşturur.²²⁷ Meşrûluğun siyasal yönetimi kolaylaştırıp sağlamlaştırdığını ve iktidarı daha istikrarlı ve etkili kılan bir unsur olduğunu bilen iktidar sahipleri,²²⁸ iktidara ne şekilde gelirse gelsinler halk nazarında meşrûiyet kazanmaya çalışırlar.²²⁹ Bunun en önemli göstergesi de meşrûiyetin derecesi ile iktidarın istikrarı ve halk nazarındaki itibarının doğru orantılı olduğu

²²⁰ *Türkçe Sözlük*, (Türk Dil Kurumu), II, 1545.

²²¹ Doğan, 764.

²²² Duverger, 132.

²²³ Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 115.

²²⁴ Kapani, 59.

²²⁵ Duverger, 132.

²²⁶ Duverger, 132.

²²⁷ Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 115-116; Kapani, 62.

²²⁸ Kapani, 62.

²²⁹ Dönmezer, 363; Kapani, 62; Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 116; Okumuş, Ejder, *Din ve Devlet*, 47.

gerçeğinin²³⁰ fark edilmesiyle, idarecilerin iktidarları ını kabul edilebilir hale getirmek için başvurdukları yöntemlerdir. Örne ğin krall ıklardaki ‘taç giydirme töreni’, papal ıkta ‘takdis ay ını’ ve demokratik toplumlardaki ‘seçim’(referandum) aynı zamanda birer meşrûlaştırma yolu olarak görülmüştür.²³¹

Tarihte iktidarların meşrûyetlerini kan ıtlamak için en çok kulland ıkları araç din olmuştur. İnsanlığın her döneminde az ya da çok, direkt ya da dolaylı olarak her kesimce güçlü bir silah olarak kullan ılan dinin, özellikle siyasal alanla bir iç içelik formuna sokulmaya çal ışıması dikkat çekmektedir.²³² Bu yönüyle din, siyasal kurumlarla ilişkisinde bazen etkileyen bazen de etkilenen bir fenomen olmu ştur.²³³ Dinin siyasal olanla sürekli ili şkilendirilmesi ise siyasal ve toplumsal kurumlara nihâî olarak geçerli ontolojik bir statü kazandı rırma; başka bir ifadeyle bu kurumlar ı kutsal ve kozmik bir referans çerçevesinde yasallaştırma amacına dönüktür.²³⁴ Dinsel meşrûlaştırma diyebilece ğimiz bu yol, bir eylem biçimini hakl ılaştırmak ve geçerli kılmak için iktidarı dinle ilişkilendirmenin bir izah biçimidir.²³⁵

Tarihte yöneticiler dinî me şrûyet sa ğlamak için bazen iktidarları ını Tanrıyla ili şkilendirme yoluna ba şvururlar.²³⁶ K ıısaca Tanr ı’yı yardı ma ça ğırarak, böylece iktidarlarını dinselleştirme ve ele ştirilmez bir konuma oturtma dü şüncesiyle hareket ederler.²³⁷ Bu durum, dinin me şrûlaştırma arac ı olmas ı kadar, dinin di ğer sosyal fonksiyonlarının da bir neticesidir. Zira din, mevcut olan ın kutsallaştırılması ve muhafazasında önemli bir güçtür.²³⁸ Din, toplumsal bir kontrol arac ı olarak

²³⁰ Okumuş, *Din ve Devlet*, 47; Kapani, 62.

²³¹ Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 115-116.

²³² Goenun, 22; Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 162-163; Okumuş, *Din ve Devlet*, 111-114.

²³³ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 174-175.

²³⁴ Peter L. Burger, *Dinin Sosyolojik Gerçekliği*, (çev. Ali Coşkun), İstanbul 2003, 66-67.

²³⁵ Okumuş, *Toplumsal De ğişme ve Din*, 90.

²³⁶ Şenel, 231-232.

²³⁷ Kapani, 49-50 .

²³⁸ Peter L. Burger, 69; Thompson, Ian, *Odadaki Sosyoloji*, (çev. B. Zakir Çoban), İstanbul 2004, 56.

kullanılabilirdi gibi ²³⁹ insanlar ın kendilerini konumlandırması ve toplumlar ın varoluşlarını tanımlanmasında bir meşûiyet aracıdır.²⁴⁰ Yine din fenomeninin sosyal eşitsizliği meşrû göstermede bir araç olarak kullanılması,²⁴¹ sosyal bütünlüğünün korunmasında,²⁴² toplumun devam ına pozitif katkı sağlanması, bölünme ve iç karışıklıkların giderilmesinde²⁴³ önemli işlevleri vardır.

Emevîler de muhtemelen iktidarlar ına dinî bir nitelik kazandırmak ve böylece iktidarın meşrûiyet problemini aşmak için mevzu hadislerle Şam'a kutsiyet atfetme yoluna gitmişlerdir. Örneğin Ebû Hureyre'ya isnad edilen bir rivayete göre Hz. Peygamber 'Halifelik Medine'de, hükümdarlık ise Şam'dadır.'²⁴⁴ diyordu. Ebû'd-Derda'ya isnad edilen bir haberde Hz. Muhammed 'Fitne koptu şu zaman iman Şam'dadır'²⁴⁵ diye belirtiyordu. Aynı şekilde Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in şu ifadeyi kullandığı zikrediliyordu: 'Başımın altından nurdan bir direğin çıktığını, o direğin Şam'a varıp yerleştiğini gördüm.'²⁴⁶

Meşrûiyet konusu ile ilgili bu bilgilerden sonra kaldığımız yerden devam etmek istiyoruz. Şahsı üzerinde de iktidarın meşrûiyet problemini halletmeye çalışan Muâviye, kendisinin Hz. Ömer ve Osman dönemlerinde Suriye'ye vali yapıldığını,²⁴⁷ Hz. Muhammed'in hanımı Ümmü Habîbe'nin kardeşi²⁴⁸ ve kendisinin ise vahiy kâtibi olduğunu belirtiyordu.²⁴⁹ O, İslam' da ırk/kabile üstünlüğü olmadığı

²³⁹ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 74.

²⁴⁰ Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 119.

²⁴¹ Thompson, 52-53.

²⁴² Wash, 43-45; Dönmezer, 257; Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 160.

²⁴³ Okumuş, *Din veDevlet*, 22.

²⁴⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 20.

²⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 20.

²⁴⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 20.

²⁴⁷ Sarıçam, "*Din İstismarı*", III, 143.

²⁴⁸ İbn Tiktaka, 84.

²⁴⁹ İbn Tiktaka, 84.

halde,²⁵⁰ kabilesine özel bir konum biçerek²⁵¹ meşruiyet problemini aşmak amacıyla hilafetin kendi kabilesinin hakkı olduğunu savunuyordu.²⁵²

Emevîler'in iktidar ın kuruluş şekli meşrû bir zemine oturtmak için cebriyye merkezli bir kader anlayışına sarıldıklarını da görmekteyiz. Zira iktidar mensupları cibrî kader anlayışını aynı zamanda geleceklerinin garantisi olarak görüyorlardı.²⁵³ Kısacası iktidarı kuranlar, yaptıklarını ve yapacaklarını meşrûlaştırmak için ezeli plan teorisini savunuyorlardı.²⁵⁴ Altyapısı Muâviye tarafından oluşturulan söz konusu düşünce de zamanla Emevî iktidarının ideolojisi olan cebriyye şeklinde kendini göstermeye başladı.²⁵⁵

Toplumca tasvip edilmeyen gelişmelere sebebiyet veren ve bu yüzden meşrûiyet problemini yaşayıp eleştiri oklarına maruz kalan insanlar, ya kutsal otorite iddiasında bulunurlar ya da sevenlerince bu şekilde nitelendirilirler. Bu iddiayı ispat için de yetkili kişi veya kişiler dinsel değerlerle karizma sahibi yapılır. Böylece hem yapılan işin meşrûluğu ispat edilmeye hem de olayların merkezindeki kişiler masum gösterilmeye çalışılır.²⁵⁶ Muhtemelen Emevîler de iktidarlara meşrûiyet kazandırmayı yönetimle özdeşleşen Muâviye üzerinden gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Şöyle ki, hadis adı altında uydurulan rivayetlere göre Muâviye, Hz. Muhammed'le birlikte cennete gidecekti.²⁵⁷ Hz. Peygamber, Muâviye'nin başkasının hidayetine vesile olması ve azaptan kurtulması için Allah'tan niyazda

²⁵⁰ Hucurât, 49/13.

²⁵¹ Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, 1978, XXII, 204-205.

²⁵² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 161; Atvân, *el-Firâku'l-İslâmiyye fî Bilâdi's-Şâm*, Ammân, 1986, 30.

²⁵³ Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *AÜİFD*, 1992, XXXIII, 135.

²⁵⁴ İbn Hadîd, I, 148.

²⁵⁵ Kâdî el-Cebbâr, *Muğnî*, I-IX, Kâhire, 1963, VIII, 4; İbn Hadîd, IV, 6; Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, 37; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 589-591.

²⁵⁶ Wilson, Bryan, *Dinî Mezhepler*, (çev. Ali İhsan Yitik - A. Bülent Ünal) İstanbul, 2004, 46.

²⁵⁷ Zehebî, *Nübelâ*, III, 131.

bulunmuştur.²⁵⁸ Muâviye vahyi yazacak emin kişilerden biri olduğu için, Cebrail gelip vahyi ona teslim etmesini istiyor, Âyete'l-Kürsî'yi yazıp harekelemesi için (Muâviye'ye) kalem hediye ediyordu.²⁵⁹ Hz. Peygamber, Muâviye'ye “İdareci olursan halka iyi davran.”²⁶⁰ diyor ve onun ileride halife olacağına işaret ediyordu.²⁶¹

Muâviye'yle ilgili bu rivâyetlerin içerikleri, senedleri ve vürud zamanları sahih hadislerle uygunluk teşkil etmemektedir. Bu rivâyetler, hadislerin henüz tedvin edilmediği ve siyâsî mücadelelerin sürmekte olduğu dönemin ürünüdürler.²⁶²

Emevî iktidarının üzerinde yükseldiği sosyal zemine gelince, mevcut sosyal yapının iç çekişmeler sonucunda oldukça yıprandığını hatta parçalandığını söylemek mümkündür. Çünkü bu toplumun temel yapı taşları yerinde oynatılmıştı. Şöyle ki, Emevî iktidarının kuruluş sürecinin başında iç savaşlar yaşanmış, daha sonra Mekke, Medine ve Mısır gibi önemli şehirler Emevîler tarafından ele geçirilmişti. Irak (Kûfe ve Basra), iktidarın kuruluşundan yıkılışına kadar yönetim karşısı bir pozisyona sahipti. Ayrıca sonu gelmeyen Hâricî isyanlar, nihâî amaç olarak gözü iktidarda olan Ehl-i Beyt mensupları ve taraftarları gibi muhâlif dinî-siyasî hizipler bir bütün olarak dikkate alındığında, iktidarın bütünlük arzetmeyen ve iktidar açısından kaygı verici gelişmelere müsâit bir toplum yapısı üzerinde kurulduğu daha iyi farkedilecektir..

İktidarın üzerinde yükseldiği sosyal yapının birinci grubunu Osman-Muâviye tarafını tutan ve genelde Suriyeliler'den oluşan kitle oluşturuyordu.

²⁵⁸ Tirmizî, *Menâkıb*/ 147; İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl min Ehâdîsi'r-Rusûl*, I-XII, Beyrut 1980, X, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 121.

²⁵⁹ Zehebî, *Nübelâ*, III, 129.

²⁶⁰ Suyûtî, *Târih*, 195.

²⁶¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 120.

²⁶² Câbirî, *Siyasal Akıl*, 592-593; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 313-315; Aycan, *Muâviye*, 43-45.

Bunlar, iktidar ın Ümeyyeo ğulları ’nın hakk ı oldu ğuna inan ıyorlardı.²⁶³ Söz konusu kesimin bu dü ū ūnceye sahip olmas ında da özellikle Muâviye ve çevresi etkili olmuştu. Çünkü Muâviye, Kur’ân’ ın mirasla ilgili âyetini yanlış yorumlayarak Osman’ın vârisli ğine soyunmuş, Osman’ ın öldürölü ūünü bahane edip ūamlılar’ın hem kendisine biat etmelerini hem de kendisiyle birlikte sava ūa girmelerini sağlamıştı.²⁶⁴ Muâviye taraftar ı olan Suriyeliler’den 80 bin ki ūinin²⁶⁵ Sıffin’de Hz. Ali’ye karşı sava ūıp 45 bin ölü²⁶⁶ vermeleri, onlar ın Emevî iktidar ını ne kadar istediklerini gösteriyordu.

Emevî iktidar ının üzerinde yükseldi ği toplumun ikinci sosyal grubunu ise Ali b. Ebî Tâlib taraftarlar ı olu ūturuyorlardı.²⁶⁷ Bunlar ise hilâfetin Ehl-i Beyt mensuplarının hakkı oldu ğunu savunuyorlardı. Bahse konu olan kesimde Hz. Ali’nin vefatından sonra karizmatik bir lider olmad ığı halde Hasan b. Ebî Talib’e hemen biat etmiş²⁶⁸ ve 40 bin askerle²⁶⁹ Muâviye’ye karşı sava ūmaya karar vermişti.²⁷⁰

Ehl-i Beyt ve sevenlerinin temsilcisi olan Hz. Hasan’ ın özellikle hilâfete gelmeye pek istekli olmay ışı,²⁷¹ tabiatının mücadeleye elverişli olmaması,²⁷² Müslüman kan ının tekrar dökölmesini istememesi,²⁷³ taraftarlar ından bir ki ūisinin sava ūa istekli olmay ışı,²⁷⁴ Hasan’ ın ordusunda ya ūanan ihtilaflar²⁷⁵ ve buna ba ğlı

²⁶³ Hatibo ğlu, *Tenkid Zihniyeti*, 31; İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 53.

²⁶⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, 74; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 98, 203-204.

²⁶⁵ Makdisî, *el-Bed’*, V, 217.

²⁶⁶ Mes’ûdî, II, 305; İbnü’l-Verdî, I, 158-159.

²⁶⁷ Hatibo ğlu, *Tenkid Zihniyeti*, 31; İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 53.

²⁶⁸ Halife b Hayyât, *Târih*, 199; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 92; Ya’kûbî, II, 191; Taberî, *Târih*, V, 158; İbn Abdîrabbih, IV, 361-362; İbn Tiktaka, 93-94; Ebu’l-Fidâ, I, 254; İbn Ta ğriberdî, Cemaleddin Ebû’l-Mehâsin Yûsuf (Ö. 874/1469), *en-Nücûmu’z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve’l-Kâhire*, I-X, Kahire 1929-1949, I, 119.

²⁶⁹ Kapar, Mehmet Ali, *Halifeli ğin Emevîler’e Geçi ūi ve Verasete Dönü ūü*, İstanbul 1998, 25.

²⁷⁰ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 92.

²⁷¹ Watt, *Te ūekköl Devri*, 48.

²⁷² Hatibo ğlu, *Siyasî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, 41.

²⁷³ Avcı, Casim, “Hilâfet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 541.

²⁷⁴ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 204.

²⁷⁵ Aycan, *Muâviye*, 131.

olarak Hasan'ın ordusunun samimiyetine ve gücüne güvenmemesi²⁷⁶ ve Muâviye'ye yenileceğini tahmin etmesi²⁷⁷ gibi nedenlerden ötürü, iktidar ı Muâviye'ye teslim ettiğini görüyoruz. Neticede Hasan b. Ali Kûfe Beytü'l-Malinden bir miktar paran ın verilmesi,²⁷⁸ Hz. Ali'nin lanetlenilmemesi²⁷⁹ ve Fars bölgesindeki Dar-ı Becid denen yerin haracının kendisine bağışlanması²⁸⁰ karşılığında hilâfeti Muâviye'ye teslim etti. Bu durum, biraz da Hasan' ı destekleyen kesimin güçlü ve samimi olmay ıplarının sonucuydu. Oysaki Hasan b. Ali ba ıta bunlar ın biat ını alm ıı,²⁸¹ onlara güvenerek Muâviye ile savaşı karar vermiş²⁸² ve hilâfetin Muâviye'nin hakk ı olmadığını ısrarla savunmuştu.²⁸³ Akabinde Muâviye'ye sulh teklif edip, ²⁸⁴ beklenmedik bir şekilde iktidarı ona teslim ediyordu.²⁸⁵ Rivayetlere göre Hz. Hasan kendisine “Neden iktidarı teslim edip Müslümanlar ı zelil bir duruma soktun?” ²⁸⁶ diye tepki gösterenlere ise gerekçe olarak Hz. Peygamber'in “(Hasan'dan sonra) Ümeyyeo ğulları'nın iktidara geleceğini”²⁸⁷ söyledi ğini, yine Hz. Peygamber'in birgün minberdeyken cemaate bakıp “(Hasan'ı kastederek) Şu oğlum efendidir, umarım yüce Allah onun vesilesiyle iki büyük cemaâti birle ıtirecektir.”²⁸⁸ dedi ğini, kendisinin ise sava ışı ve Müslüman kanını dökmeyi tasvip etmediğini belirtiyordu.²⁸⁹ Halbuki Hasan'ın Hz. Peygamber'e

²⁷⁶ Ya'kûbî, II, 192; Taberî, *Târih*, V, 165; İbn Abdirabbih, IV, 87.

²⁷⁷ Corci Zeydan, I, 112; Kapar, *Halifelüğün Emevîlere Geçışı*, 37.

²⁷⁸ Taberî, *Târih*, V, 159; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 203.

²⁷⁹ Ebû'l-Fidâ, I, 254; Zehebî, *Nübelâ*, III, 264.

²⁸⁰ *Ebu'l-Fidâ*, I, 254; *İbnü'l-Verdî*, I, 166; Lammens H., “Hasan”, *İA*, İstanbul 1948, V, 305.

²⁸¹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 199.

²⁸² İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 92; Ebû'l-Fidâ, I, 254.

²⁸³ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 92; İbn A'sem, III-IV, 286-287; el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin (Ö. 356/967), *Mekâtilu't-Talibiyyîn*, (thk. S. Ahmet Sakar), Kahire 1946, 56.

²⁸⁴ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 92; Ebû'l-Fidâ, I, 254.

²⁸⁵ Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah (Ö.124/742), *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, (thk. Süheyl Zekkâr), Dimeşk 1980, 157; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 92; Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed el-Hasan, *Târihu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis*, I-II, ?, 1302, II, 324.

²⁸⁶ İbn Asem, III-IV, 297; İbn Hadîd, IV, 6; Ebû'l-Fidâ, I, 256; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 18-19.

²⁸⁷ Tirmizî, Fiten/48; İbn A'sem, III-IV, 297; İbn Hadîd, IV, 6; Ebû'l-Fidâ, I, 256; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 18-19; İbnü'l-Verdî, I, 166-167.

²⁸⁸ Buharî, Fiten/20; Ebû Dâvud, Sünnet/12; Tirmizî, Menâkıb/30; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 17.

²⁸⁹ Makdisî, *el-Bed'*, V, 238.

isnad etti ği söylenen bu rivâyet, hadis de ğildi. Neticede Emevî toplumunun bu dönemdeki önemli bir parças ı olan Ali b. Ebî Tâlib soyu ve taraftarlar ı iktidara yenilmiş durumdaydı lar. İktidarın her türlü siyâsî, iktisâdî ve psikolojik bask ılarına maruz kalan bu kesim, asl ında gücünü kaybetti ği için bir teslim olunmu şluk halini yaşıyordu. Yoksa onlar iddialarında vezgeçmiş değillerdi.

İktidarın üzerinde yükseldi ği sosyal zeminin di ğer bir grubu da Havâric idi. Havâric, İslâm Târihinde ortaya çıkan ilk siyâsî grup idi.²⁹⁰ Bunlar Sıffin'de Hz. Ali'yi desteklediler.²⁹¹ Ancak savaş esnasında Şamlılar'ın 'Kur'ân'ı aramızda hakem kılıp savaşa son verelim ve halife seçimini hakemler gününe b ırakalım' şeklindeki teklifi kabul ettikleri gibi, bunu Ali'ye de kabul ettirdiler.²⁹² Tahkim'den sonra ise 'Hüküm ancak Allah' ındır.' 'Kur'ân ve sünnet varken insanlar ın hakemli ğine başvurmanın küfür oldu ğu' gerekçesiyle Tahkime raz ı olan Ali, Muâviye ve taraftarlarını tekfir ettiler.²⁹³

Siyasî bir olan alan Hâricîlerin en bâriz vas ıfları onlar ın takval ı olmaları,²⁹⁴ ideal bir İslâm toplumunu istediklerini söylemeleri ,²⁹⁵ çöl ortam ından geldikleri için yeni ortama ayak uyduramamalar ı,²⁹⁶ sert-inatç ı bir karaktere sahip olmaları,²⁹⁷ kendilerinin d ışıdakileri Müslüman saymamalar ı,²⁹⁸ as ıl Müslüman

²⁹⁰ Fığlalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *AÜİFD*, 1978, XX, 245.

²⁹¹ Sıbâî, Mustafa, *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi Teşrîi'l-İslâm*, Kahire 1961, 203-204.

²⁹² Şehristânî, 114; İbnü'l-Verdî, I, 113; Mutahharî, 69.

²⁹³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 134-135; Dineverî, 187-193; Ya'kûbî, II, 166-168; en-Nevbahî, 6; Eş'ârî, *Makâlât*, I, 4; Malatî, 51; Bâkıllanî, 238.

²⁹⁴ Ebû Hanife, *Fıkhu'l-Ebsât*, 49.

²⁹⁵ Abdulhamit, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 1981, 75-79.

²⁹⁶ Watt, *İslâmî Tetkikler*, (çev. S. Ateş), Ankara 1968, 19.

²⁹⁷ Mutahharî, Murtaza, *İslâm ve Değişim*, (Çev. Burhaneddin Dağ), Ankara 2000, 71-72.

²⁹⁸ Tritton, 39-42.

tipini kendilerinin temsil ettiğine inanmaları²⁹⁹ ve kısacası dar bir dinî anlayışa sahip olmalarıydı.³⁰⁰

Yanlış din telakkileri sebebiyle toplumu siyâsî ve dinî konularda kaosa sürükleyen Hâricîler, iç savaşlara karışan³⁰¹ ve Ümeyyegoğullarıyla savaşmaya sıcak bakmayan herkesi büyük günah işlemekle itham edip,³⁰² Kebîre kavramını gündeme getirdiler. İman-amel bütünlüğünü ısrarla savunan Hâricîler,³⁰³ Kebîre'yi yani büyük günah işlemeyeni tekfir ettiler.³⁰⁴ Bunlarla yetinmeyen Hâricîler, Ali b. Ebî Tâlib, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Amr b. As gibi şahısları öldürmeye karar verdiler.³⁰⁵ Ancak sadece Hz. Ali'yi öldürebilen Hâricîler,³⁰⁶ bu icraatlarla Muâviye'nin beklediğinden daha erken iktidara gelmesine neden oldular.³⁰⁷ Kısacası Hâricîler, iktidarın Emevî ailesinin hakkı olduğu iddiasını reddediyor,³⁰⁸ iktidar kurucuları tekfir ediyor ve onlarla savaşmayı dinî bir emir olarak görüyorlardı. Bu düşünceleri sebebiyle daha hicrî 41 yılında iktidarla savaşan Hâricîler,³⁰⁹ sadece Muâviye iktidarı döneminde onlarca isyanda bulundular.³¹⁰

²⁹⁹ O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Târihteki Yeri*, (çev. H. Yurdaydın- Y. Kutluay), Ankara 1959, 35.

³⁰⁰ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Târihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987, 40.

³⁰¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 73.

³⁰² Fığlalı, "Hasan", XVI, 282.

³⁰³ Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul, 2002, 169; Tunç, Cihat, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, 1978, XXIII, 336.

³⁰⁴ Eş'ârî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 155; Malatî, 41-42; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, 332; İbn Hazm, *el-Milel*, I, 60-61; er-Razî, *Muhâsalâtu Efkarî'l-Mukaddimîn ve'l-Muteahhirîn*, Mısır 1323, 175; Kemalî, Muhammed Hâşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti*, (çev. M. Çeviker), İstanbul 2000, 183; Işık, Kemal, "Mu'tezilenin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, 1981, XXIV, 349.

³⁰⁵ Mes'ûdî, II, 423; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 195; Ebû'l-Fidâ, I, 250-251; İbnü'l-Verdî, I, 163; Abdülaziz es-Salim, *Târihu'd-Devleti'l-Arabiyye*, Beyrut 1970, 605-606; Şâkir, Mahmut, *Târihu'l-İslâm*, I-XII, Beyrut 1991, III, 282.

³⁰⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 150-151; Taberî, *Târih*, V, 143 vd; İbn Abdîrabbih, V, 359; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 194; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 14; İbn İmâd, Abdulhayy Ebû'l-Fellâh (Ö. 1089/1678), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, I-X, Beyrut 1986, I, 221.

³⁰⁷ Aycan, *Muâviye*, 130

³⁰⁸ Nevbahtî, 10; Van G. Vloten, *Emevîler Döneminde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (çev. M. S. Hatiboğlu), Ankara 1986, 45.

³⁰⁹ Taberî, *Târih*, V, 166.

³¹⁰ Aycan, *Muâviye*, 215.

Emevî iktidar ının dayand ığı sosyal yap ının di ğer bir kesimini de olup bitenleri dinî aç ıdan de ğerlendiren İbn Abbâs, İbn Ömer, Kad ı Şureyh, Saîd b. Cübeyr ve Saîd b. el-Müseyyeb gibi otorite âlimler oluşturunuyordu. Adı geçen âlimler, dinî ve toplumsal sorumluluklar ı gere ği toplumdaki siyâsî ve sosyal geli şmeler karşısında faal durumdayd ılar. Yalnız söz konusu âlimlere ili şkin olarak ş u husus dikkatimizi çekmektedir: Bunlar müstakil bir sosyal grup olarak hareket etmiyorlardı. Söz konusu âlimler, iktidar mücadelesinde Muâviye'ye karşı Hz Ali'yi destekliyorlardı ancak onlar ın metod konusunda üzerinde anla ş tıkları bir stratejileri yoktu.

İlmî alanda büyük bir şöhrete sahip olan Abdullah b. Abbâs, Hz. Ali'nin safında Sıffin'de teke tek çarpışanlardan biri idi.³¹¹ Aynı zamanda o, Hakem gününde de dört yüz ki ş ilik Ali taraftarlar ına namaz k ıldırarak görevlendirilmi ş ti.³¹² Hatta İbn Abbâs, Hâricîler tepki göstermeselerdi Hz. Ali'nin Tahkim'deki hakemi olacaktı.³¹³ Fakat buna rağmen İbn Abbâs, Tahkim'in Hz. Ali lehine sonuç vermesi için yoğun çaba sarfediyordu.³¹⁴ Tahkim'in neticesinden rahatsız olan bu âlim, Amr b. As'ın yaptığı hilekârlığa olan tepkisini de hiç çekinmeden ortaya koyuyordu.³¹⁵

Emevî iktidar ına karşı mücadele veren ve önemli bir nüfuza sahip olan di ğer bir ş ahsiyet de Hucr b. Adîyy idi. Hucr, S ıffin'de Hz. Ali'nin ordusunda komutanlık görevini üstlendi ğ i gibi³¹⁶ bu savaşta Ali ordusu adına teke tek usûlüyle vuruş an ki ş iydi.³¹⁷ O, Hz. Ali'nin vefat ından sonra da Emevî iktidar ına karşı oluş unu, Hasan' ın iktidar devrine karşı çıkıp Emevîlerle savaş ılması gerekti ğ ini

³¹¹ İbn Kesîr, *Kâmil*, III, 146-151.

³¹² Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve'l-Vefayât*, IV, 424.

³¹³ Taberî, *Tarih*, V, 51 vd.

³¹⁴ Mes'ûdî, II, 406.

³¹⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 168.

³¹⁶ Minkarî, 506-507; Safedî, XI, 321; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 146-151; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 50.

savunmasıyla sürdürmüştür.³¹⁸ Yine Hz. Ali safında mücadele veren,³¹⁹ Hakem gününde Ali'nin dört yüz kişilik taraftarına başkanlık eden³²⁰ ve Tahkim'in sonucuna tepki gösteren diğer meşhur âlimlerden biri de Kadı Şureyh idi.³²¹

Emevî iktidarının üzerine kurulduğu sosyal yapının diğer bir grubunu ise iç savaşlarda tarafsız kalmayı ilke edinen bazı kişiler oluşturmuyordu. Bunlar iç çekişmelerden önce savaşlara giden, birlik beraberlik içinde biraraktıkları toplumu dönünce parçalanmış olarak gören kişilerden oluşuyordu.³²² Tarafsızların ileri gelenlerinin başında ise Abdullah b. Ömer ve Sa'd b. Ebî Vakkas gibi âlim ve sahâbîler geliyordu.³²³ Hz. Ali bunları Cemel'de,³²⁴ Muâviye ise Sıffin'de saflarında savaşmaları için davet ettilerse de onlar Müslümanlarla mücadeleyi düşünülmediği için bu hadiselerle katılmayı reddettiler.³²⁵ Tarafsızların iç çekişmelerden uzak durmaları, onların, tarafların dünyevî maksatlar için çarpıştıklarına inanmalarını,³²⁶ Müslüman toplumun birlik-beraberliği konusundaki hassasiyetleri³²⁷ ve iç çarpışmaların bir an önce durdurulması gerektiği yönündeki istekleri etkili oldu.³²⁸

İktidarın üzerine kurulduğu siyâsî ve sosyal zeminin bir parçası olarak görebileceğimiz bazı sahâbe ve şehirlerin durumları ise genel hatlarıyla şu şekildeydi: Ali-Muâviye mücadelesinde 70 Ehl-i Bedr, çok sayıda Beyatu'r-Ridvân

³¹⁷ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 146-151.

³¹⁸ Dineverî, 204.

³¹⁹ Minkarî, 243 vd; Taberî, *Târih*, V, 68.

³²⁰ İbn Kesîr, *Kâmil*, III, 167.

³²¹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 168.

³²² Kutlu, Sönmez, *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 52.

³²³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 55-56.

³²⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 55-56.

³²⁵ Minkarî, 66; İbn Hadîd, I, 260.

³²⁶ Ya'kûbî, II, 193; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 205.

³²⁷ Taberî, *Târih*, V, 68-69.

³²⁸ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 168-169.

mensubu ve Ensâr-Muhâcir hala hayattaydı.³²⁹ Bunların kahir ekseriyeti ise Emevî iktidarına karşı, Ali safında mücadele ettiler.³³⁰ Şehirlerin genel siyasî durumu ise şöyleydi: Kûfe,³³¹ Basra,³³² Mısır, Mekke, Medine, el-Cezire, Yemen, Umman, Bahreyn ve Yemame gibi merkezlerin önemli bir kısmı iktidar savaşında Hz. Ali'yi, daha sonra ise Hasan'ı desteklemeleri, bunların büyük oranda Emevî iktidarına karşı oldukları sonucuna bizi götürmektedir.³³³

³²⁹ Ya'kûbî, II, 164.

³³⁰ İbn Habîb, Muhammed (Ö. 245/859), *Kitâbu'l-Muhabber*, (thk. Eliza Lichtenstater), Haydarabad 1942, 291-293.

³³¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 92; Taberî, *Târih*, V, 158; Makdisî, *el-Bed'*, V, 235-236.

³³² İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 90; Taberî, *Târih*, V, 158.

³³³ Bkz. Minkarî, 28; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tavârih-i Hulefâ*, I-IV, İstanbul 1971, 378.

C) İktidar ve Ulemâ Kavramları

Tezimizin ana konusunu oluşturan İktidar kavramıyla ilgili çok sayıda farklı tanımla karşılaşırız. Belki de bu, târihi süreç içerisinde iktidar olarak isimlendirilen siyasal yapıların kuruluş şekillerinin, dayandıkları temel ilkelerin, meşrûiyet kaynakları ve işleyiş tarzlarının sonucudur. Sözlüklerde iktidar, ‘Devlet yönetimini elinde bulunduran ya da bir toplumu idare etme gücünü ve yetkisini üstlenen kişi ve kuruluşlardır’,³³⁴ şeklinde tanımlanır. Çağdaş yazarlar tarafından iktidar kavramına ilişkin yapılan tanımlardan bazıları ise şöyledir: Kapani iktidarı ‘Başkalarının davranışlarını kontrol edebilme’;³³⁵ Aydın, ‘siyâsî güç’;³³⁶ Uyanık, ‘Otorite terimi ile arasında özdeşlik olan ve etki kullanımının özel bir hali’;³³⁷ Parsons, ‘Yalnızca kolektif amaçları gerçekleştirmek için itibar edilmesi gereken kararlar almak’;³³⁸ Dönmezer, ‘Bir kimsenin arzu ve iradesini muhalefete rağmen uygulayabilmesi’;³³⁹ Russell, ‘Alınması düşünülen sonuçların ürünü’³⁴⁰ ve Duverger ise ‘Meşrû etki ya da güç’³⁴¹ olarak tanımlar (iktidar kavramını). Görüldüğü üzere farklı açılardan yapılan iktidar kavramına ilişkin tanımlarda ortak terim ‘iktidarın toplumu idare eden egemen güç’ olduğudur. Dolayısıyla bizim de çalışmamızda sık sık kullanacağımız iktidar kavramıyla kastımız, ‘Emevîler dönemindeki Müslüman toplumu idare eden egemen siyasal güç’ olacaktır.

³³⁴ *Türkçe Sözlük*, (Haz. Türk Dil Kurumu), I-II, Ankara 1998, I, 1063; Doğan, Durmuş Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1996, 532.

³³⁵ Kapani, 29.

³³⁶ Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 162.

³³⁷ Uyanık, Mevlüt, *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, İstanbul 2001, 55.

³³⁸ Parsons, 217.

³³⁹ Dönmezer, 368.

³⁴⁰ Russell, 35 vd.

³⁴¹ Duverger, 125.

Konumuz olan Emevîler döneminde iktidar kavramına karşılık olarak en çok hilâfet terimi kullanılmıştır.³⁴² Şu rivayetler bu gerçeği teyyid eder niteliktedir: Rivayet doğruysa Hz. Ali Muâviye'ye gönderdiği mektupta '...Sen tulekadansın, (Tuleka, Mekke'nin fethinde yakalanıp affedilenler anlamındadır) tulekadan olanlara hilâfet haramdır...' ³⁴³ diyordu. Hz. Ali'ye karşı iktidar mücadelesi veren Muâviye'nin Hicâz'dan yardım istemesi üzerine, Hicâzlılar cevabî mektuplarında Muâviye'ye '...Sen kim hilâfet kim...' ³⁴⁴ cümlesini kullanıyorlardı. Muâviye b. Ebî Süfyân ile Hasan b. Ali arasında iktidarın kime ait olduğuna dair mektuplarda, iktidar kavramına karşılık genelde hilâfet terimini kullanmayı tercih ediyorlardı.³⁴⁵ Haccâc, dönemin meşhur âlimlerinden Abdullah b. Ömer'e yazdığı mektupta 'Senin hilâfeti istediğini duydum.'³⁴⁶ diye belirtiyor ve İbn Ömer'i bu sebepten dolayı suçluyordu. Hişâm b. Abdülmelik Zeyd b. Ali ile münakaşa ederken Zeyd'e 'Duyduğuma göre senin hilâfette gözün var.'³⁴⁷ iddiasında bulunuyordu. İbn Zübeyr'in Hicâz'daki iktidarı için 'Mekke'de İbn Zübeyr'in hilâfeti için biat edildi.'³⁴⁸ cümlesi kullanılıyordu. Aynı şekilde bazı müelliflerin Emevî iktidarından bahsederken iktidar ifadesi yerine el-hilâfe kavramını kullandıklarını görüyoruz.³⁴⁹

Emevîler'de iktidar kavramı yerine kullanılan diğer bir ifade ise 'el-emr' idi.³⁵⁰ Örneğin iç savaşlarda hem iktidarı hem de muhalifleri desteklemeyip tarafsız kalmayı tercih eden İbn Ömer'e 'Seni 'el-emr'den uzak durmaya iten sebep nedir?'

³⁴² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 98; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 293.

³⁴³ Minkarî, Nasr b. Müzâhim (Ö. 212/827), *Vak'atu's-Sıffîn*, (thk. A. Harun), Mısır 1962, 29.

³⁴⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 98.

³⁴⁵ İbn Hadîd, IV, 13; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 123.

³⁴⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 293.

³⁴⁷ İbn Abdirabbih, IV, 32; İbn Hadîd, I, 315.

³⁴⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 370.

³⁴⁹ Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (Ö. 579/1200), *Sıfatu's-Safve*, I-IV, Beyrut 1979, I, 567-568; Suyûtî, *Târih*, 196.

³⁵⁰ Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I-II, Mısır, 1974, I, 67; el-Makrizî, Takıyuddin Ahmed b. Ali, *Kitâbu's-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Müluk*, I-II, Kahire 1934, I, 13.

diye soruluyordu.³⁵¹ Hakemlerin bir araya geldikleri gün hakemler iktidardan bahsederken iktidar yerine ‘el-emr’ ifadesini kullanıyorlardı.³⁵² Hasan b. Ali, Muâviye’ye yazdığı mektupta, iktidar kavramını yerine ‘el-emr’ tâbirini kullanıyordu.³⁵³ Yine Yezid’in iktidarını için ‘Yezid b. Muâviye ‘el-emr’i üstlendi’ deniliyordu.³⁵⁴

Emevîler’de iktidarla ilgili kullanılan ifadeleri bağlamaları içinde değerlendirdiğimizde şunu belirtebiliriz: Söz konusu dönemde iktidar teriminin yerine, Kur’ân’da da karışılığı bulunan ‘el-emr’ gibi ifadelerin kullanılmış olduğunu görmekteyiz. Örneğin Kur’ân’ın Nisa Sûresi’nin 59 ve 83. ayetlerinde Ulu’l-Emr ifadesi geçmektedir. Mezkûr ayetlerdeki Ulu’l-Emr ifadesinin öncelikle kamu/siyaset ilişkilerini yürütenler anlamında kullanıldığını düşünürsek,³⁵⁵ Emevîler’de iktidarın siyasetle ilişkisinin ‘el-emr’ kelimesiyle anlatıldığını söylemek mümkündür.³⁵⁶ Dolayısıyla Emevîler, iktidar anlamındaki bu kavramları ya teknik ve siyasî bir anlamda kullanmışlardır ya da hem Kur’ân’da türevleri bulunan hem de Hulefâ-i Râşidîn döneminde kullanılan bu terimleri iktidarlarımıza dinî bir nitelik kazandırmak amacıyla kullanmış olabilirler.

Tezimizin ikinci önemli kavramı ulemâ kavramıdır. Hemen belirtelim ki Emevîler’de çerçevesi kesin hatlarla çizilmiş, resmî bir hüviyet ve sosyol bir grup niteliğini kazanmış bir ulemâ sınıfından bahsetmek mümkün değildir. Dönemin âlimlerine denk düşen ulemâ terimiyle kastımız ya da kriterimiz; siyasetle değil, daha çok dinî ilimlerle uğraşan, dinî sabiteleri esas alarak iktidarı ve icraatlarını

³⁵¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 292-293.

³⁵² Ebû’l-Fidâ, I, 248.

³⁵³ Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (Ö. 355/964), *el-Bed’ ve’t-Târih*, I-VII, Beyrut 1899, V, 236.

³⁵⁴ İbn Habîb, 21-31; İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, I-II, 629.

³⁵⁵ Akyüz, *Siyâsî Kavramlar*, 135-136.

³⁵⁶ Nevin, 152.

değerlendiren, âlim ki şilikleriyle tamâyüz eden ve ilmî sahada referans niteli ğini kazanmış bilginlerdir. Örne ğin dönemin büyük âlimlerinden say ılan, ancak iktidar ı ele geçirme mücadelesi veren Zeyd b. Ali ve onun konumundakileri çal ışmamızda âlim olarak işlemiyoruz.

Âlim, bilen anlam ına gelen Arapça ‘alime’ fiilinin ismi fâilidir. Bu bağlamda bilen ki ş i anlamına gelen âlimin ço ğulu ise ulemâdır.³⁵⁷ Ulemânın ıstılâhı anlamı ise ‘ İslâm cemaâtini, İslâmî prensipler içinde birlik halinde mütecanis ve ahenkli bir cemiyet olarak muhafaza eden, ırkî bir fark gözetmeyerek bir Müslüman ülkesindeki halkın küçük veya büyük bir k ısmını dinî bakımdan idare eden ve siyâsî müesseselerden herhangi birine ba ğlı bulunmayan bir zümreyi ifade eder.’³⁵⁸

Emevîler’de âlimler için genelde fâkih³⁵⁹ kurra kavramlar ı kullanılırdı.³⁶⁰ Âlimler için daha çok sık kullan ılan kurra ifadesi ilimle uğraşan kişiler için kullan ılan bir sıfattı.³⁶¹ Örne ğin İbn Eş’âs isyanına katılan Şa’bî, Saîd b. Cübeyr ve Mücahit b. Cebr gibi âlimlerin hepsi için kurra ifadesi kullanılıyordu.

Emevîler döneminde bir âlim hem muhaddis, hem müfessir hem de fâkih olabiliyordu. Biz de çal ışmamızda âlimleri ilim dallar ına göre gruplandırma yerine, İslâmî ilimlerin herhangi bir dal ında derinleşen ki şiyi âlim olarak değerlendirip ele alacağız. Bunun yanısıra Emevîler döneminde İslâmlaşma sürecinin zamanını ve niteli ğini dikkate alarak, sa ğlıklı bir örneklemeyi sa ğlayacağına inandığımız Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam ulemâsını incelemeye çal ışacağız.

³⁵⁷ İbn Manzûr, Ebû’l- Fazl Muhammed b. Mükerrrem (Ö. 711/1311), *Lisânu’l-Arab*, I-III, Dımaşk 1970, II, 870; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, I-IV, Mısır 1913, IV, 153; *Mu’cemu’l-Vasît*, (Haz: İbrahim Mustafa vd), I-II, Tahran thz, II, 630; *Türkçe Sözlük*, I, 84.

³⁵⁸ Gökbilgin, M. Tayyib, “Ulemâ”, *İA*, İstanbul 1986, XIII, 23.

³⁵⁹ Taberî, *Târih*, VI, 357; İbn Hazım, *el-İhkâmu fî Usûli’l -Ahkâm*, I- VIII, Mısır 1347, V, 101.

³⁶⁰ İbn Sa’d, VI, 186; Taberî, *Târih*, VI, 347, 357; İbn A’sem , VII-VIII, 101.

³⁶¹ Ağırakça, Ahmet, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul 1994, 247.

Zira dönemin diğ er beldelerinde ilmî faaliyetlerin yo ğ unluğ u, âlimlerin say ısı, kalitesi ve iktidarla ilişkileri Hicâz ya da Irak’la mukayese edilecek seviyede değ ildi.

I. BÖLÜM

EMEVLİ İKTİDARI VE DÖNEMİN ULEMÂSI

A) SİYASAL BİR YAPI OLARAK EMEVLİ İKTİDARI

1) Emevlî İktidarının Özellikleri

Emevîler dönemi ulemâs ı mevcut iktidar ı sadece kurulu ş şekli ve icraatları aç ısından ele ş tirmiyordu. Bu âlimler ayn ı zamanda iktidar ın dayand ığı temel felsefeyi ve özellikleri de ele ş tiriyorlardı. İşte iktidar-ulemâ ili ş kilerinin şekillenmesinde belirleyici olan Emevlî iktidarının bazı genel özellikleri ş unlardı:

Emevî iktidar ı seçim sonucu de ğ il de güç kullanmak sûretiyle kurulmuştu.¹ Örne ğ in Muâviye b. Ebî Süfyân Hicâzl ılar'a yaptı ığı bir konu ş mada 'Allah'a yemin olsun ki iktidara geldi ğ ime sevinmedi ğ inizi biliyorum, ancak ben iktidarı bu k ılıcımla ele geçirdim...' ² diyor ve hem söz konusu iktidar ın ihtilalci karakterine hem de güce dayand ığına dikkat çekiyordu.

Mevzubahis iktidar, s ınırları bat ıda Atlas Okyanus'u, do ğ ıda Çin kıyıları ve Afganistan, kuzeyde k ısmen küçük Asya ve bat ıda İspanya'ya kadar uzanan³ cihanşümûl bir özelli ğ e sahipti.

Emevî iktidar ı idarî tecrübeleri olan ve Araplar ın dahileri olarak vasıflandırılan Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. Âs, Mu ğ ire b. Ş u'be ve Ziyâd b. Ebîh

¹ Ebû'l-Fidâ, I, 259; Mevdûdî, *Hilâfet*, 210; Dönmezer, 371; Toynbee, Arnold J, *1920'lerde Türkiye-Hilâfetin İlğası*, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul 2000, 45; İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 132; Âkil, Nebih, *Târîhu Hilâfeti Benî Umeyye*, Dimeşk 1975, 90.

² İbn Abdîrabbih, IV,82; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 132.

³ De Boer, T. J., *Târîhu'l-Felsefe fi'l-İslâm*, Kahire 1938, 5; Corci Zeydan, I, 139-141; Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Târîhi*, İstanbul 1999 149.

gibi ki şiler taraf ından kuruldu. ⁴ Bu kurucular ın önemli bir özelli ği ise, onlar ın politikalarında siyaseti dine öncelemeleri ve pragmatist bir anlayışı esas almalarıydı.

Emevî iktidar ı kabile iktidar ı olup kabileci bir karaktere sahipti. ⁵

Saltanatla yönetilen iktidarın⁶ siyasetinde esas belirleyici olan örfî hukuktu.⁷

Emevî iktidar ı, üzerinde yükseldi ği ve farklı dinî, siyasî ve sosyal grupları içeren yapı ının bir uzant ısı olarak içerde çok sayıda muhâlifli bulunan bir iktidardı. Muhâlifleriyle başetmek isteyen iktidar, duruma göre liberal ve pragmatist anlayışa dayalı bir ilişki biçimini geliştirebiliyordu. Örneğin iktidar, isteklerini kabul eden ya da edebilecek muhâliflerine mükafaat olarak onlara pozitif avantajlar sağlama- ki buna olumlu yapı ırım yöntemi denilmektedir ⁸- politikas ına başvuruyordu. Haraç, cizye, zekat, fey, ganimetler, ö şür, gümrük vergileri gibi kaynaklar bakımından oldukça zengin olan iktidar, ⁹ potansiyel muhâliflere bol

⁴ İbn Habîb, 184; Ya'kûbî, II, 204; İbn Abdîrabbîh, V, 7; Makdisî, *el-Bed'*, V, 1; Ebû'l-Fidâ, I, 258; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 29; Suyûtî, *Târih*, 203; Voll, J. Obert, *İslâm, Süreklilik ve Değişim*, (çev. Cemil Aydın vd.), I-II, İstanbul 1991, 26.

⁵ Buhârî, *Ahkâm*/2, *Menâkıb*/2; Dârimî, *Siyer*/78; İbn Abdîrabbîh, IV, 27; Hanefî, Hasan, "Kelâm İlmi ve Bu Güncü Konumu", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, I, (Panel, Yayına hazırlayan : İlyas Çelebi), İstanbul 2001, 343.

⁶ Nasr, Seyyid Hosein , *İslamic Studies*, Beyrut, 1967, 9; Mâlik b. Nebi, *Çağdaş Temel Kavramlar*, (çev. Veyel Uysal), İstanbul 1983, 139; Sander, 36; Rosenthal, 40; Hanefî, *Kelâm İlmi*, 343; Dayf, Şevkî, *el-Asru'l-İslâm*, Mısır 1963, 183; Hitti, I, 282; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 106; Uyanık, 43; Rayyis, 63; Corci Zeydan, I, 153-4; Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 1988, 66; Uçar, Şahin, *Târih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, İstanbul 1996, 136; Mücahid, H. Tevfik, *Farâbî' den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, (çev. V. Akyüz), İstanbul 1995, 63; Vagleri, L. Vecchia, "Raşid Halifeler ve Emevî Halifeleri", *İslâm Târihi Kültür ve Medeniyeti*, (çev. İlhan Kutluer), I-II, İstanbul thz., I, 89; Dell Vida, G. Levi, "Emevîler", *İA*, İstanbul, 1948, IV, 242.

⁷ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 241; Lewis, *Târihte Araplar*, (çev. H. Dursun), İstanbul 2000, 92-93; Muslihuddin, Muhammed, *Philosoph Of Islamic Law and The Orientalists*, Pakistan thz, 73; Mücahid, 63; Uçar, 136; Hodgson, I, 160; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 463; Fazlurrahman, 120-180; Mevdûdî, *Hilâfet*, 215; Yurdaydın, H. Gazi, "Din ve Devlet", *AÜİFD*, 1983, XXVI, 115; İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 132; Corci Zeydan, I, 30; Ahmt Emin, *Duha'l-İslâm*, I-III; Uludağ, Süleyman, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, İstanbul thz., I, 104; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskiöğlu), Ankara 1997, 106; Karaman, *Başlangıçtan Günümüze Günümüze İslâm Hukuk Târihi*, İstanbul thz., I, 54-48.

⁸ Giddens, 211.

⁹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 74; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 504; Corci Zeydan, I, 115; İbrahim Hasan, *Nüzûmu'l -İslâmiyye*, Mısır 1939, 264; Algül, Hüseyin, *İslâm Târihi*, I-IV, İstanbul 1991, III, 141.

miktarda maddî yardımda bulunur¹⁰ ya da bunlara makam verirdi.¹¹ Örneğin Yezîd b. Muâviye Medine isyan ı öncesinde Medine ileri gelen ve isyanc ı grubun lideri Abdullah b. Hanzala'ya yüz bin dirhem,¹² Abdülmelik b. Mervân kendisini 'en hayırlı insan' şeklinde öven Cerîr ad ındaki şaire yüz deve, on çoban,¹³ Yezid b. Muâviye ise Hasan-Hüsey'nin amcazadeleri olan Abdullah b. Ca'fer'e daha çok yüklü miktarda para verdi.¹⁴ Yine Muâviye, o ğlu Yezîd'e muhâlif olmamalar ı ve biat etmeleri için Abdurrahman b. Ebîbekr ve İbn Ömer'e yüz bin dirhem,¹⁵ Yezîd'e biat edeceklerini söyleyen Kûfe ileri gelen on ki şiden her birine otuz bin dirhemlik hediye¹⁶ ve Hasan ve Hüsey'n'e bir gün iki yüz bin dirhem verdi.¹⁷

Rousseau'nun "Mutlak anlamda hakimiyeti ellerine geçirenler, ki şisel çıkarları gere ği, öncelikli olarak halk ın yoksul, güçsüz olmas ını ve hiçbir zaman kendilerine (kral, iktidar vs) kar şı gelmemesini isterler."¹⁸ dedi ği gibi Emevî iktidar ı da bazen maddiyat ı itaatsizlere kar şı bir silah olarak kullan ır, onları maddî anlamda zayıf dü şürmeye ve iktidara ba ğımlı hale getirmeye çal ışırdı. Örne ğin iktidar, Kûfeliler özelinde oldu ğu gibi bazen muhaliflerin maa şlarını vermiyor ya da geciktiriyordu.¹⁹ Ayr ıca iktidar, siyasî bir strateji olarak bazen siyâsî rakipleri

¹⁰ Bkz. Halife b. Hayyât, *Târih*, 236-237; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 211; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V, 352-353; Taberî, *Târih*, V, 495; Mes'ûdî, III, 46; Makdisî, *el-Bed'*, V, 6-7; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 250; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 195; Corci Zeydan, IV, 128-141; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 502-503; Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 48-49; *Do ğuştan Günümüze Büyül İslâm Târihi*, I-XIV, (redk. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1986, III, 329; Brockelman, I, 74; Fayda, "Abdurrahman b. Ebî Bekr", *DİA*, İstanbul 1988, I, 159; Şâkir, IV, 83-84; Algül, III, 148-149.

¹¹ Makdisî, *el-Bed'*, V, 11-12.

¹² Halife b. Hayyât, *Târih*, 236-237; Taberî, *Târih*, V, 495; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 206-207.

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, IX, 20-21.

¹⁴ İbn Abdirabbih, II, 70.

¹⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 250; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 89, IX, 5.

¹⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 249-255.

¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 150.

¹⁸ Rousseau, 85.

¹⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V, 252; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 234.

birbirleriyle yok etmeye çalışıyordu.²⁰ Muhtemelen bundan beklentisi de, rakiplerini zayıflatıp onların kendisine karşı bir güç oluşturmalarını engellemekti.

Emevî iktidarının bir özelliği de gerektiğinde muhaliflerine karşı ‘a şırı güç kullanması’ idi. Bu da iktidar aygıtının kendisini ötekilere kabul ettirmesi için başvurduğu ‘olumsuz yaptırım’ siyasetidir.²¹ İktidarların güç kullanma sebeplerine değinen sosyolog Gıddens, iktidarlar için güç kullanmanın bir ıza göstertme aracı olduğunu,²² Rousseau, güç kullanımı olmadan iktidarların ayakta durma şanslarının bulunmadığını²³ Max Weber ise târihi süreç içerisinde bütün siyasal iktidarların muhaliflerine karşı direkt ya da dolaylı olarak farklı derecelerde güç kullandıklarını belirtir.²⁴ Muhâliflerine karşı farklı şekil ve derecelerde güç kullanan Emevî iktidarı da halk-ulemâ ayrımı gözetmeksizin muhalif olarak gördüğü kişi ve kesimlere hassas olduğu konuları önce hatırlatıyor, muhalefetin sınırlarını belirtiyor ve uyarılara rağmen isyan edenlere karşı güç kullanıyordu. Mevcut iktidar toplumu bölmeyi,²⁵ yönetime muhâlif kişi ve kesimleri desteklemeyi,²⁶ halifeyi kötülemeyi,²⁷ sözlü ya da fiili olarak halkı idareye karşı örgütlemeyi,²⁸ biat etmemeyi ya da yapılan biatı bozmayı,²⁹ isyanı iktidara itaate tercih etmeyi,³⁰ kişinin kendini hilâfete layık görmesini³¹ ve özellikle iktidar tarafından en tehlikeli kesim olarak görülen Ali b.

²⁰ Taberî, *Târih*, V, 166; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 205-229; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 384, Aycan “Emevîler Dönemi İç Siyâsî Gelişmeleri (41-132/661-750)”, *AÜİFD*, 1999, XXXIX, 148; “Sakif Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Târîhi Açısından Bir Bakış”, *AÜİFD*, XXXIV, 1993, 127; Hudarî, *Târih*, 101; Söylemez, Mahfuz, *Bedevilikten Hadâriliğe Kûfe*, Ankara 2001, 185-186.

²¹ Gıddens, 211.

²² Gıddens, 212.

²³ Rousseau, 17.

²⁴ Weber, Max, *Sosyoloji Notları*, (çev. Taha Parla), İstanbul 1998, 239.

²⁵ Ya'kûbî, II, 205; İbn A'sem, V-VI, 64; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 242; Hodgson, I, 161.

²⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 295; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 277.

²⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 262.

²⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 262.

²⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213-5; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 262.

³⁰ İbn Abdırabbih, IV, 117-118; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 118.

³¹ Taberî, *Târih*, V, 342.

Ebî Tâlib'e sahiplenme ve iktidar ın onun soyundan gelenlerin hakk ı oldu ğunu savunmayı suç olarak görüyordu.³²

Emevî idaresi tezimiz konusu olan âlimlerin de içinde bulundu ğu muhaliflerine kar şı her dönemde geçerli olan ş u genel ilkeyi hat ırlatırdı: ' İktidar hakkında kötü dü şünmek serbest; ancak dü şünüleni telaffuz etmek ve fiile dökmek yasaktır.' Birçok halife ve valinin farklı ifadelerle dillendirdi ği bu prensibi Velîd b. Abdülmelik halka şöyle açıklıyordu: "...Ey insanlar! Bize itaat etmeniz ve bizimle beraber olmanız gerekir. Zira şeytan, cemaatten uzak ve ayr ılıkçılarla beraberdir. Biliniz ki kim bize kar şı içindekini ortaya ç ıkarsa gözlerinden ç ıkırırız. Kim içindekini gizli tutarsa o zehiriyle ölsün."³³ İşte idareciler muhâliflerine ve onların sempatanlarına iktidar ın söz konusu k ırmızı çizgisini hat ırlattıktan sonra ilgili konuda gereken duyarlı lığı göstermeyenleri suçlar ının a ğırlık derecesine göre cezalandırıyordu. İktidar bunu da isyancılara sempati ile bakanları göz hapsine almak ya da kontrol alt ında tutmak,³⁴ bazen maddî-manevî zarar vermekle onların tehdit etmek³⁵ ve bazen de Mekke ve Medine isyanları ında oldu ğu gibi can, mal ve namus güvenliği ilkesini rafa kaldırmak³⁶ sûretiyle yapıyordu. Emevî iktidarı sadece idareye karşı fiili mücadeleyi yasaklam ıyordu. Aynı zamanda, dinî ve siyâsî tezlerine karşı aykırı fikirlerin üretilmesini ve bunların yay ılmasını da yasaklıyordu.³⁷ Yasa ğı

³² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 295; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 277.

³³ İbn Abdirabbih, IV, 91; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 105.

³⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 255; Dîneverî, 207, 220; Taberî, *Târih*, VII, 18 vd; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 52, 154-155; Âkil, 316; el-Beccavî, Ebû'l-Fadl, *Eyyâmu'l-Arab*, ?, 1940, 425-426.

³⁵ Halife b. Hayyât, *Târih*, 214-215; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 259; Dîneverî, 207 vd; Mes'ûdî, III, 219-225; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 153-154; İbn İmâd, II, 92-93; Aycan, *Muâviye*, 151; Atçeken, İ. Hakkı, *Devlet Gelenegi Açısından Hişâm B. Abdülmelik*, Ankara 2001, 84-85.

³⁶ Halife b. Hayyât, *Târih*, 214; Zübeyr b. Bekkâr (Ö. 256/870), *el-Ahbârü'l-Muvaffakiyyât*, (thk. Sami M. el-Ganî), Bağdâd 1972, 310-311; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 153; Dîneverî, 215; Taberî, *Târih*, V, 458-459; İbn A'sem, V-VI, 67-68; Mes'ûdî, III, 69; Lammens, "Hâni", *İA*, İstanbul 1948, V, 214.

³⁷ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 222; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 467; Hodgson, I, 161; Mevdûdî, *Hilâfet*, 218-219; İnayet, Hamit, *Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce*, (çev. Yusuf Ziya), İstanbul 1995, 33.

delenler ise farklı şekillerde cezalandırılıyorlardı. Örneğin Hz. Hüseyin'in Allah tarafından öldürüldüğüünü söyleyen Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd' ı bu düşüncesi sebebiyle eleştiren Abdullah b. Afif ismindeki şahıs halk ın önünde asılıp öldürülüyor,³⁸ bazı idarecileri eleştiren dönemin büyük şairlerinden Ferezdak yakalanmamak için şehirden şehire kaçıyor³⁹ ve 'Kur'ân yaratılmıştır' teziyle iktidarın kaderci din telakkisini reddeden Ca'd b. Dirhem ismindeki kişi öldürülüyordu.⁴⁰ Aynı şekilde iktidarın savunduğu kader anlayışından farklı bir kader teorisini seslendiren Geylân ed-Dımeşkî ise Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) zamanında idam ediliyordu.⁴¹

Emevîler'de iktidar muhâlifleri için fikir özgürlüğü yok denecek kadar azdı. İktidarın söz konusu politikası, sadece iktidara muhâlif siyasî şahıs ve gruplar için olmayıp dönemin âlimleri için de geçerliydi. Örneğin dönemin âlimlerinden Ebû Hanîfe,⁴² Muhammed b. Sirîn,⁴³ Hasan-ı Basrî⁴⁴ ve Saîd b. Cübeyr⁴⁵ gibi âlimler fikirleri sebebiyle baskı altındaydılar. Baskı da doğal olarak âlimlerin zaman zaman gerçek fikirlerini gizlemelerine neden olabiliyordu.⁴⁶

³⁸ İbn Habîb, 480; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 274, 297.

³⁹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 232; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 45.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Raddu ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, (thk. Abdurrahman Umeyrî), Riyad 1977, 42; el-'Akberî, Abdullah b. Muhammed (Ö. 387/997), *el-Muhtaru mine'l-İbâne*, Riyad 1415, I, 71; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 255-256.

⁴¹ Watt, *Teşekkül Devri*, 103-104.

⁴² Mekkî, Muvaffak b. Ahmet (Ö. 568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981, 128-129.

⁴³ İbn Hadîd, IV, 59; Mes'ûdî, III, 212; İbn İmâd, II, 49.

⁴⁴ Hasan-ı Basrî, *Risaletu fi'l-Kader*, I, 82; Şehristânî, 47; İbn Hazm, *Milel*, I, 59.

⁴⁵ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (Ö. 204/838), *Kitâbu'l-Emvâl*, (çev. Cemaledin Saylık), İstanbul 1981, 538-539.

⁴⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 538-9; Mes'ûdî, III, 212.

2) Anahatlarıyla Emevî İktidarının İşleyiş Biçimi

Emevî iktidarının başkenti Şam'dı. Şam'a bağlı şu eyaletler mevcuttu:

- 1- Hicâz: Mekke, Medine ve Tâif'ten oluşuyordu.
- 2- Irak: Kûfe, Basra, Umman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan, Maverâünnehir, Sind, ve Pencap'ı kapsıyordu.
- 3- El-Cezâire: Ermeniyye, Azarbeycan ve Musul'dan ibaretti.
- 4- Mısır: Kuzey Afrika, Sicilya ve Sardunya'yı içine alıyordu.
- 5-Yemen.
- 6- Şam: Filistin, Ürdün, Hums, Kınnesrin gibi yerler dahildi.⁴⁷

Emevîlerin ilk üç halifesi Ebû Süfyân'ın soyundan gelen Süfyânî koluna diğ er onbir halifesi Mervân b. Hakem'in soyundan gelen Mervânî koluna mensuptular.⁴⁸ Dönemin halifelerinin iktidara gelişleri ise genelde şu kurala göre olurdu: Her halife, vefatından önce halefini belirliyor ve mevcut halife ölünce belirlenen adaya biat ediliyordu.⁴⁹

Emevîler'de saltanat sistemine bağlı olarak zaman zaman iktidar kavgaları da yaşanmıştır. Zaten iktidara gelmek için kesin olarak belirlenmiş bir hukûkî düzenlemeden bahsetmek mümkün değildi. Mesela Yezîd b. Velîd, Velîd b. Abdülmelik'i devirip iktidara geldi.⁵⁰ Mervân b. Muhammed b. Mervân, İbrahim b. Yezîd'i halifelikten alıp kendisine biat aldı.⁵¹ Yine bunların dışında Mervân b. Hakem⁵² ve Yezîd b. Velîd⁵³ gibi halifeler de zor kullanarak iktidara gelmişlerdir.

⁴⁷ Vloten, 75; en-Nebhân, 76-77; Aycan- Sarıçam, *Emevîler*, Ankara 1993, 104-106.

⁴⁸ Vagleri, 91-95; Yiğit, XI, 95.

⁴⁹ Taberî, *Târih*, V, 610; Ebû'l-Fidâ, I, 270; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 60-67.

⁵⁰ Belhî, *Fadlu'l-İ'tizal*, 116-117.

⁵¹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 282-283.

⁵² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 326-327; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 258-260.

⁵³ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 269-270; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 12-16.

Halifelerin iktidarı devralmaları ise resmî bir merâsimle olurdu. Buna göre halk biat için mescitte toplan ır, yeni halife minberde bir konuşma yapar⁵⁴ ve ardından mescittekiler halifeye biat ederlerdi.⁵⁵ Ayrıca her yeni halifenin halife olduğuna ilişkin şu alametleri olurdu: Hutbe okuması, sikke ve yeni mühür.⁵⁶

B) EMEVÎLER DÖNEMİ İLİM MERKEZLERİ VE ULEMÂ

Emevîler, dinî ilimlerin temellerinin at ıldığı bir dönemdir. Bu, belki de dönemin özelli ğinden kaynaklanmaktaydı. Zira söz konusu zaman dilimi büyük âlimlerin yaşadığı, İslâm'ın çok geni ş bir co ğrafyaya yay ıldığı, Müslümanların çok farklı kültürlerle kar şılaşıp bazı kelâmî problemleri ya şadıkları ve henüz tedvin edilmeyen hadislerin kaybolma endişesinin ağır bastığı kritik bir dönemdi.

Emevîler döneminde Aişe Bint Ebî Bekr, İbn Abbâs, İbn Ömer, Kad ı Şureyh, Hucr b. Adîyy, Saîd b. Cübeyr, Saîd b. el-Müseyyeb, Mücâhid b. Cebr, Muhammed b. Sirîn, Tâvus b. Keysân, Hasan- ı Basrî, Atâ b. Ebî Rebah, Zührî, Ebû Hanîfe gibi tan ınmış âlimler ya şamışlardır. Tefsir, F ıkıh, İslâm Târihi, Hadis ve Kelâm alanlarında referans olarak görülen mezkur âlimlerin Emevîler devrinde yaşamış olmaları, adı geçen zaman diliminin ulemân ın çokluğu açısından münbit, ilmî faaliyetlerin derecesi yönünden ise hareketli bir dönem olduğunu gösterir.

⁵⁴ Ya'kûbî, III, 28; İbn A'sem, III-IV, 352; Mes'ûdî, III, 184; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 104-105, 269.

⁵⁵ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213-215; İbn A'sem, V-VI, 8; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 102.

⁵⁶ Corci Zeydan, I, 169-185; Aycan- Sarıçam, 98.

1) Mekke ve Ulemâsı

Mekke; Medine ve Tâif’le birlikte Hicâz vilayetlerinden biri olup Emevîler döneminde Medine’den sonra ikinci önemli şehirdi. Hicâz’da valilik yapacak kişi önce Tâif sonra Mekke’de ve Mekke’de bağımlı olursa, Medine merkez olacak şekilde mezkur üç şehri yönetirdi.⁵⁷

Mekke, siyâsî çizgi olarak iktidar karşılığıydı. Bunun en somut delilleri Mekkeliler’in Ümeyyeoğulları’ndan ziyade Ali Oğullarını iktidara layık görmeleri,⁵⁸ II. Muâviye’den sonra Abdullah b. Zübeyr’e biat etmeleri⁵⁹ ve iktidara muhalif davranmaları sebebiyle Şam ordusunun saldırılarına maruz kalmalarıydı.⁶⁰ Kısacası Mekkeliler, hilâfetin Emevî ailesinin hakkı olduğunu kabul etmiyorlardı.⁶¹

Mekke hac ibadeti sebebiyle âlimlerin zaman zaman görüş alışverişinde bulundukları dinî ve ilmî bir merkezdi.⁶² Hadis, Tefsir ve Fıkıh’ın⁶³ daha çok geliştiği bu şehirdeki ilmî faaliyetlerin başlatıcısı Muaz b. Cebel, bu faaliyeti devam ettirip bir medrese formuna sokanlar ise İbn Abbâs ve talebeleriydi.⁶⁴

Emevîler döneminde Mekke’nin en meşhur âlimleri olarak şunlar zikredilmektedir: Abdullah b. Abbâs (İbn Abbâs) (Ö. 68/687),⁶⁵ Ubeyd b. Umeyr (Ö. 68/687),⁶⁶ Sa’îd b. Cübeyr (Ö. 95/714),⁶⁷ Mücâhit b. Cebr (Ö. 104/722),⁶⁸ İkrime (Ö.

⁵⁷ Lammens, “Mekke”, *İA*, İstanbul 1957, VII, 636.

⁵⁸ Hodgson, I, 214.

⁵⁹ Zehebî, *Duvelu’l-İslâm*, I, 47-49.

⁶⁰ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, V, 349; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 23.

⁶¹ Şâkir, IV, 131-132; Hodgson, I, 214.

⁶² Lammens, “Mekke”, VII, 635; Koçyiğit, Talat, *Hadis Târihi*, Ankara 1981, 92.

⁶³ Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, II, 73.

⁶⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâm*, I, 21; Halil el-Kettânî, *Târîhu Teşrîu’l-İslâm*, Beyrut 1996, 211; Koçyiğit, *Hadis Târihi*, 91-92.

⁶⁵ Ahmet Emin, *Fecru’l-İslâm*, 262; Yiğit, XI, 97.

⁶⁶ Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara, 1975, 86.

⁶⁷ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l- Müfessirûn*, I-II, ?, 1976, I, 101; Aycan- Sarıçam, 136.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 196; Şîrâzî, 70; Zehebî, *Nübelâ*, V, 88; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâm*, I, 24; İbn İmâd, II, 19.

105/723),⁶⁹ Tâvus b. Keysân (Ö. 106/724),⁷⁰ Atâ b. Ebî Rebah (Ö. 114/732),⁷¹ Abdullah b. Ebî Muleyke (Ö. 119/737),⁷² Amr b. Dinâr (Ö. 126/744),⁷³ Müslîm b. Halid b. Sa'îd ez-Zencî (Ö. 130/747),⁷⁴ Ebû Yesâr Abdullah b. Ebî Necih el-Mekkî (Ö. 132/749).⁷⁵

2) Medine ve Ulemâsı

Emevîlerden önce Medine Hicâz'ın en önemli şehriydi. Bunun en mühim nedenlerinden biri, Hz. Peygamber ve ilk üç halife dönemlerinde başkent olması ve dört halifenin burada seçilmesi olmasıydı.⁷⁶ Bu şehir Emevîler döneminde de önemini kısmen de olsa devam ettirdi.⁷⁷ Zira adı geçen şehirde sahâbe çocukları,⁷⁸ Ensâr-Muhâcîrin'in ekseriyeti,⁷⁹ Hâşimoğulları'nın ileri gelenleri,⁸⁰ İbn Ömer ve İbn Abbâs gibi dönemin saygın âlimlerinin⁸¹ yanı sıra genel olarak Nevfel, Esed, Abdüddar, Zühre, Teym b. Mürre ve Mahzum gibi kabilelerin mensupları ikamet ediyorlardı.⁸²

Medine, Emevî iktidarının kuruluşundan yıkılışına kadar iktidar karıştı muhalif şehir olma özelliğini devam ettirdi. Bunda muhtemeldir ki başkent Şam'a

⁶⁹ Şîrâzî, 70; Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 101; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 24.

⁷⁰ Zehebî, *Nübelâ*, V, 88; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 24.

⁷¹ Şîrâzî, 70; Zehebî, *Nübelâ*, V, 88; Hassan, Ahmet, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, (çev. ?), İstanbul 1999, 46; Veliyullah, Şah, "Ameli Hükümlerde Sahâbe ve Tâbiîn'in İhtilaflarının Sebepleri", *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışmaları*, (çev. Şükrü Özen), İstanbul 1987, 57.

⁷² Zehebî, *Nübelâ*, V, 88; Karaman, *İctihat*, 86.

⁷³ Şîrâzî, 70; Zehebî, *Nübelâ*, V, 88.

⁷⁴ en-Nemirî, Yûsuf b. Abdilber (Ö. 463/1070), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Kâhire, 1350, 44-48.

⁷⁵ en-Nemirî, 44-48.

⁷⁶ Ebû Zehra, *Mezhepler Târîhi*, 90-91.

⁷⁷ Lemmans, "Mekke", VII, 636.

⁷⁸ Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu Devleti'l-Emeviyye*, Beyrut 1996, 25; Kapar, *Hilâfetin Emevîler'e Geçiş*, 54.

⁷⁹ Şâkir, IV, 90-91.

⁸⁰ Buhl, "Medine", *İA*, İstanbul, 1957, VII, 466.

⁸¹ en-Nebhân, 74-75.

⁸² Halife b. Hayyât, *Târîh*, 239 vd.

taşınması, mevcut yönetimin Medine'ye karşı olumsuz politikası ve idarecilerin dinle ilgili siyasetleri etkili olmuştur.⁸³ Emevî yöneticileri de Medineliler'e iyi bir gözle bakmamış olacaklar ki, daha iktidarın ilk yıllarında Muâviye Medine'de yaptığı konuşmada onlara rağmen iktidara geldiğini⁸⁴ ve Medineliler'in Osman'ın katilleri olduğunu belirtiyordu.⁸⁵ Medine'ye uğrayan Haccâc ise, şehir sâkinlerini bölücü ve fitne ehli olarak niteledikten sonra o da Medineliler'i Osman'ın katilleri olarak suçlayıp Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik ve Sehl b. Saîd gibi şehrin âlim ve ileri gelenlerinin ellerini kurşunla mühürledi.⁸⁶

Hilâfetin Şam'a taşınmasıyla Medine başkent olma özelliğini kaybedip sadece manevî bir şehir olarak kalmıştır.⁸⁷ Emevî iktidarı belki de Medineliler'e pek sıcak bakmadığı ya da Şam'ı kutsallaştırmak için, Muâviye b. Ebî Süfyân başta olmak üzere Abdülmelik b. Mervân ve Velîd b. Abdülmelik gibi Emevî halifeleri Hz. Peygamber'e ait asâ ve minberi Medine'den Şam'a götürmeye teşebbüs ettiler.⁸⁸

Medine'nin diğer bir özelliği ise başkent olmaktan çok ıktıktan sonra bu şehirdeki siyâsî faaliyetlerin yerini ilmî çalışmalarına bırakması, bir anlamda bu şehrin siyasetin değil ilmin merkezi haline gelmesidir.⁸⁹ Zira Medine Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu bir şehirdi ve bu sebeple buradaki âlimler sünnetin takibi ve tesbiti için burada yoğun ilmî faaliyetlerde bulundular.⁹⁰ Özetlersek, Emevîlerin başkenti Şam'a taşınmaları bu şehri doğrudan olarak maddî anlamda olumsuz etkilemiştir.

⁸³ Fazlurrahman, 121.

⁸⁴ İbn Abdirabbih, IV, 82.

⁸⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 229.

⁸⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 26-7; Atvân, *el-Fırak*, 62.

⁸⁷ De Boer, 5.

⁸⁸ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 229.

⁸⁹ Hatiboğlu, *İslâmî Tenkit Zihniyeti*, 31.

⁹⁰ Zehebî, *Tefsir*, I, 114-7; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 261-262; Fazlurrahman, 121; Koçyiğit, *Hadis Târihi*, 90; Yiğit, XI, 97; Ögüt, Sâlim, "Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul 1994, X, 508; Abdülaziz, 695-696; Karaman, *İslâm Hukuk Târihi*, 151.

İktidarın kurulu şundan itibaren Medineliler'den bekledi ği deste ği bir türlü görmemesi, Medine'nin iktidar taraf ından d ışlanmasını ve hatta cezaland ırılmasını beraberinde getirmi ştir. İktidarın bu negatif politikası da do ğal olarak bu şehrin yönetim muhaliflerinin merkezi haline gelmesine ve şehrin zaman zaman iktidara muhalif kişi ve gruplara destek vermesine neden olmuştur.

Emevîler döneminde Medine'nin meşhur âlimleri şunlardı:

Aişe Bint Ebîbekr (Ö. 58/677),⁹¹ Abdullah b. Ömer (Ö. 74/693),⁹² Urve b. Zübeyr (Ö. 93/711),⁹³ Saîd b. el-Müseyyeb (Ö. 94/712),⁹⁴ Ebû Bekr b. Abdurrahman (Ö. 94/712),⁹⁵ Ubeydullah b. Abdullah (Ö. 98/716),⁹⁶ Hârice b. Zeyd (Ö. 99/717),⁹⁷ el-Kâsım b. Muhammed (Ö. 102/720),⁹⁸ Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd (Ö. 103/721),⁹⁹ Süleyman b. Yesâr (Ö. 107/725),¹⁰⁰ Kâs ım b. Muhammed (Ö. 107/725),¹⁰¹ Sâlim b. Abdullah b. Ömer (Ö. 107/725),¹⁰² Nâfi' (Ö. 117/735),¹⁰³ İbn Şihâb ez-Zührî (Ö. 124/741),¹⁰⁴ Ebû'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (Ö. 131/748),¹⁰⁵ Rebî'a b. Abdurrahman (Ö. 136/753),¹⁰⁶ Zeyd b. Esleme (Ö. 136/753),¹⁰⁷ Rabîatu'r-Re'y (Ö. 136/753),¹⁰⁸ Yahyâ b. Sa'îd (Ö. 143/760).¹⁰⁹

⁹¹ Şîrâzî, 35-51.

⁹² Şîrâzî, 35-51.

⁹³ Taberî, *Târih*, IV, 427; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 95.

⁹⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 104; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 23.

⁹⁵ Taberî, *Târih*, VI, 427; en-Nemirî, 24-39.

⁹⁶ Taberî, *Târih*, VI, 427.

⁹⁷ Taberî, *Târih*, VI, 427; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 95; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 23.

⁹⁸ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara, 1993, 39-40.

⁹⁹ en-Nemirî, 24-39.

¹⁰⁰ Dîneverî, 297; Şîrâzî, 46; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 23.

¹⁰¹ Dîneverî, 297; Taberî, *Târih*, VI, 427; İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 96.

¹⁰² Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 9-40.

¹⁰³ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1991, 243; Sandıkçı, S. Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991, 59.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 96; en-Nemirî, 24-39.

¹⁰⁵ Şîrâzî, 57-66.

¹⁰⁶ Velîyullah, 57.

¹⁰⁷ Aycan- Sarıçam, 136-137.

¹⁰⁸ Karaman, *İslâm Hukuk Târihi*, 152-153.

¹⁰⁹ Şîrâzî, 57-66.

3) Basra ve Ulemâsı

Emevîler döneminde dinî, siyâsî, ekonomik, kültürel ve stratejik özellikleriyle dikkat çeken Irak'ın önemli bir şehri olan Basra, Hz. Ömer zamanında inşa edildi.¹¹⁰ Şehrin fethi de takriben 14-16/635-637 yılları arasındaki zamana tekâbülmektedir.¹¹¹ Başta askerî bir şehir olarak tasarlanan Basra,¹¹² Güney Irak'ta bulunup Bağdât'ın 420 km. Güneydoğusunda, Dicle-Fırat Nehirlerinin birleştiği noktanın 50 km. Güneyinde yer alıp Mekke ile Basra arasındaki alanları kapsamaktadır.¹¹³

Emevîler döneminde Fars gibi idarî merkezlerinin başlı bulunduğu Basra,¹¹⁴ Emevî iktidarı boyunca muhâlif bir şehirdi.¹¹⁵ İktidar, Emevîler'i hilâfete layık görmeyen¹¹⁶ ve bu anlamda siyâsî karakterli bir muhâlefet sergileyen Basra'yı¹¹⁷ kontrol altında tutmak, burada sükûneti sağlamak ve hükûmetin otoritesini hakim kılmak için Muğire b. Şu'be, Ziyâd b. Ebîh, Ubeydullah b. Ziyâd, Haccâc b. Yûsuf gibi valiler atayıp şehri olağanüstü hal yöntemiyle idare ediyordu.¹¹⁸ Sıffin savaşından itibaren siyâsî tercihini Emevîler'den yana koymayan,¹¹⁹ bu tavır sebebiyle iktidarın zaman zaman siyasî baskı ve ekonomik yaptırımlarıyla karşılaşan

¹¹⁰ Halife b. Hayyât, *Târih*, 127; Belâzurî, *Fütûh*, 341-342; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, II, 367-370; Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddin Yâkut b. Abdullah (Ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Büldân*, I-III, Mısır 1906, I, 192-196; İbnü'l-Verdî, I, 144; Suyûtî, *Târih*, 131.

¹¹¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 192-196; İbnü'l-Verdî, I, 144; Corci Zeydan, I, 105; Hudarî, *Târih*, I, 226; Bakır, Abdülhalık, "Basra", *DİA*, İstanbul 1992, V, 109.

¹¹² İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 233; Bakır, V, 109.

¹¹³ Corci Zeydan, II, 299; Bakır, V, 109.

¹¹⁴ Corci Zeydan, I, 141; Şâkir, IV, 88-89; Bakır, V, 110.

¹¹⁵ Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 523; Hodgson, I, 214; Bakır, V, 110; Aycan, "Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü", XXXVI, 121.

¹¹⁶ Dayf, 185.

¹¹⁷ Yurdaydın, H. Gazi, *İslâm Târihi Dersleri*, Ankara 27.

¹¹⁸ Aycan, "Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü", XXXVI, 121.

¹¹⁹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 142.

Basra,¹²⁰ daha sonraki dönemlerde de yönetimi sarsan İbn Eş'âs ve benzeri isyanları desteklemiştir.¹²¹

Ticareti doğudan Hindistan ve Çin'e, Batı'dan Endülüs'e ve Güneyden Habaşistan'a kadar uzanan Basra, Irak bölgesinin önemli bir ticaret¹²² ve kültür kenti, aynı zamanda farklı kültür ve medeniyetlerin buluştuğu bir ilim merkeziydi.¹²³ Farklı kültür ve felsefî akımların etkileşiminin sonucu olacak ki Şîlik, Mu'tezile ve Hâricilik gibi dinî ve siyâsî akımlara beşiklik yapan Basra;¹²⁴ Tefsir, Fıkıh, Hadis, dil, tercüme, Felsefe-Kelâm gibi ilimlerin zirvede olduğu, Hasan-ı Basrî, İbn Sirîn, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Enes b. Mâlik gibi âlimlerin bulunduğu ve diğer alanlarda bilginlerin çok olduğu bir şehirdi.¹²⁵

Demografik yapı açısından Basra daha çok Mevâlî,¹²⁶ Ali veya Ehl-i Beyt taraftarlarının,¹²⁷ Rebia, Mudar, Ezd, Temîm, Bekr, Abd-ı Kays gibi kabile mensuplarının yaşadığı kozmopolit bir şehirdi.¹²⁸ Hicrî 50 yılında nüfusunun ikiyüz bin civarında bulunduğu Basra belki de konumu, iktisadî ve ilmî faaliyetlerinin yoğunluğuna bağlı olarak sürekli gelişen bir şehirdi.¹²⁹

İlmî faaliyetlerin merkezi olan Basra'da Emevîler döneminde genel olarak şu meşhur âlimler bulunuyordu: Enes b. Mâlik (Ö. 93/712),¹³⁰ Humeyd b.

¹²⁰ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 6-7; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 44; Takkûş, 87-88.

¹²¹ Taberî, *Tarih*, V, 613 vd; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eş'râf*, VII, 324, 363.

¹²² Corci Zeydan, II, 300; Öz, Mustafa, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul 1981, 7.

¹²³ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 270-276; Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 342.

¹²⁴ Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 342.

¹²⁵ el-Hemdanî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed (İbnu'l-Fakih) (Ö. 289/902), *Kitâbu'l-Büldân*, Leyden 1302, 171; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 77-78; Kettanî, 212; Uzunpostalcı, "Ebû Hanife", *DİA*, İstanbul 1994, X, 131.

¹²⁶ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 484.

¹²⁷ en-Nebhân, 76-77.

¹²⁸ Corci Zeydan, IV, 124; İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 235.

¹²⁹ Hartmann, R. "Basra", *İA*, İstanbul, 1970, II, 320-321.

¹³⁰ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 276; Koçyiğit, *Hadis Târihi*, 94.

Abdurrahman (Ö. 95/715),¹³¹ Müslîm b. Yesâr (Ö. 100/718),¹³² Abdullah b. Zeyd b. Amr (Ö. 106/724),¹³³ Ebû'l-Âliye (Ö. 106/724),¹³⁴ Câbir b. Zeyd el-Ezdî (Ö. 103/721),¹³⁵ Hasan el-Basrî (Ö. 110/728),¹³⁶ Muhammed b. Sirîn (Ö. 110/728),¹³⁷ Hasan b. Yesâr (Ö. 110/728),¹³⁸ Katâde b. Dia'me (Ö. 117/735),¹³⁹ Eyyûb b. Ebî Temîm es-Sahtiyânî (Ö. 131/748),¹⁴⁰ Yûnus b. Ubeyd (Ö. 139/756),¹⁴¹ Osman b. Süfyân el-Bettî (Ö. 143/760),¹⁴² Eş'âs b. Abdullah el-Humeranî (Ö. 146/763)¹⁴³ ve Abdullah b. Avn (Ö. 151/768).¹⁴⁴

4) Kûfe ve Ulemâsı

Hiz. Ömer'in hilâfeti döneminde özellikle coğrafî konumuna binaen¹⁴⁵ askerî bir şehir olarak tasarlanan Kûfe, genel kanaate göre hicrî 17. yılda kurulmuştur.¹⁴⁶ Kurulu şundan sonra birçok sahâbînin yerleştiği şehir,¹⁴⁷ bir ilim merkezi olma yolunda hızla ilerlemiştir. Hiz. Ömer Kûfeliler'e "Size Abdullah b. Mes'ûd'u göndermekle sizi kendime tercih ettim." dediği Abdullah b. Mes'ûd'u ilim

¹³¹ Karaman, *İctihad*, 86.

¹³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 97-98; Şîrâzî, 88; Karaman, *İctihad*, 86.

¹³³ en-Nemirî, 68-71.

¹³⁴ Şîrâzî, 88; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 24-25.

¹³⁵ Şîrâzî, 88; en-Nemirî, 68-71.

¹³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 87-88; Şîrâzî, 88; en-Nemirî, 68-71; Sandıkçı, 131.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 97-98; Şîrâzî, 88.

¹³⁸ Hassan, 47.

¹³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 97-98; Şîrâzî, 88.

¹⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 97-98; Şîrâzî, 88.

¹⁴¹ Şîrâzî, 90.

¹⁴² Şîrâzî, 91; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 24-25.

¹⁴³ Şîrâzî, 90.

¹⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 97-98; Şîrâzî, 90.

¹⁴⁵ Halife b. Hayyât, *Târih*, 138; Belâzurî, *Fütûh*, 274; Ya'kûbî, II, 127; Ebû Ubeyd, Abdullah b. Abdülaziz el-Bekrî (Ö. 487/1094), *Mu'cemu Muste'cem*, I-IV, Beyrut 1983, III-IV, 1143; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 367-370; İbn Tiktaka, 74; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, VI, 74-75.

¹⁴⁶ Halife b. Hayyât, *Târih*, 138; Belâzurî, *Fütûh*, 274; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 367-370; Corci Zeydan, I, 105; Hamidullah, *İslâm'da Hukuk Etütleri*, 179-181; Avcı, Câsim, "Kûfe", *DİA*, İstanbul 2000, XXVI, 339.

¹⁴⁷ Bustî, 43.

öğretmesi için bu şehre gönderdi.¹⁴⁸ İbn Mes'ûd'un hummal ı ilmî çal ı şmaları neticesinde burada çok say ıda âlim yeti şti.¹⁴⁹ Ayr ıca Hz. Ali'nin ba şkenti buraya taşınmasıyla daha bir de ğer ya da anlam kazanan şehre çok say ıda ileri gelen Müslüman gelip yerle şmiştir.¹⁵⁰ Kısa zaman zarf ında büyük bir siyâsî, sosyal ve kültürel hareketlilik ya şayan Kûfe, Emevîler döneminde çok say ıda dinî ve siyâsî fırkanın çıkışına merkezlik yapmıştır.¹⁵¹

Güney Irak'ta eski Babil şehri harebelerinin güneyinde, Fırat'ın bat ı yakasında, Necef ile Kerbela arasında ve Bağdâd'a uzaklığı 170 km. bulunan Kûfe şehri,¹⁵² muhtemelen coğrafi konumu sebebiyle Emevîler döneminde Basra, Umman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Maverâünnehir'i kapsayan Irak eyaletinin merkeziydi.¹⁵³ Daha sonra ise söz konusu şehrin merkezilik özelliği hicrî 83 yılında inşa edilen Vâsıt'a geçmiştir.¹⁵⁴

Kûfe, yönetime muhâlif birçok dinî ya da siyâsî grubun merkeziydi. Bu karakteri gere ği genelde güçlü valilerce yönetilme gere ği duyulan şehir,¹⁵⁵ siyâsî çizgi olarak önce Hz. Ali'yi,¹⁵⁶ daha sonraları ise Ehl-i Beyt'e mensup siyâsî liderleri desteklemiştir.¹⁵⁷ Aynı şekilde Kûfe, iktidar karşıtı olan Hucr b. Adîyy hareketini,¹⁵⁸

¹⁴⁸ İbn Sa'd, V, 7; Kettanî, 211.

¹⁴⁹ Koçyiğit, *Hadis Târihi*, 92.

¹⁵⁰ Koçyiğit, *Hadis Târihi*, 92.

¹⁵¹ Âkil, 63; Mevdûdî, *Hilâfet*, 291; Yıldız, H. Dursun, "Ebû Mülîm-i Horasânî", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 197; Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*, Ankara, 1999, 48-50.

¹⁵² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, VII, 295-297; Avcı, "Kûfe", XXVI, 339; Bozkurt, *Abbâsî İhtilali*, 35.

¹⁵³ İmâmuddin, Halil et-Tâlib, "Irak", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 89; Avcı, "Kûfe", XXVI, 339.

¹⁵⁴ Belâzurî, *Fütûh*, 288; Bahşel (el-Vâsıtî), 38; Avcı, "Kûfe", XXVI, 341.

¹⁵⁵ Zübeyr b. Bekkâr, 308-329; Makdisî, *el-Bed'*, V, 1; Şa'ban, Muhammed Abdulhay, *et-Târihu'l-İslâm*, ?, 1982, 129; Von Keremer, 202-204.

¹⁵⁶ Dîneverî, 205; Hemedanî, 169-172; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 78-79; Watt, *Teşekkül Devri*, 150-157; Fıġlalı, "Abdullah b. Muâviye", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 118-119.

¹⁵⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 206-207; Dîneverî, 207-208; Taberî, *Târih*, V, 352-353; Mes'ûdî, III, 64; Ebû'l-Fidâ, I, 264; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I-II, 46; Dayf, 183.

¹⁵⁸ Tritton, 23; İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 82.

İbn E ş'âs,¹⁵⁹ Zeyd b. Ali isyan ını büyük oranda desteklemi ş¹⁶⁰ ve Emevî iktidar ı yerine Abbâsî yönetimini kurmaya yönelik çalışmalara beşiklik etmiştir.¹⁶¹

Kûfe'de genelde Tay, Temimo ğulları, Abdi'l-Kays gibi kabile mensupları,¹⁶² Mevalî kökenliler,¹⁶³ iktidar kar şıtı âlimler,¹⁶⁴ Mürcie,¹⁶⁵ Havâric,¹⁶⁶ Şia¹⁶⁷ ve Mu'tezile¹⁶⁸ gibi dinî-siyâsî f ırka mensuplar ı ikamet ediyorlard ı. Farklı fikirlerin çarpıştığı ve bu anlamda ilmî platformlarda âlimlerin herhangi bir konudaki görüşlerini beyan edebildi ği, eski kültür ve medeniyetlerin yata ğı olan Kûfe'de¹⁶⁹ Kelâm,¹⁷⁰ Lügat,¹⁷¹ Tefsir, Fıkıh, Târih ve Kıraat ilimleri gelişmiş durumdaydı.

Kûfe'nin fethinden sonra Hz. Ömer zaman ın büyük âlimlerinden biri olan Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfeliler'e dinî bilgileri ö ğretmesi için bu şehre gönderdi.¹⁷² İbn Mes'ûd'un ilmî faaliyetleri devam ederken daha sonra Sa'd b. Ebî Vakkas, Ammar b. Yâsir, Ebû Mûsâ el- E ş'ârî, Enes b. Mâlik, İbn Abbâs gibi âlim sahâbîler de ilmî faaliyetlere katıldılar.¹⁷³ İbn Mes'ûd, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi âlim sahâbîlerin Kûfe'de ba şlattıkları ilmî çal ışımlar,¹⁷⁴ Ehl-i Rey olarak isimlendirilen

¹⁵⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, VII, 363.

¹⁶⁰ Mes'ûdî, III, 218; Ebû'l-Fidâ, I, 283.

¹⁶¹ Wellhausen, 244-257; Bozkurt, *Abbâsî İhtilali*, 35-50.

¹⁶² Şâkir, IV, 132.

¹⁶³ Zettersteen, K. V. "Kûfe", *İA*, İstanbul 1955, VI, 965; Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 90.

¹⁶⁴ Hamâde, M. Mâhir, *Dirâsetu ve Sekiyyetu li't-Târîhi'l-İslam ve Mesâdiruhâ min Ahdi BenîÜmeyye*, Riyad 1988, 29.

¹⁶⁵ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002, 39.

¹⁶⁶ Âkil, 69-70; Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 30.

¹⁶⁷ Hodgson, I, 214; Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 30.

¹⁶⁸ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 30.

¹⁶⁹ Vekî', III, 46.

¹⁷⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 332; Hamidullah, *İslâm Hukuk Etütleri*, 186-187.

¹⁷¹ Corci Zeydan, III, 157.

¹⁷² İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 109; Vekî', II, 188; Şîrâzî, 44; Beğavî, 153-154; Fârûkî, İ. Raci- Fârûkî, Luis Lamia, *İslâm Kültür Atlası*, (çev. M. O. Kibaroglu- Z. Kibaroglu), İstanbul 1999, 273.

¹⁷³ Karaman, *İslâm Hukuk Târîhi*, 150.

¹⁷⁴ Şîrâzî, 44.

ekolün doğmasına zemin hazırlamış¹⁷⁵ ve bu ekolün kurduğu medresede de Alkame, Esved, Mesrûk, Ubeyde ve Hâris b. Kays gibi âlimler yetişmiştir.¹⁷⁶

Emevîler döneminde Kûfe'nin en meşhur âlimleri şunlardı:

Hucr b. Adî (Ö. 51/671),¹⁷⁷ Alkame b. Kays (Ö. 62/682),¹⁷⁸ Mesrûk b. el-Ecda' (Ö. 63/683),¹⁷⁹ Ubeyde b. Amr es-Selmanî (Ö. 72/691),¹⁸⁰ Sa'îd b. Cübeyr (Ö. 95/714),¹⁸¹ Ebû Abdurrahman b. Esved b. Yezîd (Ö. 75/ 694),¹⁸² Kadı Şureyh (Ö. 82/701),¹⁸³ Abdullah b. Şübrûme (Ö. 92/710),¹⁸⁴ İbrahim en-Nehaî (Ö. 96/718),¹⁸⁵ Şa'bî (Ö. 103/718),¹⁸⁶ ed-Dâhhak (Ö. 115/723),¹⁸⁷ el-Hakem b. Uyeyne (Ö. 115/723),¹⁸⁸ Hammad b. Ebî Süleyman (Ö. 120/737),¹⁸⁹ A'meş (Ö. 148/765),¹⁹⁰ Ebû Hanîfe (Ö.150/767).¹⁹¹

¹⁷⁵ Kettanî, 226; De Boer, 42.

¹⁷⁶ Ahmet Emin, *Fecrul-İslâm*, 275.

¹⁷⁷ Ziriklî, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, I-III, Mısır 1927, I, 213.

¹⁷⁸ Şîrâzî, 79; en-Nemirî, 58-67; Hassan, 47-48.

¹⁷⁹ Şîrâzî, 79; en-Nemirî, 58-67; Hassan, 47-48; Kettanî, 212.

¹⁸⁰ en-Nemirî, 58-67.

¹⁸¹ Şîrâzî, 82; en-Nemirî, 58-67; Kettanî, 212.

¹⁸² Şîrâzî, 79; en-Nemirî, 58-67.

¹⁸³ Şîrâzî, 80; en-Nemirî, 58-67; Hassan, 47-48; Kettanî, 212.

¹⁸⁴ Şîrâzî, 84; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 25-26.

¹⁸⁵ Karaman, *İctihad*, 86; Mevdûdî, *Hilâfet*, 314-315.

¹⁸⁶ Şîrâzî, 82; en-Nemirî, 58-67; Kettanî, 212.

¹⁸⁷ Karaman, *İctihad*, 86.

¹⁸⁸ en-Nemirî, 58-67.

¹⁸⁹ Şîrâzî, 53; en-Nemirî, 58-67.

¹⁹⁰ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 214; Sandıkçı, 224.

¹⁹¹ Şîrâzî, 87; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 25-26; en-Nemirî, 58-67.

5) Şam ve Ulemâsı

Şam, Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde hicrî 14 yılında fethedilmiştir.¹⁹² Fethinden sonra çok sayıda sahâbînin yerleştiği şehir,¹⁹³ Akdeniz'in doğu sahili ile Kuzeyde Anadolu, doğuda Fırat ve güneyde Arap Çölü ile çevrili yerleri kapsıyordu.¹⁹⁴ Humus ve Filistin'in bağlı olduğu Şam'da, iktidarın Emevîler'in hakkı olduğuna inanan ve menfaatle iktidara bağlı genelde Araplar oturuyorlardı.¹⁹⁵

Şam, daha önce Fenikeliler, Keldaniler, Mısırlılar, İranlılar, Yunan ve Romalılar'ın hüküm sürdükleri önemli bir kültür ve medeniyetler havzasının merkezinde bulunuyordu.¹⁹⁶ Şam'ın hemen fethinden sonra ise Yezîd b. Ebî Süfyân'ın isteği üzerine Hz. Ömer, Kur'ân ve dinî bilgileri öğretecek olan Muaz b. Cebel, Ubâde ve Ebû Derda'yı Şamlılar'a gönderdi.¹⁹⁷ Adı geçen âlimlerin ilmî çalışmalarının sonucunda Ebû İdris el-Havlânî ve Mekhûl gibi büyük âlimler yetişti ve burası zamanla önemli bir ilim merkezi haline geldi.¹⁹⁸ Ancak Emevîler'in Şam'ı başkent yapmaları, şehirdeki ilmî faaliyetler eskiye nazaran gerilemeye başladı.¹⁹⁹ Şam, artık ilimin merkezi olmaktan daha çok siyâset merkezi olarak anılacaktır.

Emevîler döneminde Şam'ın bazı meşhur âlimleri şunlardı: 'Aizullah b. Abdullah b. Amr el-Avzî el-Havlânî (Ö. 80/700),²⁰⁰ Kabîsa b. Züveyb (Ö.

¹⁹² el-Ezdî, 104-106; Halife b. Hayyât, *Târih*, 125-126; Belâzurî, *Fütûh*, 127-136; İbnu't-Tiktaka, 68; Suyûtî, *Târih*, 131; Abdullatif, 570; Corci Zeydan, I, 105.

¹⁹³ Bustî, 49-54.

¹⁹⁴ Lemmans, "Suriye", *İA*, İstanbul, thz., XI, 51; Şakir, IV, 87.

¹⁹⁵ Taberî, *Târih*, VI, 347; Wellhaussen, 62; Corci Zeydan, IV, 123; Şâkir, IV, 87.

¹⁹⁶ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 279.

¹⁹⁷ Kettanî, 213; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 280.

¹⁹⁸ Kettanî, 213, Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 280.

¹⁹⁹ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 280; Sandıkçı, 88.

²⁰⁰ Şîrâzî, 74.

86/705),²⁰¹ Mekhûl (Ö. 116/734),²⁰² Meymun b. Mihrân (Ö. 117/735),²⁰³ Süleyman b. Musa el-Eşdak (Ö. 119/737),²⁰⁴ Evzaî' (Ö. 157/774).²⁰⁵

C) EMEVÎ DÖNEMİ ULEMÂSI HAKKINDA MA'LÛMÂT

Her insan gibi âlimler de belli oranda içinde do ğup büyüdükleri toplumun kültürüyle şekillenirler. O bak ımdan ki şinin dü şünüş ve davran ış tarz ı, olup-bitenler kar şısındaki duru şunun niteli ği ve ba şkasıyla olan ili şki biçimi üzerinde içinde ya şanılan toplumun siyâsî, sosyal ve kültürel yap ısının etkisi muhakkaktır. Dolay ısıyla bir insan ya da âlimi de ğerlendirirken, onu, mevcut toplumun de ğer yarg ıları ya da kültüründen müstakil olarak de ğerlendirmek kanaatimizce sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Bu yüzden biz de Emevîler dönemi ulemâsı hakkında genel bilgiler sunarken, söz konusu âlimleri ya şadıkları toplumun kültürüyle bir bütün olarak ele alıp de ğerlendirmek istiyoruz.

1) Ulemânın İlmî Faaliyetleri

Birçok araştırmacının kanaâti, Emevî iktidarının ilim adamlarına ve ilmî çalışmalara gereken önemi vermedi ği yönündedir.²⁰⁶ Hi şâm b. Abdülmelik²⁰⁷ ve Ömer b. Abdülaziz²⁰⁸ gibi s ınırlı say ıdaki halifelerin baz ı âlimleri hadis yazma konusunda teşvikleri olmuşsa da, dönemin idarecileri dinî ilimlerden daha ziyade şiir

²⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 101.

²⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 101; Şîrâzî, 75; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 26-27; Veliyullah, 57.

²⁰³ Şîrâzî, 77.

²⁰⁴ Şîrâzî, 75.

²⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 101; Şîrâzî, 77; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 115.

²⁰⁶ Karaman, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul thz, 54; Aycan, "Emevîler Döneminde İlmî Hayat: A) Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Dinî İlimlerin Tarihsel Gelişimi", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 1993, 43.

²⁰⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361.

²⁰⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 342.

ve edebiyata başka bir ifade ile şair ve hatiplere önem veriyorlardı. İşte iktidarın dinî ilimlere, ilmî çalışma ve âlimlere bakışı pek olumlu olmayınca, ç ıkan dinî problemlere çözüm bulma, mevcut dinî bilgileri toplama, ay ıklama ve nakletme görevini dönemin ulemâsı üstlenmek zorunda kalmıştır.²⁰⁹

Günümüzdeki gibi teknik anlamda örgün e ğitim diyebilece ğimiz bir e ğitim sisteminin olmad ığı Emevîler’de, idareciler çocuklar ının e ğitimi için özel öğretmen tutarlardı. Halk ise çocuklar ını kendi imkanlar ıyla daha çok, camiilerde ders veren âlimlere göndermek sûretiyle okutmaya çalış ıyordu.

Emevîler’de e ğitim-ö ğretim faaliyetleri için mekan olarak mescitler,²¹⁰ saray,²¹¹ kitapçı dükkanları,²¹² edebiyat salonları,²¹³ âlimlerin evleri²¹⁴ ve çöl²¹⁵ gibi yerler kullan ılıyordu. Ö ğretilen ilimlerin ba şında ise Hadis,²¹⁶ Siyer-Me ğâzi,²¹⁷ Kur’ân-Tefsir,²¹⁸ Fıkıh,²¹⁹ Kelam,²²⁰ Kıraat, şiir ve edebiyat²²¹ geliyordu.

Emevîler zaman ında bugünkü anlamda ilimlerin belirgin hatlarla branşlaşmad ığını ve âlimlerin genelde birden fazla ilimde söz sahibi olduklar ını görmekteyiz. Örne ğin İbn Abbâs F ıkıh, Hadis, Tefsir, Me ğâzî, Şiir, Ferâiz,

²⁰⁹ Hodgson, I, 205; Karaman, *İctihad*, 101; Aycan, “Emevîler Döneminde İlmî Hayat”, 42-43; Fendo ğlu, 92.

²¹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Üdebâ*, I-XX, Mısır thz, XII, 73; Çelebi, Ahmet, *İslâm’da E ğitim-Ö ğretim Tarihi*, (çev. Ali Yardım), İstanbul 1976, 49-51; Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslâm E ğitim Târîhi*, İstanbul 1995, 29; Yurdaydın, *İslâm Târîhi Dersleri*, 67.

²¹¹ Yurdaydın, *İslâm Târîhi Dersleri*, 66; Kazıcı, 20.

²¹² Çelebi, *İslâm’da E ğitim Ö ğretim*, 54-56; Yurdaydın, *İslâm Târîhi Dersleri*, 67-68; Kazıcı, 30.

²¹³ Çelebi, *İslâm’da E ğitim Ö ğretim*, 63-66, 73; Kazıcı, 32-33.

²¹⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 35; Muhammed Ahmed Carsabah, *et-Terbiyyetu’l-İslâmiyye*, I-II, Beyrut 1973, 274-280; Çelebi, 35.

²¹⁵ Kazıcı, 36-37; Aycan- Sarıçam, 141-142.

²¹⁶ Koçyi ğit, *Hadis Usûlü*, 39-40; Aycan, “Emevîler Dönemi İlmî Hayat”, 30; Aycan-Sarıçam, 130.

²¹⁷ Watt, *Teşekkül Devri*, 81; Abdülaziz Sâlim, 695; Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, II, 320; Yi ğit, XI, 99.

²¹⁸ Abdülaziz Sâlim, 691; Cerraho ğlu, “Tefsir’de Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”, *AÜİFD*, 1978, XXIII, 31; *Tefsir Usûlü*, 264; Yi ğit, XI, 97.

²¹⁹ Hassan, 45; Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, II, 77-78; Watt, *Teşekkül Devri*, 77-78; Karaman, *İslâm Hukuk Târîhi*, 154; Yi ğit, XI, 98.

²²⁰ Gölcük, Şerafettin, *Bâkullânî ve İnsan Fiilleri*, Ankara 1997, 7.

²²¹ Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, (çev. A. Fidan- H. Menteş), I-II, Ankara 1991, I, 113; Aycan-Sarıçam, 125.

Eyyâmu'l-Arab;²²² Saîd b. Cübeyr Tefsir, Fıkıh;²²³ Saîd b. el-Müseyyeb ise Tefsir, Fıkıh ve Hadis²²⁴ ilimlerinin hepsinden mütehasıs idi. Ancak yine de bu dönemde sadece bir ilimle özdeşleşmiş âlimler de vardı. Örneğin Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Ömer Menâsik,²²⁵ Aişe Bint Ebîbekr Kur'ân ve Hadis,²²⁶ Ebû Hanife Fıkıh,²²⁷ Mücâhid b. Cebr Tefsir²²⁸ ilmini ve Tâvus b. Keysân ise helal-haramları (İlmihal)²²⁹ en iyi bilmekle meşhurdur.

Emevîler dönemindeki âlimlerin önemli ilim merkezleri olarak bilinen Hicaz, Irak ve Şam gibi merkezlerin dışında başka beldelere de ilmî faaliyetler için gidip geldiklerini görmekteyiz. Belki de bu durum, dönemin ilmî çalışmalarının bir gereği idi. Örneğin İbn Abbâs Mekke'de doğdu, Basra'ya gitti, sonra Medine'de yaşamaya başladı ve Tâif'te vefat etti.²³⁰ Medineli olan Enes b. Mâlik önce Şam'a, sonra Basra'ya gitti ve orada vefat etti.²³¹ Mekhûl'un ilim öğrenmek için Hicâz, Irak şehirleri ve Şam'ı sürekli dolaştığı,²³² İkrime'nin ise (Ö. 105/723) ilim tahsili için dönemin şehirlerini kırk yıl gezdiği rivayet edilir.²³³ Cehm b. Safvân Belh şehrinden Semerkand ve Tirmiz'e, oradan Kûfe'ye ve daha sonra tekrar Horasan'a geri döndüğünü belirtir.²³⁴ Zührî hadisleri toplamak ve bazı soruların cevabını bulmak

²²² en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya (Ö. 676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğat*, I-II, Beyrut thz, I, 276; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 301.

²²³ İbn İmâd, I, 370-371; el-Ednevî, Ahmet b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessiriîn*, Medînetu'l-Münevver 1977, 10.

²²⁴ İbn İmâd, I, 371.

²²⁵ en-Nemirî, 44.

²²⁶ en-Nemirî, 17.

²²⁷ en-Nemirî, 67.

²²⁸ en-Nemirî, 62.

²²⁹ en-Nemirî, 62; el-Yafiî, Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman (Ö. 768/1366), *Mirâtu'l-Cinân ve İbrâtu'l-Yekzân*, I-IV, Beyrut 1997, I, 156.

²³⁰ el-Cürcânî, Ebû Abdullah b. Udeyy (Ö. 365/975), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, I-IX, Beyrut 1997, I, 119.

²³¹ Zirikî, I, 132.

²³² Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I-IV, Haydarabad 1333, I, 102.

²³³ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 328-329; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 245.

²³⁴ el-Akberî, I, 66.

için Hicâz- Şam aras ında 45 y ıl gidip geldi ğini anlat ır.²³⁵ Evzâî' ise zaman ın en meşhur âlimleri olan Hasan- ı Basrî ve Muhammed b. Sirîn'den ilim ö ğrenmek amacıyla Basra'ya gitmiştir.²³⁶

Sürekli gezmesi ve çok sayıda âlimle görüşmesi sonucunda Hicâz, Irak, Şam, el-Cezîre ve Mısırlı bir çok âlimin kendisinden rivayet aldığı Zührî²³⁷ örneğini ele al ırsak; dönemin âlimlerinin ilmî faaliyetlerinde kendilerini sadece bir şehirle sınırlandırmadıklarını, sürekli birbirleriyle irtibat halinde olduklar ını ve ilimle uğraşmayı adeta varlık sebebi olarak gördüklerini söylemek mümkündür.

Âlimler ilmî faaliyetlerini genelde dönemin üniversiteleri diyebileceğimiz camiilerde sürdürürlerdi. Camiye gelen talebeler istedikleri âlimden istedikleri dersleri alabiliyorlardı. Ayrıca bu konuda belirli bir süre de yoktu. Örneğin Zührî kendi tercihiyle sekiz y ıl Saîd b. el-Müseyyeb'den ders aldı.²³⁸ Yine Ebû Hanîfe kendi isteğiyle Hammad b. Süleyman'dan 18 yıl Fıkıh dersi okumuştur.²³⁹

Emevîler dönemi âlimlerinin ders halkaları toplumun her kesimine açık olup halk taraf ından büyük bir rağbet görürdü. Belki de bu, halk ın din konusundaki ihtiyaçlarını karşılayacak bir yapının olmaması ve kendilerini dinî ilimlere vakfetmiş olan âlimlere olan güvenlerinin neticesiydi. Dolay ısıyla halk, dinî sorular ının cevabını gidip camiilerde ders veren âlimlerden öğrenirdi.²⁴⁰

Toplum nazar ında saygın bir yeri olan dönemin âlimleri²⁴¹ hem halk ın dinî bilgi ihtiyacı nı kar şılıyor hem de cemiyetin önemli bir kesimini oluşturan

²³⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 362; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 342.

²³⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 116.

²³⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 372-373.

²³⁸ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 103-104.

²³⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 1, 333.

²⁴⁰ İbn Hazm, *Milel*, I, 60; İbn Hallikân, VI, 80; Zehebî, *Nübelâ*, V, 330; İbn İmâd, II, 50.

²⁴¹ Çelebi, *İslâm'da Eğitim ve Öğretim*, 231; Kutlu, *Mürchie*, 94.

çocukların eğitimini üstleniyorlardı. Aslında bu tablo, Emevîler dönemi âlimlerinin toplumla hem içiçeliğine hem de bunların toplum üzerindeki nüfûz ihtimaline işaret etmektedir. Halkın dinî fetvalar için âlimleri başvurulacak merci olarak görmesi ve çocuklarını dinî bilgiler öğrenmeleri için onlara göndermeleri, halkın mevcut ulemâyâ olan saygı ve güvenini ifade etmesi açısından önemlidir. Zira ulemânın mevcut toplumla olan irtibat şekli ve derecesi haliyle iktidarın ulemâyâ yaklaşma amacı ve tarzında da etkili olmuştur. İktidarın bazı âlimlerin üzerine fazla gitmemesi, bazılarına ise zorla resmî görev vermeye çalışması idarecilerin ulemâ vasıtasıyla halk üzerinde nüfûz kurma amacının izahı olabilir.

Emevîler devrinde halk âlimlere ilmihal bilgisi diyebileceğimiz konuların yanı sıra iktidarın savunduğu dinî görüşlerin doğruluk derecesini de sorabiliyordu.²⁴² Örneğin halktan biri, Emevî iktidarının kurucularının da içinde bulunduğu ve halkın kafasını kurcalayan Kebîre yani büyük günah kavramının ne olduğunu gelip camide ders veren âlimlere soruyordu.²⁴³ Yine başka bir şahıs dönemin âlimlerine gelip ‘Müslümanların kanını döken ve mallarına el koyan idarecilerin bu yaptıklarının Allah’ın takdiri olup olmadığını-zira iktidar gayr-ı meşrû olan bu türdeki icraatlarını Allah’ın ezeli ilmiyle izah ediyordu-soruyordu.²⁴⁴

Sonuç olarak, Emevîler’de içeriği ve çerçevesi belirlenmiş örgün eğitim olarak yürütülen bir eğitim sistemi olmadığı gibi, dinin doğru öğretilmesini sağlayacak bir hedefi ya da kurumu da yoktu. Durum bu meyanda olunca dinî bilgilerin toplanıp tedvin edilmesi, yayılmaya çalışılması ve sosyal problemlere dinî çözüm bulma görevi dönemin âlimlerine düşüyordu.

²⁴² Kâdî el-Cebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 235; İbn İmâd, II, 51.

²⁴³ İbn Hazm, *Milel*, I, 60; İbn Hallikân, VI, 8; İbn İmâd, II, 51.

²⁴⁴ İbn İmâd, II, 51.

2) Ulemânın Geçim Kaynağı

Özel olarak fertlerin genel olarak ise toplumlar ın hayatlar ında iktisad ın belirleyici bir etkisi vardır. Her dönemin belki de en büyük güç unsurlar ından biri olan ekonomi, haliyle Emevî iktidar ıyla-ulemâ ilişkilerine de bir şekilde yansımıştır. Dönemin bazı âlimlerinin idarecilere bağımlı hale gelmemek için resmî görev ve hediye kabul etmemeleri, iktidar ın muhalif olan bazı âlimlerin maaşlarını kesmesi,²⁴⁵ buna mukâbil fakirlikleri sebebiyle halifelerle iyi geçinmeye çalışsan kimi âlimlerin tüm maddî taleplerinin iktidar taraf ından karşılanması²⁴⁶ gibi örnekler, maddiyat ın iktidar-ulemâ ilişkilerindeki belirleyiciliğine işaret etmesi açısından dikkat çekicidir.

Emevîler dönemi ulemâs ının bir kısmı devletten herhangi bir maaş almıyıp kendi kazançlar ıyla geçimlerini sağlıyorlardı. Örneğin Saîd b. el-Müsayyeb,²⁴⁷ Amr b. Ubeyd,²⁴⁸ Vâsıl b. Atâ²⁴⁹ ve Ebû Hanife²⁵⁰ gibi bazı âlimler geçimlerini kurdukları işyerleri sayesinde sağlıyorlardı. Yine devletin verdiği atâyı ve sultanlar ın hediyelerini kabul etmeyen Saîd b. el-Müseyyeb, zeytin yağı ticaretiyle uğraşır ve çok para kazanırdı.²⁵¹ Resmî görev ve yöneticilerin hediyelerini kabul etmeyip açtığı kumaş dükkanı sayesinde bol para kazanan âlimlerden biri de Ebû Hanife idi.²⁵²

²⁴⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 252; Taberî, *Târih*, V, 254-255; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 234; Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, 79-81.

²⁴⁶ İbn Abdirabbih, IV, 386-387; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 367-368; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 341-343; Zehebî, *Nübelâ*, V, 330.

²⁴⁷ Abdülhâdî, I, 113; Ziriklî, I, 374.

²⁴⁸ İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 93.

²⁴⁹ Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 358; İlhan, III, 93.

²⁵⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 325; el-Yafiî', I, 242; Taşköprüzade, Mevlânâ, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Musul, 1961, 11; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 180; Mevdûdî, *Hilâfet*, 316-319.

²⁵¹ Abdülhâdî, I, 113; Ziriklî, I, 374.

²⁵² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 325; el-Yafiî', I, 242; Mevdûdî, *Hilâfet*, 316-319.

Tefsir ve fıkıh alanlarında otorite,²⁵³ hadis sahasında ise sika kabul edilen Tâvus b. Keysân (Ö. 106/724),²⁵⁴ dönemin valilerinin farklı zamanlarda gönderdikleri 500 veya 700 dinar almıyordu.²⁵⁵ Tâvus, zamanın valisi Ömer b. Abdülaziz'in "İhtiyaçlarını Mü'minlerin Emirine (Süleyman b. Abdülaziz'e) bildir" demesi üzerine "Benim buna ihtiyacım yoktur."²⁵⁶ deyip reddediyordu. Âlimlere karşı tavırlarını tasvip etmediği yöneticilerden hediye almaya şiddetle karşı çıkan Tâvus,²⁵⁷ çağdaşı olan meşhur âlim Atâ b. Ebî Rebâh'a "Ey Atâ, kapılarını yüzüne kapatanlara (yöneticileri kastediyor) kesinlikle ihtiyaçlarını bildirme. Kıyamete kadar kapısı sana açık, senden ihtiyacını kendisine bildirmeni bekleyen ve talebini karşılayacağını vaad edene (Allah'a) bildir."²⁵⁸ diye uyarıyordu.

Dönemin ulemâsının geçimleri bağlamında şu tespiti yapmakta fayda vardır: Tâvus örneğinde olduğu gibi sahsî kazançlarla geçinmeyi resmî görevle gelecek maaşla geçinmeye tercih eden âlimler, bunu bilinçli olarak yapıyorlardı. Onlar, resmî görev karşılığında maaş almaya karşı değillerdi; - ki kaynaklarımızda söz konusu âlimlerin maaş almayacağına ilişkin en ufak bir ifadelerine rastlayamadık-bunların karşı çıktığı, maaşın veya hediyelerin verilmesi amacıydı. Zira idareciler millî gelirden ya da çalışanların doğal bir karşılığı olan maaşı normal vatandaş olan âlimlere bir hak olarak değil de onları susturmak ya da iktidara bağımlı hale getirmek amacıyla veriyorlardı. Örneğin ticaretle uğraşan Saîd b. el-Müseyyeb

²⁵³ el-Yafî', I, 156; Bustî, 122; el-Ednevî, 12.

²⁵⁴ Zehebî, Tefsir, I, 113.

²⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 14; İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 286; Zehebî, *Nübelâ*, V, 40-41; Zeabî, 399.

²⁵⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 16; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 238; Zehebî, *Nübelâ*, V, 41.

²⁵⁷ İbn Hallikân, II, 511; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 236.

²⁵⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 11; İbn Hallikân, II, 511; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 236.

iktidardan neden para almadığını “Bu yaptığım ticareti, Mervanoğulları’na yüz suyu dökmek için yapıyorum.”²⁵⁹ şeklindeki ifadesiyle açıklıyordu.

Dönemin âlimlerinden Kâsım b. Abdurrahman b. Abdullah b. Mes’ûd (Ö. 120/738),²⁶⁰ Hasan-ı Basrî²⁶¹ ve Zur’a b. Suvveb (Ö. 121/739)²⁶² gibi bazı âlimler kadılığı; Hâris b. Muhammed²⁶³ gibi bazıları da öğretmenliği herhangi bir ücret almadan bu hizmeti Allah rızası için yapar ve kazandıklarıyla geçinirlerdi.

Emevî ulemâsının bir kısmı da iktidardan aldığı atâ ve hediyelerle geçimlerini sağlıyorlardı. Ancak burada mevcut dönemin asgari geçim şartlarının ne olduğunu, alınan atâ ve hediyelerin geçinmek için yeterli olup olmadığını ve şayet yeterli değilse bu âlimlerin ek olarak neyle geçindiklerini bilemiyoruz.

Âlimlerden Abdolvâhid b. Kays ve Zührî gibi bazı âlimler halifelerin çocuklarına ders okutmaları;²⁶⁴ Abdullah b. Şübrûme²⁶⁵ ve Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ²⁶⁶ gibi çok sayıda kadı âlim ise çalışmalarının karşılığında maaş alıyorlardı. Ayrıca iktidar halka yaptığı gibi âlimlere de atâ veriyordu.²⁶⁷ Bunun yanı sıra yöneticiler İbn Ömer,²⁶⁸ Aişe Bint Ebîbekr,²⁶⁹ Şa’bî, Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sirîn’e²⁷⁰ yaptıkları gibi farklı miktarlarda para

²⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 10.

²⁶⁰ İbn Sa’d, VI, 212; Vekî’, III, 6; Bustî, 106.

²⁶¹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 324; Vekî’, II, 3-14; Bustî, 88.

²⁶² Vekî’, III, 202; Bustî, 115.

²⁶³ İbn Abdilhakem, Abdullah (Ö. 214/830), *Sîretü Ömer b. Abdülaziz*, *Dımeşk* 1977, 137.

²⁶⁴ İbn Habîb, 476; el-Kennânî, Bedrettin, *Tezkiratu’s-Sâmi ve’l-Mütekellim fî Adabi’l-Âlim ve’l-Müteallim*, Beyrut 1354, 17; Zehebî, *Tezkiratu’l-Huffâz*, I, 103.

²⁶⁵ İbn Sa’d, VI, 244; Vekî’, III, 36; Şîrâzî, 84; İbn İmâd, II, 205.

²⁶⁶ İbn Sa’d, VI, 249; Vekî’, III, 129; Zeabî, 367.

²⁶⁷ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, V, 252; Taberî, *Târih*, V, 254-255; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 234.

²⁶⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 195-196, 296; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 250; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 5.

²⁶⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 47-48.

²⁷⁰ İbn Abdirabbih, I, 58-59; el-Yafiî’, I, 182; İbn İmâd, II, 49-50.

veriyorlardı. Halifeler, maddî durumunun çok kötü olduğunu söyleyen Zührî'ye ise istediği her türlü maddî yardımı esirgemiyorlardı.²⁷¹

Özet olarak Emevîler dönemi ulemâsının önemli bir kısmının talebe okutma ve kadılık gibi görevler karşılığında ücret aldıklarını, resmî görevi olmayan bazı âlimlere maddî yardımda bulunulduğunu, bir kısmının ise idarecilerden uzak durup iktidardan herhangi bir ücret almaksızın işyerlerinden kazandıklarıyla geçindiklerini söyleyebiliriz.

2) Dönemin Ulemâsının İlmî ve Siyâsî Bakış Açılarının

Değerlendirilmesi

Mekke, Medine ve Tâif'ten oluşan Hicâz, ağırlıklı olarak Arap orijinlilerin yaşadığı bir bölgeydi.²⁷² Hicâz; genel olarak başkent Şam'a taşınmasına karşı çıkmış,²⁷³ ikame edilmeye çalışılan saltanat sistemine tepkisini sert bir şekilde ortaya koymuş,²⁷⁴ iktidarın güçlü siyâsî rakipleri olan Hz. Hüseyin'e destek vermiş²⁷⁵ yönetime muhâlif bir bölgeydi.

Hicâz, aynı zamanda sosyal ve kültürel olarak sade bir hayatın yaşandığı, farklı millet, kültür, felsefî akım ve tartışmaların olmadığı bir coğrafyaydı.²⁷⁶ Hicâzlı âlimler belki de bölgenin söz konusu sosyal ve kültürel yapısı sebebiyle bütün problemlerini hadis ve daha önceki uygulamalar ışığında çözmeye

²⁷¹ İbn Abdîrabbih, IV, 386-387; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 368; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 343; Zehebî, *Nübelâ*, V, 330.

²⁷² Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 42.

²⁷³ Takkûş, 52-53.

²⁷⁴ İbn A'sem, III-IV, 344; Takkûş, 25, 52.

²⁷⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 276.

²⁷⁶ Gurabî, 109; Zeydan, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. Ali Şafak), İstanbul 1985, 215.

çalışıyorlardı. Dolayısıyla Hicâz âlimlerinin ilim anlayışlarının merkezini hadis oluşturmaktaydı.²⁷⁷

Hicâz ulemâsının ilmî çalışmaları ve bakış açısının temellerinin genelde Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer tarafından atıldığı belirtilir.²⁷⁸ Akabinde Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed ve Hârice b. Zeyd gibi²⁷⁹ âlimler bu ilmî anlayışı sürdürdüler. Hicâz ekolü diyebileceğimiz bu ilmî çizginin mensupları daha sonra Ashâb-ı Hadis olarak isimlendirilmişlerdir.²⁸⁰

Ashâb-ı Hadis'in hadisi de güçlendirmesinde ise metinden çok ravi ve ravi zinciri, manadan daha ziyade lafız esastır. Örneğin Medine âlimi ve Ehl-i Hadisin ileri geleni olarak kabul edilen Saîd b. el-Müseyyeb,²⁸¹ Hz. Peygamber'in “İki kişiye birden biat edilmez” dediğini ileri sürüp Abdülmelik'in iki oğlu olan Velîd ve Süleyman'a biat etmiyor ve bu yüzden iktidarın aşırı baskısı ve zulmüne maruz kalıyordu.²⁸² Halbu ki karışıklması gereken, iki kişinin birden hilâfete aday gösterilmesinden ziyade, ikame edilen veraset sistemi ve ona bağlı olarak halkın tercihiine bakılmadan layık olmayan kişilerin yönetimin başına getirilmesiydi. Aynı şekilde Medine'nin en itibarlı âlimlerinden biri sayılan İbn Ömer, Hz. Peygamber'in bir ağacın altında abdestini bozduğu duyunca, sünnet anlayışı gereği gidip aynı ağacın altında abdestini bozardı.²⁸³ Mezkur iki âlimin hadis/sünnet telakkileri dikkate alınırsa bazı Hicâz âlimlerinin rivayetlerin mevzû olabileceğini fazla düşünmediklerini ve biraz literal (lafızcı) bir ilim anlayışına sahip olduklarını

²⁷⁷ Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. M. Dağ- A. Şener), Ankara 1986, 45; Zeydan, 215; en-Nebhân, 227; Sandıkçı, 29; Aydın, Abdullah, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 507.

²⁷⁸ Veliyullah, 52; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 263-265; Hassan, 48.

²⁷⁹ en-Nebhân, 223-224; Yiğit, XI, 98.

²⁸⁰ Şehristânî, *Milel*, 207.

²⁸¹ el-Cürcânî, I, 125; İbn Hallikân, III, 13; Ebû'l-Fidâ, *Târih*, I, 276; İbn İmâd, I, 370-371.

²⁸² İbn Sa'd, V, 93; Halife b. Hayyât, *Târih*, 289; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 254-256.

²⁸³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 5.

söyleyebiliriz. Belki de bu, Hicâz’da siyâsî hiziple şmelerin, felsefi tartışmaların yaşanılmadığının, hadis adını altında bilgi kirlenmesinin endişe verici boyutlara henüz varmadığının ve karmaşık bir kültür ve yaşam tarzının olmayışının sonucuydu.

Hicâz ulemâsının etnik yapısına baktığımızda ise Aişe Bint Ebûbekr, İbn Abbâs, İbn Ömer, Abdullah b. Ömer el-As, Ebû Sa’îd el-Hudrî, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdullah, Rafî’ b. Hudeyc gibi sahâbî âlimlerin hemen hemen hepsinin Arap kökenli olduklarını görüyoruz.²⁸⁴ Hicâz’ın tâbiîn tabakasından olan âlimlerine baktığımızda ise Mücâhid b. Cebr,²⁸⁵ İkrime,²⁸⁶ Tâvus b. Keysân,²⁸⁷ Atâ b. Ebî Rebâh²⁸⁸ gibi mevâlî kökenli büyük âlimler dikkatimizi çekmektedir. Bu durumu da, Irak bölgesinde olduğu gibi Hicâz’da da ilmin yavaş yavaş mevâlî ulemânın eline geçmeye başladığı şeklinde değerlendirebiliriz.

Hicâz ulemâsı veya Ehl-i Hadis diyebileceğimiz âlimler, farklı fikir ve ilmî bakış açılarına karşılı genelde daha muhafazakâr ve tepkiselci bir pozisyona sahiptiler. Dolayısıyla bazı Hicâz âlimlerinin Irak’taki Ehl-i Rey anlayışına ve bu ekolün mensubu olan âlimlere karşı olduklarını söyleyebiliriz. Bunun delili de Zührî gibi bazı âlimlerin Ehl-i Rey mensubu âlimleri ifsad edici olarak görmeleriydi.²⁸⁹

Ümmetin birlik-beraberliğini çok önemseyen Hicâz âlimleri²⁹⁰ fikrî ve siyâsî hizipleşmelerin müsebbibi olarak gördükleri iktidara genel de karşıydılar. M. S. Hatiboğlu Hicâz âlimlerinin iktidarla ilişkilerini ‘tarafsızlık taraftarı’ olarak izah

²⁸⁴ Şîrâzî, 35-51.

²⁸⁵ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 196; Şîrâzî, 70; Zehebî, *Nübelâ*, V, 88.

²⁸⁶ Şîrâzî, 70; Zehebî, *Tefsir*, I, 101.

²⁸⁷ Zehebî, *Nübelâ*, V, 88; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâm*, I, 24.

²⁸⁸ Zehebî, *Nübelâ*, V, 88; Zehebî, *Tefsîr*, I, 101.

²⁸⁹ İbn Abdilber, *Câmiu Beyânî’l-İlm ve Fadlihi*, I-II, Riyad, 1422, II, 1092; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Anlayışı* Ankara, 1994, 44.

²⁹⁰ Hodgson, I, 214.

eder.²⁹¹ Hatiboğlu'nun söz konusu tesbiti, Sahâbe tabakasına mensup ve Arap orijinli ulemâ için geçerli olabilir. Aynı tesbitin Hicâzlı mevâlî kökenli tâbiîn ulemâsı için de geçerli olduğunu söylemek biraz zordur. Delilimiz ise, Hicâz'da yaşıyan Tâvus b. Keysân'nın halifelere karşı takındığı tavır, Atâ b. Ebî Rebâh ve Mücâhit b. Cebr gibi ileri gelen Hicâz âlimlerinin İbnu'l-Eş'âs isyanına katılmalarıdır.

Kısacası Emevîler dönemi Hicâz ulemâsını ikiye ayırmak mümkündür. Birinci grup, sahâbe tabakasındaki âlimlerdi. Ekseriyetle Arap kökenli olan söz konusu âlimler, Hicâz bölgesinin sahip olduğu dinî, siyasî, kültürel ve sosyal özellikleri sebebiyle hadisin/sünnetin merkeze alındığı bir ilim anlayışına sahiptiler. Ayrıca bu tabakadaki ulemânın iktidara karşı genel olarak radikal bir tutum sergileme yerine, iktidarın olumsuz icraatları karşısında daha ziyade pasif muhalefet tarzını benimsediğini söylemek mümkündür. Hicâz'ın tâbiinden olan ikinci kuşak ulemâsı ise genelde mevâlîye mensup olup iktidara karşı daha sert bir tutum sergileyebiliyor ve gerektiğinde iktidara karşı oluşlarını isyanlara katılmak sûretiyle gösterebiliyorlardı.

Emevîler döneminde kültürel ve ilmî faaliyetlerin merkezi ve aynı zamanda âlimlerin beşiği olan diğer bir bölge ise Kûfe ve Basra şehirlerini içine alan Irak oluştuyordu. Irak'ın bu özelliği, bu bölgenin üzerinde kurulduğu kültür mirası, coğrafi konumu ve dinî-etnik zenginliğinin bir sonucuydu. Her türlü felsefî akım, dinî anlayış ve kültürlere âşina olan Irak'ta tefsir, fıkıh ilimlerinin yanı sıra hadis²⁹² ve dil²⁹³ gibi ilimler revaçtaydı.

²⁹¹ Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, 45.

²⁹² er-Râmehumuzî, el-Hasan b. Abdurrahman (Ö. 360/972), *el-Muhaddisu'l-Fâsil- Beyne'r- Râvi ve'l-Vâî*, Riyad 1984, 559-560; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 77-78.

²⁹³ Uzunpostalcı, X, 131; Algül, III, 151.

Ehl-i Rey olarak isimlendirilen Irak ulemâs ının²⁹⁴ ilmî çal ışma ve zihniyetlerinin temelini atan âlim genel kanaate göre Abdullah b. Mes'ud'tur. ²⁹⁵ İbn Mes'ud'un temellerini att ığı Irak ekolü, daha sonra Alkame b. Kays, Mesrûk, Şa'bî, Saîd b. Cübeyr, Kad ı Şureyh, Hammad b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ ve İbrahim en-Nehâî gibi âlimlerce devam ettirildi.²⁹⁶ Bu ekole Ehl-i Rey denmesinin nedeni ise şuydu: Irak'taki dinî, siyâsî ve kültürel çat ışmalara ba ğlı olarak ortaya çıkan gruplar kendilerini me şrû ve güçlü k ılmak için zaman zaman tez ya da antitezlerini Hz. Peygamber'e söylettirme yoluna gidiyorlard ı. Yani çok say ıda mevzû hadis piyasaya sürülüyordu. Ayr ıca Irak'ta Hicâz'daki kadar sahih hadis yoktu. Çok miktarda rivayetlerin uydurulmas ı kar şısında bu ulemân ın hadise biraz daha temkinli yaklaşması²⁹⁷ ve Irak bölgesinin karmaşık sosyal ve kültürel ortam ının doğurduğu problemlere akılcı çözüm üretmesiydi.

Ehl-i Rey'in önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Hanife örne ğinde olduğu gibi, Ehl-i Rey, sahîh hadise ve sahâbe fetvalar ına karşı bir ekol de ğildi. Bu ekolün kar şı ç ıktığı ya da şüpheyile bakt ığı, kültürün bazen kutsalla ştırılması ve mevzû hadislerdi. Ehl-i Rey'in son temsilcilerinden biri olan Ebû Hanife, zaman ın de ğişmesine ba ğlı olarak sorun ve çözümlerinin de ğişebileceğini, Sahâbe'nin de insan olduğu ve dolayısıyla onların fetvaları konusunda da seçici davran ılabileceğini ve ilmî her türlü meselenin rahatlıkla tartışılması gerektiğini belirtiyordu.

²⁹⁴ Şehristânî, *Milel*, 208; Kettânî, 225.

²⁹⁵ Makdemî, el-Kâdî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (Ö. 301/914), *Kitabu't-Târih ve Esmâi'l-Muhaddisîn ve Kinâhim*, (thk. M. İbrahim li'l-Meydan), Pakistan 1995, 26-27; Veliyullah, 58; Yiğit, XI, 98; Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Rey", *DİA*, İstanbul 1994, X, 521.

²⁹⁶ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 275; en-Nebhân, 275; Aycan- Sarıçam, 137; Çağatay, Neşet-Çubukçu, İ. Agah, *İslâm Mezhepleri Târihi*, Ankara 1985, 155; Yiğit, XI, 98.

²⁹⁷ Kettânî, 226-7; en-Nebhân, 224; Yiğit, X, 98; Karaman, *İctihat*, 103.

Görüldüğü üzere genel olarak Irak âlimleri bölgenin dinî, siyâsî ve kültürel açıdan karmaşık olması, bu bölgede hadis adını altında çok sayıda rivayetin bulunması, mevcut sosyal şartların ihtiva ettiği problem ve çözümlerin daha öncekinden farklılık arzemesi, mensubu bulundukları grubun ilmî anlayışı gibi sebeplerden ötürü hadis diye gösterilen rivayetlere biraz şüpheyile bakıyor, geniş sosyal şartların doğurduğu problemleri çözmede Kur'ân ve sahîh hadisin yanı sıra gerektiğinde şahsî kanaatlerini de ortaya koyuyorlardı.

Emevîler dönemi Irak ulemâsının etnik yapısına baktığımızda sahâbî âlimlerin Arap, tâbiîne mensup olanların ise genelde mevâlî kökenli olduklarını görüyoruz. Örneğin Irak bölgesinde Hasan-ı Basrî, İbn Sirîn, Eyyûb es-Sahtiyânî, Humeyd et-Tavîl, Nâfi', İkrime, Saîd b. Cübeyr, Ebû Hanîfe gibi çok sayıda meşhur âlim mevâlîdendi. Mevâlî âlimlerin ilmî sahada bazı halifeleri bile endişeye sevk edecek derecede yükselmelerinde de Araplar'ın kılıç ve makamı ilme tercih etmeleri, iktidarın Arap olmayanların bürokrasi ve askerî alanda yükselmelerine sıkı bakmaması şeklindeki politikası etkili olmuş olabilir.

Genelde mevâlîye mensup Irak ulemâsının Emevî iktidarıyla ilişkileri bağlamında şunlar belirtilebilir: Hucr b. Adî'nin 51/671 yılında iktidara karşı isyan etmesi, 81-83/700-702 yılları arasında meydana gelen İbn Eş'âs isyanına Saîd b. Cübeyr gibi çok sayıda mevâlî kökenli âlimin destek vermesi, 110/728 yılında vefat eden Hasan-ı Basrî'nin iktidarın kurucusu dahil olmak üzere idarenin bir çok icraatını din dışı görüp yüksek sesle eleştirmesi, Ebû Hanife'nin 122/739 senesinde idareyi silah zoruyla ele geçirmeye teşebbüs eden Zeyd b. Ali'yi para ve fetvalarla desteklemesi ve Cehm b. Safvân ile Vâsıl b. Atâ gibi Arap olmayan Kelâm âlimlerinin kelâmî görüşleriyle iktidarı eleştirmeleri gibi örnekler, mevâlî ulemânın

genelde iktidar karıştı oldu ğunu göstermektedir. Muhtemelen bu karıştı olu şun en önemli nedeni de iktidarın mevâlî kökenli ulemâyâ sempati ile bakmaması idi.²⁹⁸

Sonuç olarak, Irak ulemâsı farklı kültür havzalarından beslenmesi, aklî ve naklî ilimlere vâkıf olması, kozmopolit bir ortamda yaşaması ve bu nitelikteki ortamın doğurduğu farklı ve yeni problemlerle karşılaşması gibi sebeplere bağlı olarak, ilmî konulara ve mevcut kültüre daha eleştirel bir açıdan bakabiliyordu. Bölge ulemâsının sahip olduğu söz konusu dinî ve ilmî bakış açısı da doğal olarak mezkur ulemânın iktidarla olan ilişki biçimine yansıyor du diyebiliriz.

²⁹⁸ Zehebî, *Nübelâ*, V, 85; İbn Salâh, Ebî Ömer Osman b. Abdurrahman, *Mukaddemetu İbn Salâh fî Ulûmi'l-Hadis*, Beyrut 1978, 199.

II. BÖLÜM

İKTİDARIN DİN ANLAYIŞI VE İCRAATLARI KARŞISINDA ULEMÂ

A) İKTİDAR-DİN İLİŞKİSİ KARŞISINDA ULEMÂ

1) Emevî İktidarı ve Din

Emevîler dönemi ulemâsı dinî bir muhalefeti temsil ediyordu. Ancak bu muhalefet, dönemin bütün âlimlerinin üzerinde konsensus sağladığı bir yapıya da organizasyon değildi. Mevzubahis muhalefet, yönetimin savunduğu dinî anlayışa ve onun din dışı bazı uygulamalarına bir tepki olarak ortaya çıkmış, siyasî amaçlardan uzak, referansı dinî sabiteler olan gayr-ı memnunların hareketiydi. Adı geçen muhalif çizginin iktidarla ilişkilerinin niteliğini anlamak için de mevcut siyasal yönetimin dinî olup olmadığının, din fenomeninin iktidar açısından ne anlam ifade ettiğinin ve idarenin politikalarında dinin belirleyicilik derecesinin incelenmesi gerekmektedir.

Ferdî olarak dönemin halifeleri için din, önemsenen ve kendisine hizmet edilmesi gerektiğine inanılan önemli bir müessese olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede halifelerin dinî konulara ilgi duymaları, dinî tören, söylem, davranış şekilleri ve camiileri çok önemsemeleri dine atfedilen değerin bir yansıması olarak görülebilir. Örneğin halifeler camiilerde hutbelere hamdeyleyle başlıyor,¹ hac mevsiminde dinî bir anlam ifade ettiğine inanılan hac emirliğini ya kendileri yapıyor² ya da valilerine³ veya çocuklarına⁴ yaptırıyor ve fetihlerle İslâm'ın

¹ Ya'kûbî, *Târih*, II, 192.

² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 135; IV, 41, 118, 119, 146.

³ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 278; IV, 108.

⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 79.

yayılmasını önemsiyorlardı.⁵ Yine idareciler Şam Ümeyye Camii gibi eserler yaptırıyor,⁶ Mescid-i Haram,⁷ Mescid-i Nebevî,⁸ Basra⁹ ve Kûfe¹⁰ Camiilerinin onarımı ve genişletilmesi için çaba sarfediyorlardı.

İktidarın dine s ıcak bakmasına rağmen din unsurunun iktidar ile ulemâ arasında bir tartışma veya kavga nedeni olduğu görmekteyiz. Ancak burada tartışmalara neden olan, dinin kendisi değil de onun âlimler ve idareciler tarafından algılanma ya da yorumlanması biçimiydi. Örne ğin dinin iktidar tarafından bazen pragmatist (faydacı) bir yaklaşımla ele alınıp araçsal olarak kullanıldığını görüyoruz. Emevî iktidarının kuruluşundan itibaren kelâmî bir problem olarak dinin bir parças ı olan ‘kader’ kavram ının-kaderci bir anlay ışıla- öncelikli olarak gündeme gelmesi ve sürekli tartışılması da anlaml ı olsa gerektir.¹¹ Bunu da kader özelinden, dinin iktidarın hem me şrûiyet problemi,¹² hem devletin iç güvenli ği¹³ ve hem de icraatlarının eleştirilmesiyle ilgili¹⁴ olmasına bağlayabiliriz.

Emevî idarecileri ontolojik anlamda dinî inkar etmedikleri gibi dine karşı da de ğillerdi. Bunların karşı çıktığı, iktidarın özellikle kelâmî konulara ilişkin tezleriyle örtü şmeyen yorumları idi. Bu da yönetimin savundu ğu ve kendisini dayandırmaya çalış ığı din anlay ışıyla ilgili bir durumdu diyebiliriz. iktidar açısından söz konusu problemin a şılması için de dinin bir parças ı olan ‘kader’e

⁵ Levi Della Vida, IV, 241.

⁶ Halife b. Hayyât, *Târih*, 301; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 157; Hemedanî, 106-107; Ya’kûbî, III, 28; Mes’ûdî, III, 166; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 70.

⁷ Belâzurî, *Fütûh*, 60.

⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, 301; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 245; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 109; es-Safedî, Selahaddin Halil b. Eybek (Ö. 764/1362), *Tuhfetu Zevî el- Bâb fi Men Hakem bi Dimeşk Mine’l-Hulefâ ve’l- Mülûk ve’n-Nevâb*, Beyrut 1999, 108; Verdî, I, 179; Diyarbekrî, II, 348.

⁹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 246; Belâzurî, *Fütûh*, 243.

¹⁰ Belâzurî, *Fütûh*, 342.

¹¹ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 589-591.

¹² Akbulut, “Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, XXXIII, 135.

¹³ Schact, 34.

¹⁴ Sarıçam, “Din İstismarı”, III, 142

sarılması ve dine bir meşrûlaştırma aracı rolünün verilmesi gerekiyordu. İktidarın bazen yanlış icraatlarını meşrûlaştırmak için dine başvurulması ise iktidar-ulemâ arasında ‘dine karşı din mücadelesi’ne dönüşüyordu. Örneğin idareciler hilafetin Allah tarafından genel olarak Kureyşlilere¹⁵ özel anlamda ise Emevî ailesine verildiğine,¹⁶ idarecilere günah yazılmadığına,¹⁷ halifelerin öbür dünyada cezalandırılmayacağına¹⁸ ve mü’minlerin idareye itaat etmekle mükellef olduklarına¹⁹ ilişkin tezlerle inanıyor ve bu düşünceleri din diye yaymaya çalışıyorlardı. Yine yöneticiler halktan bazılarının halifeler için ‘Halîfetullah,²⁰ Emînullah,²¹ âdil,²² İmâmu’l-Mustafa²³’ gibi sıfatları kullanmasına müsaade ediyor ve halifelerin Allah’ın iradesinin temsilcisi olduklarına²⁴ inanıyorlardı.

Din-devlet ilişkileri bağlamında Emevî iktidarının teokratik (dine dayalı) bir karaktere sahip olduğunu söyleyemeyiz. İktidar, din-devlet ilişkilerinin ayrı ve farklı din mensuplarına karşı tarafsız davranmayı ifade eden laiklik sistemine göre işlemiyordu. Zira laik devlet, tabiatı gereği dini tanımlamaz, dine ve dinî düşünceye müdahil olmaz ve bu anlamda bir din politikası oluşturmaz. Emevî iktidarının dinle olan ilişkilerinde ‘devletin dini himayesine alma felsefesi olan Bizantinizm’ anlayışının²⁵ hakim olduğunu söyleyebiliriz. Zira iktidar, hakim bir çizgi olarak kendini dinî gösterme, dinle olan içiçeliğini ispat etme ve dinî tartışmalarda taraf olma çabasında idi. Bu çerçevede başkent Şam’a kutsiyet

¹⁵ Câhız, *el-Beyân*, I, 392.

¹⁶ İbn Abdirabbih, IV, 89; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 104-105.

¹⁷ İbn Abdirabbih, I, 60.

¹⁸ Atvân, *el-Fıraku’l-İslâmiyye*, 76.

¹⁹ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 222-224.

²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 351; el-Yafiî, I, 182; Atvân, *el-Emeviyyûne ve’l-Hilâfe*, Amman 1986, 25.

²¹ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 262.

²² Atvân, *el-Emeviyyûne ve’l-Hilâfe*, 25.

²³ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 592.

²⁴ Atvân, *el-Hilâfe ve’l-Hilâfe*, 25.

²⁵ Taplamacıoğlu, 289-290; Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, 144.

kazandırma,²⁶ Hz. Peygamber’e ait olan asâ ve minber gibi bazı sembollerin şiaları Medine’den Şam’a taşıma,²⁷ gerektiğinde dinin kutsallarını kullanarak camiilerde her türlü siyâsî propagandasını yapma,²⁸ dini tekeline alıp ona sahiplenme ve muhalif din anlayışlarını cezalandırma politikasını güdüyordu. Yine Bizantinizm din anlayışının bir uzantısı olarak Emevî idarecileri iktidarlarını dinin teminatı ve temsilcisi olarak görmüş olacaklar ki, Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ’nın verdiği fetvayı eleştiren Ebû Hanife’ye bir süre fetva verme yasağını getirebiliyor,²⁹ hac mevsiminde Atâ b. Ebî Rebâh’ı hacla ilgili fetva verecek tek yetkili kişi olarak tayin ediyor ve başkasının bu konuda fetva vermesini yasaklayabiliyorlardı.³⁰

Varlığını ve icraatlarını Allah’ın ezeli planıyla izah eden, muhaliflerini ve fikirlerini din dışı göstermeye çalışan ve bunu ispat için de bazen dini yanlış yorumlayarak bilinçli bir şekilde kadercilik teorisini oluşturmaya ve yaymaya çalışan iktidar, toplumda dinî konularda bilgi kirlenmesine de neden olabiliyordu. Bu yüzden de iktidar zaman zaman âlimlerle karşı karşıya geliyor³¹ ve farklı din anlayışlarını dillendirenleri ise cezalandırıyordu. Örneğin Hz. Hüseyin’in öldürülmesine dönemin halifesi Yezîd b. Muâviye ‘Allah’ın takdiri’ diyordu.³² Hüseyin’i öldürten Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd da Hüseyin’in kız kardeşi Zeynep Bint Ali’ye “Sizi alçaltan, Hüseyin’i öldüren ve iddialarını boşa çıkartan Allah’a hamd olsun”;³³ Allah’ın bu yaptığını nasıl buluyorsun?”³⁴ diye soruyordu. Aynı vali Kûfe halkını camiye

²⁶ İbn HAdîyyd, I, 248.

²⁷ Hemedanî, 23-24; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 229-230; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 45; Corci Zeydan, IV, 126.

²⁸ İbn A’sem, V-VI, 59; Mes’ûdî, III, 184.

²⁹ İbn Hallikân, IV, 180.

³⁰ en-Nemirî, 44; İbn Hallikân, III, 261.

³¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 195; İbn İmâd, II, 51.

³² Taberî, *Târih*, V, 465; İbn A’sem, V-VI, 149; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 193-195.

³³ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 296-297; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 193.

³⁴ İbn A’sem, V-VI, 142; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 193.

toplayıp hamdeleden sonra “Hakk ı ve hak ehlini ba şarıya ula ştıran, yalanc ıoğlu yalancı Hüseyin ve taraftarlar ını öldüren Allah’a hamd olsun.”³⁵ diyordu. Vali böylece camiide Kerbela hadisesinde Allah’ ı sorumlu tutuyor, iktidar ı ve icraatlarını hak, kar şıtlarını ise din d ışı ve bu yüzden ilâhî cezaya maruz kalm ışı kişiler olarak ilan ediyordu.

Aslında iktidar ın din d ışı icraatlarını Allah’ ın takdiri olarak görüp bunun faturas ını Allah’a kesme dü şüncesi ne yeni ne de baz ı halife ve valilerle sınırlı idi. Bahse konu olan dü şüncenin temelleri iktidar ın kuruldu ğu ilk yıllarda atıldı³⁶ ve sonraki halifeler taraf ından da devam ettirildi.³⁷ Zira kaderci din telakkisi, iktidarın din politikasının önemli bir parçası olup hayati bir öneme sahipti.

Emevî iktidarı, dinle ilişkileri bağlamında Gayr-ı Müslimler’e geniş dinî hak ve özgürlükler tanırken,³⁸ aynı hakkı ya da özgürlüğü kaderciliği reddeden ve bu anlamda insan ı fiillerinde hür ve sorumlu tutan Müslümanlara tanı mıyor, idareyle aynı dinî düşünceleri paylaşmayan bu insanlara suçlu gözüyle bakıyordu.³⁹

Alın yaz ısı anlam ındaki kader anlay ışına s ığınarak yapt ıkları hatalar ı üstlenmek istemeyen,⁴⁰ bu bağlamda halk ve dinle kar şı kar şıya gelmeyi iktidarlar ı açısından büyük bir tehlike olarak gören Emevî idarecileri,⁴¹ İktidarın savundu ğu dinî anlay ısla örtü şen fikir sahiplerini desteklerken,⁴² farklı bir din anlay ışını savunanları ise ac ımasızca cezaland ırıyorlardı. Örne ğin ‘Hüseyin b. Ali Allah tarafından öldürüldü’ diyen İbn Ziyad’ın bu düşünce ve tutumunu eleştiren Abdullah

³⁵ İbn Habîb, 480-481; Taberî, *Târih*, V, 458-459.

³⁶ Kâdî el-Cebbâr, *Muğnî*, VIII, 4; Atvân, *el-Emevyyûne ve’l-Hilâfe*, 39.

³⁷ İbn A’sem, V-VI, 149; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 194.

³⁸ Aycan, “Müslüman Yönetimlerde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli)”, *İslâm ve Demokrasi*, Ankara 1999, 31-39.

³⁹ Wellhausen, 168; Atvân, *el-Firak*, 59-60; Ay, 40.

⁴⁰ İbn A’sem, III,IV, 157. Fazlurrahman, 121; Uyanık, 61

⁴¹ İbn A’sem, III-IV, 157.

⁴² Fazlurrahman, 121; Uyanık, 61

b. Afif el-Ezdî ismindeki şahıs valinin emriyle hemen öldürüldü.⁴³ Yine Hz. Hüseyin'in Allah tarafından değil de İbn Ziyad tarafından öldürüldüğünü savunan Ali b. Hüseyin ise Zeynep Binti Ali'nin yalvararak devreye girmesi sayesinde ölümden kurtulabildi.⁴⁴ İktidar, Cebriyye teorisini eleştiren Ma'bed el-Cühenî⁴⁵ ve Geylân ed-Dımeşkî'yi⁴⁶ öldürdüğü gibi, bu dü şüncenin antitezi olan Halku'l-Ku'rân teorisini savunmayı da yasaklıyordu.⁴⁷

Rivayete göre Muâviye'nin halife olduktan sonra Medine'ye gidip Medineliler'e "...Gönlüm size kar şı Ebûbekir ve Osman' ın yolunda gitmek istiyor. Ancak bundan hiç ho şlanmıyorum. Hem size hem de bana faydal ı olacak bir yol seçtim: Güzel yiyip-içme..."⁴⁸ şeklindeki konuşmayı yapm ıştır. Söz konusu rivayet doğruysa bu konuşma, Emevî iktidar ının dine bak ışı aç ısı ve genel anlamda dinle ilişkilerinin içeri ği hakk ında ipuçları vermesi aç ısından oldukça önemlidir. Zaten genel kanaate göre adı geçen iktidar dünyevî bir nitelik taşıyor olup dinî değildi.⁴⁹

Saltanatla idare edilen Emevî iktidar ında⁵⁰ do ğal olarak İslâmî siyasal kavram ya da ilkeler olarak belirtebilece ğimiz şûra-seçim ve i şî ehline verme gibi

⁴³ İbn A'sem, V-VI, 146.

⁴⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 194.

⁴⁵ Ahmet b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 39; el-İsfereyânî, Ebû'l-Muzaffer, (Ö. 471/1078), *et-Tebşîra fî'd-Din ve Temyîzu Fırkatî'n-Nâciye ani'l-Firakî'l-Hâlikîn* (ilave notlar: M. Zaid el-Hasan el-Kevserî), Mısır 1940, 13; Subhî, Ahmed Mahmut, *fî İlmi'l-Kelâm Dirasetu'l-Felsefiyye li Erâi'l-Firakî'l-İslâmiyye*, I-II, Beyrut 1985, I, 178.

⁴⁶ el-Firyâbî, 182-183; İbn Abdîrabbih, II, 379-380.

⁴⁷ Bkz. Ahmet b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 42; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 255-256; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

⁴⁸ İbn Abdîrabbih, IV, 82; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 132.

⁴⁹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 240; Lewis, *Tarihte Araplar*, 92-93; İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 132; Karaman, *Başlangıçtan Günümüze*, 54; Hatemi, Hüseyin, *İslâm Hukuk Dersleri*, İstanbul 1999, 48; Corci Zeydan, II, 30; Yurdaydın, "Din-Devlet", XXVI, 176; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 463; Mevdûdî, *Hilâfet*, 233; Vagleri, I, 89; Hodgson, I, 160-161; Muslihuddin, 73; Fazlurrahman, 120; Wellhausen, 145.

⁵⁰ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 205; İbn Teymiyye, *Külliyât*, IV, 361; Dayf, 183; Mâlik b. Nebi, 139; Nasr, 9; Ebû Zehra, *Mezhepler Târîhi*, 88; Hittî, I, 282; Vagleri, I, 89; Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, 66; Rayyıs, 63; Corci Zeydan, II, 30; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 27; Rosenthal, 40; Sander, 36; Macid, 134; Hanefi, 343; Uyanık, 43; Yiğit, XI, 88; Uçar, 136; Mücahit, 63; Uludağ, *İslâm-Siyaset*, 104; Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, 150-152.

ilkelerin bir anlam ı ve pratikteki yans ımları yoktu. Zira bu iktidar kabile iktidar ı olup tabiatıyla kabileciliği esas al ıyordu.⁵¹ Sonuç olarak dinî olmayan iktidar, dinle ilişkilerinde ‘ İktidar için din’ anlay ışıını benimsemi ş olacak ki; dini ve dinî olan ı tahakkümü altına almaya çal ışıyor, kadercilik anlay ışıyla dinî dü şünceye ya da hayata müdahale ediyor, yönetimin dinî tezlerini benimsemeyen âlimleri totaliter bir anlayışla baskı altına al ıyor, muhâlif âlimlerin fetvalar ına ya da kelâmî görüşlerine itibar etme ği gibi hiç çekinmeden bunlar ı farklı şekillerde cezaland ırıyordu. İlişkilerinde dini nesneleyen Emevî idaresi bu günkü anlamda laik bir özelli ğe de sahip de ğildi. Çünkü iktidar din konusunda tarafs ızlık taraftarı de ğildi. İktidar dine ve dinî olana kar şı tarafs ız davranmanın sonuçlar ını kendisi aç ısından tehlikeli görmüş olacak ki dini, dinî olan ı, âlimleri ve k ıyasası din ad ına var olan her şeyi kontrolü altına almayı vazgeçilmez bir bir politika olarak görüyordu.

2) Emeviler’de Biat ve Halifelik Kavramlarına Yüklenen

Anlamlar

Kur’ân ve hadislerde kar şılığı bulunan biat ve halife kavramları ının Emevîler döneminde niçin, ne zaman ve hangi anlamlarda kullan ıldıklarını tesbit etmek için, önce ilgili kavramların Hz. Peygamber ve Dört Halife dönemlerinde hangi anlamlarda kullan ıldıklarına kısaca bakmak istiyoruz. Belki de bu mukayese, bizi, Emevîler döneminde ad ı geçen kavramların bir anlam kayması u ğrayıp uğramadığı konusunda bir fikir sahibi yapacaktır.

⁵¹ Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, I, 17-22; Câbiri, *Siyasal Akıl*, 463.

Biat kelime olarak satmak, satınalmak, karşılıklı anlaşmak ve itaat etmek anlamlarına gelmektedir.⁵² Sosyopolitik bir antlaşma olarak ise biat, devlet başkanını seçme, İslâm Hukuku çerçevesinde seçtiğine bağlı kalma ve ona itaat edeceğine ilişkin söz vermeyi ifade eder.⁵³

Kur’ân’da biatla ilgili dinî/siyâsî bağlılık bildiren şu ayetler geçer: “Şüphesiz sana biat edenler ancak Allah’a biat etmişlerdir”;⁵⁴ “Andolsun, Allah, sana o ağacın altında (6/628 yılında yapılan Beyatu’r-Ridvan’la ilgilidir) biat ederlerken Mü’minlerden razı olmuştur...”⁵⁵; “Ey Peygamber! İnanmış kadınlar Allah’a ortak koşmamak, hırsızlık ve zina etmemek....şartıyla sana geldiklerinde biatlarını kabul et (Akabe Biatıyla ilgili)...”.⁵⁶ Gerek Ridvan ve gerekse Akabe biatlarıyla ilgili olan bu ayetler Hz. Peygamber’e bağlılık bildirme anlamındadırlar.⁵⁷

Hadis literatüründe de biat kavramı genel hatlarıyla idarecilere muhakkak biat edilmesi gerektiği,⁵⁸ biat edilene itaatin zorunluluğu⁵⁹ ve Allah’a isyan konusunda biat edilene itaat edilmeyeceği⁶⁰ bağlamlarında kullanılır.

Dört Halife dönemine gelince ‘Kişiyi hür iradeyle seçme ve seçtiğine itaat etme’ anlamındaki biat kavramının pratikteki siyasal katılımın neticesinde⁶¹ Hz.

⁵² İbn Manzûr, I, 299; ed-Demîci, Süleyman, *İslâm’da Devlet Başkanlığı*, (çev. İ. Cücük), İstanbul 1996, 190; Corci Zeydan, I, 165; Kallek, Cengiz, “Biat”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 120-121; Akyüz, Vecdi, Kur’ân’da *Siyâsî Kavramlar*, İstanbul 1998, 203.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I-III, (çev. Z. Kadiri Ugan), İstanbul 1996-7, I, 528; Abdülkerim el-Hatîb, *el-Hilâfe ve’l-İmâme*, Beyrut 1975, 280; Ahmet Sadık Abdurrahman, *el-Bîatu fi’n-Nizâmi’s-Siyâsi’l-İslâm*, Mısır 1988, 30-31; Mücahid, 61; Hamidullah, *İslâm Hukuk Etüdleri*, 170; Kallek, VI, 120-121; Akyüz, *Siyâsî Kavramlar*, 203; Gümüsoğlu, Hasan, *İslâm’da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul 1999, 264.

⁵⁴ Fetih, 48/10.

⁵⁵ Fetih, 48/18.

⁵⁶ Mümtetine, 60/12.

⁵⁷ Akyüz, *Siyâsî Kavramlar*, 203-205.

⁵⁸ Müslim, İmâre/54, 55, 58.

⁵⁹ Buhârî, Ahkâm/4.

⁶⁰ Müslim, İmâre/39; Ebû Dâvud, Taat/87; İbn Mâce, Cihâd/40.

⁶¹ Fayda, “Huelefâ-i Râşidîn”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 331; Dursun, 115-6; Avcı, “Hilâfet”, XVII, 543.

Ebûbekir,⁶² Ömer b. el-Hattâb,⁶³ Osman b. Affân⁶⁴ ve Ali b. Ebî Talib⁶⁵ seçimle hilafete geldiler.

Emevîler’de ise biat kavramının hem anlamı hem de pratikteki yansıması farklı bir hal aldı. Şöyle ki, bu dönemde biat, ‘Halifeyi hür iradeyle seçme ve ona gönüllü rızasıyla itaat etmek’ anlamında değil de, ‘Atanan halifeyi onaylama yani mecburen kabul etme’ şeklinde bir anlam kaymasına uğradı. Buna göre mevcut halife, yerine geçecek müstakbel halifeyi belirliyor, selef ölünce halef olan kişiye biat ediliyordu.⁶⁶ Bu biat de tüm halkın katılımı şeklinde değil de temsili bir tarzda yapılmaktaydı. Yani halk adına vali, kumandan ve şehrin ileri gelenlerin temsilciliğiyle oluyordu. Camiye çağrılan halk “İşittik, itaat ettik, kitap ve sünnetle amel ettik.”⁶⁷ şeklindeki ifadeyi kullanır ve böylece biat gerçekleşmiş olurdu. Yapılan biat töreni de, işe dinî bir boyut katma amacına matuf olup özden yoksun ve şekli bir uygulamaydı.

Emevî iktidarının kendisine dinî bir nitelik kazandırma ve böylece meşrûiyet problemini aşmaya dönük biat alma politikası da ulemânın tepkisine neden oluyordu. İlerde detaylı bir şekilde inceleneceği gibi dönemin idarecileri biat almaya çalışırken İbn Abbâs, İbn Ömer, Saîd b. Cübeyr ve Said b. el-Müseyyeb gibi dönemin âlimleriyle karşı karşıya gelmişlerdi.

Emevî iktidarının biat almaya çalışırken başvurduğu yöntemler, Hulefâ-i Râşidin dönemindeki uygulamalarla örtüşmüyordu. Politik anlamda ‘Kişiyi hür

⁶² Halife b. Hayyât, *Târih*, 100; Taberî, *Târih*, III, 220 vd; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, II, 220.

⁶³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, 21-23; İbn Abdirabbih, IV, 267.

⁶⁴ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 84; Ya’kûbî, I, 139-140; Taberî, *Târih*, IV, 238-239.

⁶⁵ Taberî, *Târih*, IV, 427; İbn Abdirabbih, IV, 310.

⁶⁶ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 102; Hudarî, *Târih*, II, 210; Algül, III, 141.

⁶⁷ Makdisî, *el-Bed’*, V, 8; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 70; Suyûtî, *Târih*, 197; Hitti, I, 282; el-Hudarî, *ed-Devletu’l-Emeviyye*, Beyrut 1996, 399; İbrahim Hasan, *İslâmTârihi*, II, 133; Algül, III, 141; Kapar, Mehmet Ali, *İslâm’ın İlk Döneminde Beya’t ve Seçim Sistemi*, İstanbul 1998, 76; Aycan-Sarıçam, 100.

iradeyle seçme ve seçilene itaat etme ahdi' anlamına gelen biat kavramı, Emevîler'de tarifine göre icraa edilmezdi. Halifeler biat almada zorlanınca bazen para da ıtma⁶⁸ bazen de biat etmeyenleri tehdit etme yoluna başvurlardı. Örneğın Muâviye, Yezîd için biat almaya çalışırken bir türlü biat ını alamadığı Hicâz engelini aşmak için hicrî 56 yılında Medine'ye gitti. Halk ın itibar ettiğı ve örnek aldığı İbn Abbâs, İbn Ömer gibi âlimlerin yanı sıra İbn Zübeyr gibi siyâsî şahsiyetleri ikna edemeyince onları Şam askerleriyle, hatta kafalar ını uçurmakla tehdit etti ve daha sonra onları silahla biate zorladı.⁶⁹ Muâviye, Yezîd'e biat etmede muhalif bir tutum sergileyen Medineliler'e o kadar baskı uyguladı ki, en sonunda bu durumdan rahatsız olan Hz. Aişe bile Muâviye'yi uyarma gereğini duymuştur.⁷⁰ Zira iktidar biat konusunda iki seçenek sunardı: Ya biat edilecek ya da cezaya maruz kal ınacaktı. Sözelimi biat etmek istemeyen, öbür yandan öldürölmekten korkan Câbir b. Abdullah bu ikilem arasında kalınca kendisine yol göstermesi için Hz. Peygamber'in han ımını olan Ümmü Seleme'ye danış ıyordu.⁷¹

Abdurrahman b. Ebîbekr gibi bazı ileri gelenler beğenmedikleri halife adayına biat etmeyeceklerini açıkça söylerken⁷² bazıları da korkular ını sebebiyle belirlenen kişiye biat ediyorlardı. Örneğın Muâviye, Yezîd'e biat ını temin amacıyla çağ ırıldığı bölge temsilcilerinden Basra temsilcisi el-Ahnef b. Kays' ın hep suskun durduğunu fark edince "Kays, sen neden (almaya alış ıştığımız biat hakk ında)

⁶⁸ İbn A'sem, I-II, 375; Makdisî, *el-Bed'*, V, 6-7; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 249-250; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 89.

⁶⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213-5; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 166-167; İbn Abdirabbih, IV, 372; Zehebî, Nübelâ, III, 292.

⁷⁰ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 251-252.

⁷¹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 192-193.

⁷² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 314.

konuşmuyorsun?” deyince, Kays “Doğru söylersek senden, yalan söylersek Allah’tan korkuyoruz.” dedi.⁷³

Halktan zorla biat alma uygulaması Yezîd b. Muâviye dönemiyle sınırlı değildi. Emevî idarecileri biat etmeyi mecbur kıldıkları için⁷⁴ ilgili konuda muhalif olan âlimler bile korkularından biat ederlerdi.⁷⁵ Çünkü biattan kaçanlar iktidar tarafından kesinlikle rahat bırakılmazlardı.⁷⁶ Kısacası iktidar kılıç tehdidi altında biat alırdı.⁷⁷ Said b. el-Müseyyeb⁷⁸ gibi biat etmeyen âlimler ise iktidarın korkunç baskı ve cezalandırmalarına maruz kalıyorlardı.⁷⁹

Emevî yönetimine göre biat etmemek ne kadar suçsa yapılan biatı bozmak da o kadar suçtu. Belki de bunun farkında olan Hucr b. Adîyyî ismindeki şahıs, öldürülmeden önce Muâviye’ye olan biatını bozmadığını söyleme gereğini duyuyordu. Yine Saîd b. Cübeyr mevcut halifeye olan biatını bozduğu için Irak valisi Haccâc tarafından suçlanıyor ve en sonunda öldürülüyordu. Hatta biat bozmayı imanî bir mesele olarak gören bazı Emevî idarecileri, Medine ve İbn Eş’âs isyanlarına katılan Müslümanları -yaptıkları biatı bozdukları için- kafir olarak değerlendirip ya öldürüyor ya da tekrar teslim olma anlamındaki biatını yenilemelerini istiyorlardı.⁸⁰

Kısacası Emevîler için biat, iktidarı meşrûlaştırma, ona dinî bir özellik görüntüsü verme⁸¹ ve dinselleştirdikleri yönetime karşı muhalefeti önlemede bir

⁷³ İbn Abdirabbih, I, 59; IV, 27.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, 166-167; İbn Abdirabbih, IV, 372; Zehebî, Nübelâ, III, 292.

⁷⁵ İbn Abdirabbih, I, 59; IV, 27.

⁷⁶ Taberî, *Târih*, V, 338-340; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 264.

⁷⁷ Ali Abdürrezzak, *İslâmiyet ve Hükûmet*, (çev. A. Rıza Doğrul), İstanbul 1927, 36.

⁷⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 171-172.

⁷⁹ İbn Sa’d, V, 93; Halife b. Hayyât, *Târih*, 296 vd; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 102; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 60.

⁸⁰ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, V, 346-348, VII, 364; Zehebî, Nübelâ, IV, 338.

⁸¹ İbn A’sem, VII-VIII, 104; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 86.

araçtı.⁸² Dolayısıyla bu dönemdeki biat kavram ı ‘halifeyi seçme ve ona itaat etme’ anlamında değil de ‘halife olarak belirlenen ki şiyi mecburen onaylama, ona ba ğlılık bildirme ve itaat edilece ğine dair bir ahid’ anlam ında anlaşılmaya ve uygulanmaya başlandı.

Emevî iktidarı varlığını ve icraatlar ını dinî göstermek için ba şvurduğu diğ er dinî-siyâsî bir kavram da halifelik kavram ıydı. Halife, kelime olarak öncekinin ardından gelmek, birisinin yerine geçmek anlamlar ına gelir. Ist ılahi anlamda ise halife, kendisinden öncekini temsil eden ve Müslümanları idare eden ki şidir demektir.⁸³

Halife kavram ının teknik bir terim olarak ortaya ç ıkması Hz. Peygamber’in vefatından sonra olmu ştur. Buna göre Hz. Muhammed’in vefat ından sonra Müslümanlar taraf ından lider olarak seçilen Hz. Ebûbekr’e ‘Allah’ ın halifesi’ denildi. Ebûbekir ise “Ben Allah’ ın de ğil Rasûlullah’ ın halifesiyim” dedi.⁸⁴ Daha sonra Müslümanlar kendisine ‘Halîfetu Rasûlillah’⁸⁵ dediler. Bu lakab ın kullanılması ise, Hz. Ebûbekr’in Hz. Peygamber’in Müslümanlar ı idare etme görevini üstlenmesi sebebiyleydi.⁸⁶

Ebûbekir’den sonra seçilen Hz. Ömer içinse önce ‘Halîfetu halîfeti Rasûlillah’⁸⁷ ifadesi kullan ıldı. Ancak Hz. Ömer bu ifadenin telaffuz zorlu ğu ve uzunluğundan memnun kalmay ınca⁸⁸ Ömer b. el-Hattâb’ ın da tasvibiyle ona ‘

⁸² Kallek, VI, 123; Nevin, 161; Rayyıs, 186.

⁸³ ed-Demîci, 42; Avcı, “Hilâfet”, XVII, 539.

⁸⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 482.

⁸⁵ Vâkidî, *Fütûhu’s-Şâm*, 68; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, 21; Ya’kûbî, II, 117; Taberî, *Târih*, III, 236, 251; Verdî, I, 141.

⁸⁶ İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 234.

⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 578-579; Muhammed Beyyûmî, *el-İmâme ve Ehlu’l-Beyt*, I-II, İskenderiyye, 1993, I, 168-169.

⁸⁸ Nevin, 151.

Emîra'l-Mü'minin'⁸⁹denilmeye başlandı. Söz konusu lakap daha sonraki halifeler için de kullanılmaya başlandı.⁹⁰

Hulefâ-i Râşidîn için kullanılan halife kavramı hiçbir zaman 'Allah' ın temsilcisi' anlamında kullanılmadı.⁹¹ Bu kavram 'vefat edenin yerine geçen, onun idarecilik görevini devam ettiren kişi' anlamında kullanılmıştır.⁹² Emevîler'de ise halifeler için kullanılan sıfatlara baktığımızda halifelerin bazen Allah' ın temsilcisi olarak algılandığını ve böylece halifelere dinî bir nitelik kazandırılmaya çalışıldığını görmekteyiz.⁹³ Örneğin Emevî halifeleri için İmam,⁹⁴ Emînullah (Allah' ın emin olduğu kişi),⁹⁵ Halîfetullâhi fi'l-Ard (Allah' ın yeryüzündeki halifesi),⁹⁶ Halîfetullâh (Allah' ın halifesi)⁹⁷ ve Emîra'l-Mü'minin (müminlerin idarecisi)⁹⁸ ifadeleri kullanılırdı. Halifeler için kullanılan bu deşişik lakaplar da, muhtemelen halifelerin varlığını cibrî anlayışla irtibatlandırma ve halifelere dinî bir kutsiyet kazandırma amacı taşıyordu. Belki şu ifadeler bu iddianın geçerliliğine bir delil olabilir: Vali İbn Hubeyra, Yezîd b. Abdülmelik için "...Allah' ın halifesidir, Allah onu kulları üzerine halife kıldı..."⁹⁹ diye belirtiyordu. Vali Haccâc minberde Basralılar'a yaptığı konuşmada "...Dinleyin ve itaat edin... Abdülmelik b. Mervan Allah' ın halifesi ve

⁸⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 26; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 3.

⁹⁰ Rayyîs, 112; Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, 62.

⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 482.

⁹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 578-579; Muhammed Beyyûmî, I, 168-169.

⁹³ Mes'ûdî, III, 212; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 351; el-Yafiî', I, 182.

⁹⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 267.

⁹⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 267.

⁹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 351.

⁹⁷ Mes'ûdî, III, 212; İbn Kesîr *el-Bidâye*, IX, 351; el-Yafiî', I, 182; Yiğit, XI, 88.

⁹⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V, 308; Taberî, *Târih*, VI, 174; İbn A'sem, III-IV, 349; İbn Abdîrabbih, I, 30; Mes'ûdî, III, 75; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 79; İbn Hallikân, IV, 177; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 52; Zehebî, *Nübelâ*, III, 465-466.

⁹⁹ el-Yafiî', I, 182.

sevgilisidir”;¹⁰⁰ diyordu. Aynı vali “ ...li abdillâhi Abdülmelik Emîra’l-Mü’minin ve Halîfetu Rabbi’l-Âlemin...”¹⁰¹ ifadelerini kullanıyordu.

Kısacası iktidar ın tasvip ve teşvikiyle özellikle şair ve iktidar yanlıları tarafından halifeler için kullanılan din içerikli lakapların kanaatimizce amacı şuydu: Halifeleri Allah’ın iradesinin temsilcisi olarak kabul ettirmek, idarenin icraatlarını meşrûlaştırmak, iktidar karşısı muhalefet mekanizmasının önünü kesmek ve dinselleştirilen iktidarı eleştirmeyi dine karşı bir muhalefet olarak gösterip muhalif kişileri din adına cezalandırmaktı.

Emevîler’de muhtemelen iktidar ın dinî-siyasî meşrûyetini sağlama amacına dönük olarak ele alınan biat ve halifelik kavramlarının içeriklerinin boşaltıldığını ve söz konusu kavramlarla iktidar ın dinî gösterilmek istendiğini söylemek mümkündür.

3) İktidar Bünyesinde Kadı Olarak Görevlendirilen

Ulemâ ve Bu Dönemdeki Kadılık Müessesesi

Emevî iktidar ının âlimlerle olan ilişkilerinin niteliğine önemli oranda ışık tutacak alanlardan birisi de dönemin kadılık kurumudur. Zira söz konusu müessese, idarecilerin âlimlerle en çok haşır-neşir oldukları ya da iktidar ın âlimlerle ilişkilerinin en fazla olduğu bir alandı. Öneme binaen biz de Emevîler’e kadar kadılık teşkilatının târihi seyrini ve iktidar-ulemâ ilişkisi çerçevesinde Emevîler’de âlimlerin merkezinde bulunduğu kadılık kurumunun yapısı ve işleyişini incelemeye çalışacağız.

¹⁰⁰ İbn Abdirabbih, IV, 117.

¹⁰¹ İbn Abdirabbih, V, 25.

İslâmlaşma sürecinden Emevîler dönemine kadar kadılık kurumu kapsamına giren yargıya baktığımızda şunu görmek mümkündür: Hz. Peygamber döneminde kurumsallaşmış ve kadılık olarak isimlendirilmiş bir sistematik yapı yoksa da pratikte bu kurumun fonksiyonları mevcuttu. Bu da çıkan dinî ve siyâsî problemlerin bazen Hz. Muhammed¹⁰² bazen de onun görevlendirdiği kişiler¹⁰³ tarafından çözüme kavuşturulmasıydı. Dört Halife Döneminde ise Hz. Peygamber'in uygulamaları referans alındı. Buna göre halifeler bizzat kendileri kadılık yaptıkları gibi¹⁰⁴ İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesi ve sorunların çoğalmasına bağlı olarak halifelerin tayin ettikleri âlimler de kadılık yapıyorlardı.¹⁰⁵

Emevîler döneminde gelişme gösteren kadılık teşkilatında¹⁰⁶ görev yapan kadılar karışlaştıkları problemleri çözmek için öncelikle Kur'ân ve Sünnet'e başvururlardı. Bu iki kaynaktan cevap bulumayan kadılar şahsî reyleriyle sorunları çözmeye çalışıyorlardı.¹⁰⁷ Zira bu dönemde mezhepler henüz teşekkül etmediği gibi çerçevesi belirlenmiş ve oturmuş bir yargı hukuk sistemi de mevcut değildi.

Kadılık görevi karışılığında ekseriyetle maaş alan¹⁰⁸ ve görevlerini çoğunlukla camiilerde icra eden¹⁰⁹ Emevî kadıları genelde tanınmış âlimlerden

¹⁰² Beğavî, 138-139; Corci Zeydan, I, 324; Macit, 112; Salih, 242-243.

¹⁰³ Vekî, I, 97; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, 12; İbn Ferhun, I, 11; en-Nübbâhî, 23; el-Bekr, 126; Beğavî, 157; Abdüllatif, 570.

¹⁰⁴ Câhız, *el-Beyân*, II, 49; Corci Zeydan, I, 324-325; Mardin, VI, 44; Fendoğlu, 90.

¹⁰⁵ Vekî, I, 102; II, 188, 227; el-Bekr, 126; Beğavî, 116; en-Nebhân, 559.

¹⁰⁶ Abdülaziz es-Sâlim, 681; Schact, 37; Watt, Teşekkül Devri, 77; İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 199; en-Nebhân, 563; Atar, Fahreddin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1999, 85.

¹⁰⁷ İbn Arnûs, *Târîhu'l-Kudâ fi'l-İslâm*, Kahire thz, 20; Goldziher, Ignaz, *Zahiriler* (çev. Cihat Tunç), Ankara 1982, 6.

¹⁰⁸ Vekî, 90, 129, 225; el-Kindî, 317; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, IX, 22; Zeabî, 367-368; Corci Zeydan, I, 329; Krenkow, F., "Şa'bî", *İA*, İstanbul 1970, XI, 267; Hasan İbrahim, *İslâm Târîhi*, II, 267; Söylemez, *Kûfe* 201.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, VI, 176; Vekî, II, 225-226, 316, 415; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-II, 110; Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut 1999, VI, 1927; İbn Hallikân, IV, 180; Zeabî, 251; Köse, Saffet, "İbn Ebî Leylâ", *DİA*, İstanbul 1998, XIX, 436; Aycan- Sarıçam, 114.

oluşurdu.¹¹⁰ Örne ğin Muâviye zaman ında Medine kad ısı olan Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf Zeyd b. Sabit, Ebû Hureyre, Hz. Ai şe, İbn Abbâs, İbn Ömer gibi âlimlerden çok say ıda rivayet ald ığı gibi hem sika kabul edilirdi hem de fakihti.¹¹¹ Aynı şekilde Kûfe kad ılığını yapan İbn Şübrûme Hadis alan ında derin bir bilgiye sahip olup hem sika kabul edilir hem de dönemin fakihlerinden biri kabul edilirdi.¹¹²

Görev süresi için herhangi bir s ınırlamanın olmadığı¹¹³ Emevî kad ılarını bazen halifeler atamakla birlikte genelde atama ve görevden azl yetkilerini valiler kullanırlardı.¹¹⁴

Emevîler döneminde iktidar-ulemâ ili şkileri ba ğlamında kad ılık müessesesiyle ilgili genel baz ı teknik bilgiler verdikten sonra şimdi de iktidar ın ulemâya neden kad ılık görevini verdi ğini, kad ıların hangi görevleri üstlendiklerini, bazı âlimlerin neden kad ılık görevini istemediklerini, hangi âlimlerin kad ılık görevinden istifa ettiklerini ve son olarak âlimlerin kararlar ından ba ğımsız olup olmadıklarını incelemeye çalışacağız.

Emevî kad ıları görev alan ı olarak siyasî problemlere bakmazlard ı.¹¹⁵ Zira bu tür davalara Mezâlim mahkemeleri bakard ı. Dönemin kad ıları daha ziyade boşanma, nafaka, miras, ölçü aletlerinin do ğru olup olmadığına, insanî ili şkilerde

¹¹⁰ İbn Sa'd, V, 19, 91, 120, 249; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 204, 216; Vekî, III, 131; İbnu'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kûb (Ö. 385/995), *el-Fihrist*, Mısır 1348, 285-286; Ebû Nuaym, Hilye, IV, 353; Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, X, 199- 200; İbn Hallikân, IV, 189; Zehebî, *Mizânu'l- İ'tidâl*, I-III, Mısır 1325, II, 197; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Beyrut 1994, 46; Zeabî, 237; İbn İmâd, II, 205.

¹¹¹ İbn Sa'd, V, 119; Vekî, I, 116.

¹¹² İbn Sa'd, VI, 244.

¹¹³ Halife b. Hayyât, *Târih*, 269, 407; Zeabî, 234.

¹¹⁴ Halife b. Hayyât, *Târih*, 296 vd; Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, I-II, (thk. M. İbrahim li'l- Meydân), Suûdi Arabistan 1998, I, 400; Vekî, I, 118, 318; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 29; Aycan-Sarıçam, 113.

¹¹⁵ Halife b. Hayyât, *Târih*, 269 vd.

uyulması gereken davranış biçimleri gibi dinî konulara bakarlardı.¹¹⁶ Siyâsî ve bir anlamda ferdin idareyle olan davalara kadılar bakmadıkları gibi o konularda yorum da yapamazlardı. Bunun en somut örneklerinden biri İbn Zübeyr'in iktidarla mücadelesinde Kadı Şureyh'in yapılanlara ya da olup bitenlere çok üzülmesine rağmen bu konuya ilişkin ne soru sorması ne de konuşmasıydı.¹¹⁷ Yine Kûfe kadılarının Ebû Bürde b. Ebî Musa el-Eş'ârî'nin birçok âlimin destek verdiği ve çok sayıda âlimin öldürüldüğü İbn Eş'âs isyanı sırasında Kûfe kadılığından istifa etmiştir.¹¹⁸ Aynı şekilde iktidara karşı isyanlar döneminde kadılık makamında bulunan Âmir b. Ubeyde¹¹⁹ ve Mus'âb b. Enes b. Malik görevlerinden istifa ettiler.¹²⁰ Bunu, öncelikle kadıların siyâsî konulara ilişkin fikirlerini söyleyememe ya da idarenin yanlış politikalarını onaylamama durumunda bir tavır alma biçimi olarak istifa mekanizmasını devreye soktukları şeklinde yorumlayabiliriz. İkinci olarak adı geçen ve diğer bazı âlimlerin istifalarını dikkate alarak dönemin bazı âlimlerinin kadılık görevini istekli olarak yapmadıkları, bu isteksizliklerini de fırsat bulmaları halinde istifa mekanizmasıyla çözmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Emevî dönemi kadılarının siyâsî kararlara bakmadıklarının bir çok örneği mevcuttur. Sözelimi Hucr b. Adîyyî'i suçlayan, yargılayan ve onu ölüm cezasıyla cezalandıran Muâviye b. Ebî Süfyân'dır. Yine İbn Eş'âs isyanına katılan Saîd b. Cübeyr gibi âlimleri yargılayıp cezalarını infaz eden Irak valisi Haccâc idi. Hatta ilginçtir, döneminin meşhur şahsiyeti Hucr b. Adîyyî siyâsî bir problem olarak gündeme geldiğinde, Kûfe valisi Ziyâd b. Ebîh, Hucr'un idamına ilişkin

¹¹⁶ Vekî, II, 191 vd; İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 200; Yiğit, XI, 96.

¹¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 23.

¹¹⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, 296.

¹¹⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 361.

¹²⁰ Zeabî, 342.

hazırladığı iddianamenin altına Kûfe ileri gelenleriyle birlikte Kadı Şureyh'in ismini de şahitler arasında yazmıştı.¹²¹ Kendisine danışılmadan şahit olarak yazıldığını fark eden Kadı Şureyh, Muâviye'ye yazdığı mektupta Hucr'un iyi bir mü'min olduğunu dolayısıyla onu öldürmenin dinen doğru olmayacağını belirtiyor,¹²² böylece kadı olarak bu siyasî hadisede kendi fikrinin sorulmadığını, ancak kabul buyurulursa kendisinin Hucr hakkındaki düşüncelerinin olumlu olduğunu belirtmek istiyordu. Ancak hem vali hem de halife kadının fetvasını hiç dikkate bile almadan iktidarın maslahatı ve istikbali gereği Hucr ve arkadaşlarını katlettiler. Bu tür örnekler, dönemin âlim kadıların iktidar-vatandaş arasında vukuu bulan siyasî problemler konusunda yargılama ve söz söyleme hakkına sahip olmadıklarını göstermektedir. Bu da iktidarın şeri' hukuka göre değil de siyasî hukuka göre işlediğini, siyasî konulardaki yargılamalarda âlimlerin değil vali ya da halifelerin belirleyici olduklarına işaret etmektedir.

İktidarın âlimleri kadı olarak ataması kanaatimizce siyasî bir amaca dönüktü. Bu amaç da; yönetimin halkla karşı karşıya geldiği ve âlimlerin kontrol dışına çıkma ihtimalinin belirginlik kazandığı dönemlerde, âlimleri resmî görevle kontrol altına alma, âlimler vasıtasıyla halk üzerinde nüfûz kurma ve bir anlamda kendini sağlama almaktır.¹²³ İktidar söz konusu amaçına engel olmaya çalışan, yani kadılığı kabul etmeyen İbnu'l-Mu'temir gibi bazı âlimlere de kadılığı zorla kabul ettirdi.¹²⁴ Hatta Ebû Hanife Kûfe kadılığını reddettiği için Kûfe valisi Yezîd b. Ömer

¹²¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 264-266; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 239-240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 51-52.

¹²² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 264-266; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 239-240.

¹²³ Mevdûdî, *Hilâfet*, 365; Uzunpostalcı, X, 133; Çağatay-Çubukçu, 157.

¹²⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 42; Abdülhâdî, I, 224; Karacabey, Salih, "İbnu'l-Mu'temir", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 143.

b. Hubeyre tarafından yüz değnek vurularak cezalandırılıyordu.¹²⁵ Ayrıca şu âlimler de kadılığı istemeyerek üstlenen ve daha sonra istifa eden âlimler sınıfındandı: Basra kadıları İmran b. Huseyn el-Huzâî¹²⁶ ve Amir b. Ubeyde,¹²⁷ Şam kadısı Numeyr b. Kays,¹²⁸ Kûfe kadıları Ebû Bürde b. Ebî Musa,¹²⁹ İbn Mu'temir,¹³⁰ ve Kadı Şureyh.¹³¹

Emevîler dönemi âlimlerinin bir kısmı kendilerine yapılan kadılık teklifini büyük bir ısrarla reddediyorlardı. Örneğin iktidarın kadılık teklifini Bekr b. Abdullah¹³² ve Mekhûl¹³³ gibi âlimler tereddütsüz reddederken, yöneticilerin “kadı ol” ısrarına dayanamayan ve kadı olmak istemeyen Muhammed b. Sîrîn Şam’dan Medine’ye,¹³⁴ Ebû Hanîfe Kûfe’den Hicâz’a¹³⁵ ve Ebû Kilâbe ismindeki âlim ise Basra’dan Şam’a kaçmak zorunda kalmıştı.¹³⁶

Dönemin âlimlerinin kadılık görevine soğuk bakmalarının iki önemli nedeni zikredilir: Birincisi, bu âlimlerin karar verirken hata yapma korkuları idi.¹³⁷ Bu korkunun sebebi de Hz. Peygamber’e isnad edilen ve kadılıkla ilgili eserlerin çoğunda yer alan ‘Üç çeşit kadı vardır: Bunlardan biri cennetlik, ikisi ise ateştedir. Cennetlik olan, doğruyu bilen ve hakka uygun hüküm verendir. Ateşte olanın birincisi, bildiği halde haksız hüküm veren, ikincisi ise bilmediği halde haksız hüküm

¹²⁵ Mekkî, 273 vd; İbn Ebî'd-Dem, 28-29.

¹²⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 222.

¹²⁷ Halife b. Hayyât, *Târih*, 61.

¹²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 329.

¹²⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 296; Vekî, II, 413.

¹³⁰ Vekî, III, 444.

¹³¹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 296; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 517-518; İbn İmâd, I, 320.

¹³² İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-II, 105

¹³³ İbn Abdirabbih, I, 22.

¹³⁴ İbn İmad, II, 54.

¹³⁵ Mekkî, 273, 286-7.

¹³⁶ İbn Abdirabbih, I, 20; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 88.

¹³⁷ Gökbilgin, XIII, 24.

verendir.’¹³⁸ şeklindeki hadis olabilir. Aslında konu kapsamındaki bazı rivayetlerin siyak-sıbağına bakarak kimi âlimlerin bu hadis sebebiyle kadılık görevine olumsuz baktıkları yönündeki tespitin doğruluğuna kısmen inanmak mümkündür. Örneğin Ömer b. Abdülaziz zamanında istemediği halde Basra’ya kadı olarak atanan İyas b. Muâviye, ziyaretine gelen Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn’in yanında ağlamaya başladı. Ziyaretçi âlimlerin “Neden ağlıyorsun?” sorusuna İyas, Hz. Peygamber’e isnad edilen mezkûr hadisi gerekçe olarak gösterdi.¹³⁹ Ziyarete gelen âlimler ise mezkur gerekçeyi eleştirmediler.

Âlimlerin kadılık teklifine sıcağı bakmamalarının ikinci nedeni ise, âlimlerin fikrî ve siyâsî bağımsızlıklarını koruma isteği, iktidarın bazı din dışı istek ve uygulamalarına ortak olmamak ve idarecilerin kararlarına müdahale edeceğine inanmaları idi.¹⁴⁰

Genel kanaate göre Emevî kadıları karar sürecinde mutlak anlamda fikri bir bağımsızlığa sahip değillerdi ve zaman zaman siyasal iktidarın müdahalelerine maruz kalıyorlardı.¹⁴¹ Zaten dönemin kadılarının kanun koyucu ve yorumlayıcısı olmadıklarını, valilerin istedikleri zaman onları atayıp-azlettiklerini dikkate alırsak, valilerin kadıları etkileme ve yönlendirme yetki ve gücüne sahip olduklarını¹⁴² rahatlıkla anlayabiliriz. Zira yöneticilerin önemli bir görevi ya da hedefi, iktidarın temel hedef ve beklentilerini korumaktır.¹⁴³ Hedef bu olunca idarecilerin kadıların fetvalarına tâbi olması beklenemezdi. Ki zaten pratikte de kadıların fetvaları

¹³⁸ İbn Mâce, Ahkâm/3; Vekî, I, 14; Cezerî, Muhammed b. Esîr (Ö. 606/1209), *Cem’u’l- Fevâid min Câmi’l-Usûl ve Mecmâu’z-Zevâid*, I-II, Şam, 1345; 259; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâm*, I, 36-37.

¹³⁹ Vekî, I, 313; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 337.

¹⁴⁰ Mekî, 286-287; İbn Hacer el-Heysemî, Şihabuddin Ebû’l-Abbâs Ahmet, *Menâkıbu İmam-ı Azam ve Fıkh-ı Ekber Şerhi* (çev. Ahmet Karadut), Ankara 1983, 160; Mevdûdî, *Hilâfet*, 225, 364; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 603; Corci Zeydan, I, 328-329.

¹⁴¹ Schicht, 35-36; Atar, 83; Algül, III, 146-147.

¹⁴² Vekî, I, 167-168.

¹⁴³ Mevdûdî, *Hilâfet*, 225.

yönetimin beklentilerini karşıladığı oranda bir anlam ifade ederdi. Yoksa iktidar kadıların görüşlerini itibara almazdı.¹⁴⁴ Örnek olması açısından yaşanmış şu olay zikredilebilir: Muâviye b. Ebî Süfyan ölen varlıklı bir Gayr-Müslime bir Müslümanın vâris olmasını istedi. Bu istek, vali olan Ziyâd b. Ebîh'le Kûfe kadısı Şureyh'a bildirildi. Kadı Şureyh buna başta itiraz etti. Daha sonra kadı kendisine emredileni yaptı ve : “Bu, Mü'minlerin Emirinin (başka bir rivayete göre de “Bu, Ziyâd'ın) görüşüdür’.¹⁴⁵ şeklindeki açıklamayı yaptı. Yine bu kapsamda vali Ubeydullah ile Kadı Şureyh arasında yaşanmış şu olay kayda değerdir: Ubeydullah b. Ziyâd, Kadı Şureyh'e bir adam gönderip hapisanedeki mahpuslardan birisinin salıvermesini istedi. Kadı ise bunu kabul etmedi ve “Ya Emir! Hapishane de senin görevli de senin, emredersen görevlin o mahpusu salıverir.” dedi ve belki de salıvermeyi hakketmeyen mahpusun salıverilmesi hatasına ya da suçuna ortak olmak istemedi. İşte bu olay ve benzeri bir çok hadiseye ilişkin bilgi kırıntılarından ya da rivayetlerden yola çıkarak Emevîler'de idarecilerin zaman zaman kadıların sorumluluk alanlarına müdahale ettiklerini, kadıların baskı altında tutmak sûretiyle onları yönlendirdiklerini ve dolayısıyla dönemin kadıların kararlarında bağımsız olmadıklarını söylemek mümkündür.

İktidar-ulemâ ilişkileri bağlamında Emevîler'deki kadılık kurumunda görev yapmış ya da bu görevi kabul etmemiş âlimlerin idarecilerle yaşıadıklarını ve kadılık kurumunun işleyişini bir bütün olarak dikkate aldığımızda özetle şunları belirtebiliriz: Emevîler'de kadılık yapan âlimlerin ilmî durumlarına baktığımızda bunların oldukça bilgi sahibi olduklarını söylemek mümkündür. Kadılar yetki alanı olarak siyâsî konulara bakmazlardı. Bunlar daha ziyade ilmihal bilgilerine taalluk

¹⁴⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 264-266; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 239-240.

¹⁴⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 242.

eden şahsî ya da bireyler aras ında ya şanan hak-hukuk ba ğlamındaki dinî konulara bakarlardı. Siyasî konulara ise halife, vali ya da bunlar ın görevlendirdikleri kimselerin başkanlık yaptı ığı Mezâlim Mahkemeleri bakardı 1. Kad ıların valiler tarafından atan ıp-azledildiklerini, idarecilerin zaman zaman kad ıların kararlar ına müdâhil olup onlar ı etkiledi ğini bu gibi sebeplerden dolayı ı birçok âlimin kad ılı ğı reddetti ğini ya da bu görevden istifa etti ğini nazar- ı itibara alarak söz konusu müessesede mutlak anlamda yarg ı ba ğımsızlı ğının olmad ı ğını söyleyebiliriz. Zaten yapılandırılışı ve işleyişi dine uygunluk arzetmeyen bir yapı ının kendi bünyesinde dine göre işleyen bir kuruma müsaade etmesi ve onun fetvalar ına göre politika üretmesi hem aklen mümkün de ğildir hem de tarihen sabit de ğildir. Bu anlamda hem işin mantık boyutuna hem de ilgili uygulamalara ilişkin bilgilere bakarak Emevîler dönemi kadılık kurumunda genel olarak siyasetin dine, idarecinin ise kad ıya hakim oldu ğu kuralının geçerli oldu ğunu söyleyebiliriz.

4) İktidarın Ulemâyla İrtibat Kurduğu Diğer Alanlar

Emevî iktidarının âlimlerle çok yönlü ilişkiler içinde olduğunu söylemek mümkündür. Bunu da bir çok vali ve halifenin muhtelif konularda âlimlere soru sormalarından, âlimlerin yönetim tarafından farklı alanlarda görevlendirilmelerinden, onların halifelerle birlikte toplantılara katılıp sorulara cevap vermelerinden ve halifelerin çocuklarına bazen öğretmenlik yapmalarından anlıyoruz.

Emevî idarecileri âlimlere özellikle dinî konularla ilgili çok soru soruyorlardı. Örneğin Ömer b. Abdülaziz Hasan- ı Basrî'ye kendisine faydası olacak şeylerin neler olduğunu,¹⁴⁶ kader hakkı ında neler dü şündüğünü,¹⁴⁷ Abdülmelik b. Mervân Hasan- ı Basrî'ye kader hakk ındaki görü şünün ne olduğunu,¹⁴⁸ Velîd b. Abdülmelik Enes b. Mâlik'e Hz. Peygamber'in kıyametle ilgili neler söyledi ğini¹⁴⁹ ve Süleyman b. Abdülmelik ise hac esnas ında Tâvus'a Hz. Peygamber'den hangi rivayetlerin geldi ğini soruyordu.¹⁵⁰ Yine Yezîd b. Abdülmelik'in Irak valisi Amr b. Hubeyre'nın Hasan- ı Basrî, Muhammed b. Sîrin ve Şa'bî'ye soru sordu ğunu¹⁵¹ görüyoruz. Aynı şekilde Ömer b. Abdülaziz fetva verirken Saîd b. el- Müseyyeb'e,¹⁵² Abdülmelik mirasla ilgili Zührî'ye,¹⁵³ Süleyman b. Abdülmelik ise hac konusunda Atâ b. Ebî Rebâh'a¹⁵⁴ sorular soruyordu.

Aslında idarecilerin ulemâyla ilişkileri âlimlere soru sormalar ıyla sınırlı değildi. Aynı zamanda kurumsal olarak iktidar âlimlere farklı görevler verebiliyordu.

¹⁴⁶ el-Yafiî, I, 182.

¹⁴⁷ İbn Murtaza, *Tabakât*, 121.

¹⁴⁸ İbn Hazm, *Milel*, I, 59; Şehristânî, 47.

¹⁴⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 89.

¹⁵⁰ Zübeyr b. Bekkâr, 82; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 237-238; Zeabî, 400.

¹⁵¹ İbn Abdirabbih, I, 58-59; el-Yafiî, I, 182.

¹⁵² İbn Abdilhakem, 23; İbn Sa'd, V, 90; el-Humeydî, Abdülaziz b. Abdullah, *Târîhu'l- İslâm*, I-XX, Suûdi Arabistan thz, XVI-XVII, 18.

¹⁵³ İbn Abdirabbih, I, 60; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 368; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340; Zehebî, *Nübelâ*, V, 329.

¹⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 212.

Örneğin Abdülmelik b. Mervân zaman ında muhaddis, fakih ve tarihçi olan Ebân b. Osman b. Affân yedi sene Medine valisi,¹⁵⁵ Şa'bî Rum melikine gidecek elçi,¹⁵⁶ döneminin büyük âlimi olarak kabul gören Saîd b. Cübeyr¹⁵⁷ Türk hükümdarı Rutbil üzerine gönderilen orduda ordunun masraflar ından sorumlu kişi,¹⁵⁸ Atâ b. Ebî Rebâh hac mevsiminde hacla ilgili fetva verecek tek ki şî¹⁵⁹ ve Hasan- ı Basrî, Rebî b. Ziyad'ın ba şında bulundu ğu orduda Rebî b. Ziyad' ın katibi olarak görevlendirilmişlerdi.¹⁶⁰ Ayn ı şekilde hicrî 49 y ılında Yezîd b. Muâviye'nin de katıldığı İstanbul seferine İbn Abbâs ve İbn Ömer gibi ileri gelen âlimler de katıldılar ya da gönderildiler.¹⁶¹

İlmî sahada da idarecilerle âlimler aras ında s ınırlı da olsa bir ili şki vardı. Örne ğin bazı âlimler halifelerin meclislerine kat ılıyorlardı.¹⁶² Örne ğin Basra valisi Ziyad' ın iste ği üzerine Ebû'l-Esved ed-Düeli (Ö. 69/688) Kur'ân' ı harekeliyor,¹⁶³ Abdülmelik b. Mervân' ın iste ği üzerine Saîd b. Cübeyr bir tefsir yazıyor¹⁶⁴ ve ayn ı halifenin talebi üzerine Urve b. Zübeyr İslâm'ın do ğuşuyla ilgili haberleri yaz ıyordu.¹⁶⁵ Yine halifelerin yönlendirmesi sonucu Zührî hadisleri toplayıp kayda geçiriyor¹⁶⁶ ve hicrî 82'de Medine'ye gelen Süleyman b. Abdülmelik

¹⁵⁵ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 320.

¹⁵⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XII, 231; Sâfedî, XVII, 588; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Darru's-Sahâbe fî Menakibi'l-Karâbe ve's-Sahâbe*, Dimaşk 1990, 742.

¹⁵⁷ en-Nevevî, I, 216; İbn Hallikân, II, 371; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 98; İbn İmad, I, 373.

¹⁵⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 366; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 96.

¹⁵⁹ İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 213; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 306; Zehebî, *Nübelâ*, V, 82; el-Yafîî', I, 192.

¹⁶⁰ İbn Sa'd, VII, 127 vd; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 572; İbn İmad, 51.

¹⁶¹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 227; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 29; İbnü'l-Verdî, I, 169; Takkûş, 27.

¹⁶² Yakût el-Hamavî, *Üdebâ*, XII, 73; İbn Hallikân, IV, 177; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 341-342.

¹⁶³ İbnu'n- Nedim, 60-61.

¹⁶⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 264-265.

¹⁶⁵ Aycan, "Emevîler Döneminde İlmî Hayat: A) Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Dinî İlimlerin Tarihsel Gelişimi", 38.

¹⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340-341.

Ebân b. Osman'dan Hz. Peygamber'in hayat ını anlatan bir eser yazmas ını istiyordu.¹⁶⁷

Emevîler dönemi âlimlerinin idareyle di ğer bir ili şki alan ı ise e ğitim sahasıydı. Bu da dönemin ulemâs ından baz ı âlimlerin halifelerin çocuklar ına ders verme şeklindeydi. Ŗu âlimler ismi geçen halifelerin çocuklar ına ö ğretmenlik yaptılar: Süleyman b. Kelbî Hişâm b. Abdülmelik'in,¹⁶⁸ Abdülvâhid b. Kays Yezîd b. Abdülmelik'in,¹⁶⁹ Salih b. Keysân Abdülaziz b. Mervân' ın,¹⁷⁰ Da ğfel b. Hanzala Muâviye b. Ebî Süfyân' ın,¹⁷¹ Ŗa'bî Abdülmelik b. Mervan' ın,¹⁷² Zührî Hi şâm b. Abdülmelik¹⁷³ ve Yezîd b. Abdülmelik'in ¹⁷⁴ ocuĝu ya da çocuklar ına ö ğretmenlik yapmıştır. Yine Velîd b. Abdülmelik'in çocuklar ına Ebû Ubeyde b. Muhammed b. Ammar b. Yâsir, ¹⁷⁵ Süleyman b. Abdülmelik'in çocuklar ına Avn b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd, ¹⁷⁶ Ömer b. Abdülaziz'in çocuklar ına Meymun b. İmran¹⁷⁷ ve Muhammed b. Mervân'ın oĝluna ise Ca'd b. Dirhem¹⁷⁸ ders veriyordu.

Halifeler çocuklar ına ders verecek hocalar ı kendileri seçerlerdi. Çocuklarına ö ğretmenlik yapan âlimlere ücret ödeyen halifeler, ¹⁷⁹ ayn ı zamanda çocuklarının ders müfredatının ieriĝini de kendileri belirliyorlardı.¹⁸⁰

¹⁶⁷ Zübeyr b. Bekkâr, 332.

¹⁶⁸ el-İsfahânî, Kâsım b. Hüseyin b. Muhammed, *Muhâdarâtu'l- Üdebâ ve Muhâdarâtu'ŝ- Ŗuarâ*, I-II, ?, 1287, I, 29.

¹⁶⁹ İbn Habîb, 476.

¹⁷⁰ İbn Habîb, 477.

¹⁷¹ İbn Habîb, 478.

¹⁷² İbn Habîb, 475.

¹⁷³ İbn Abdірabbih, IV, 387; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361; Zehebî, *Nübelâ*, V, 331.

¹⁷⁴ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 341-342.

¹⁷⁵ İbn Habîb, 477.

¹⁷⁶ İbn Habîb, 477.

¹⁷⁷ İbn Habîb, 478.

¹⁷⁸ Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 543.

¹⁷⁹ İbn Habîb, 478.

¹⁸⁰ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 564; el-İsfahânî, *Üdebâ*, I, 29.

İktidarın âlimlerle ili şki alanlar ı ba ğlamında Hi şâm b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz¹⁸¹ ve Abdülmelik b. Mervân¹⁸² gibi bazı halifelerin âlimlerin ilmî faaliyetlerine şahsî ve s ınırlı katkıları olsa da iktidar ın genel anlamda ulemân ın ilmî çalışmalarına yard ım etmedi ğini söylemek mümkündür.¹⁸³ Kısacası iktidar âlimlere resmî bazı görevler vermekle yönetime dinî bir renk kazandı rmayı amaçlıyordu.¹⁸⁴ Aynı şekilde, halifelerin çocuklar ı için onlardan bir ö ğretmen olarak¹⁸⁵ istifade etmeleri ve âlimlerle bu yolla ili şki kurmaları da aynı amaca dönük olabilir.

B) İKTİDARIN BAZI İCRAATLARI KARŞISINDA ULEMÂ

İktidarın bir anlamda icraatlar ı kapsam ına giren saltanat ın yerleştirilmesi, Hucr b. Adîyyyy'nin öldürülmesi, Kerbela hadisesi, Abdurrahman b. Eş'âs'la yapılan savaşı ve Zeyd b. Ali isyan ı gibi hadiseleri ve bu hadiselere neden olan sebepleri teferruatlı olarak ele almayaca ğız. Zira ad ı geçen konular hem yeterince ara ştırılmış hem de tezimizin kapsam ına girmemektedir. O aç ıdan bizim mevzubahis konulara yakla şımız, iktidar ın merkezinde bulundu ğu siyasi-sosyal olaylar kar şısında dönemin ulemâs ının dü şünce ve tav ırlarını ara ştırıp tezimiz bağlamında yorumlamaktır.

¹⁸¹ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 251-252; Karaman, *İslâm Hukuk Târihi*, 150.

¹⁸² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 264-265.

¹⁸³ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 342.

¹⁸⁴ Mevdûdî, *Hilâfet*, 365; Uzunpostalcı, X, 133; Çağatay-Çubukçu, 157.

¹⁸⁵ İbn Abdirabbih, IV, 387; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361; Zehebî, *Nübelâ*, V, 331.

1) Hucr b. Adîyyyy'nin Öldürülmeside Ulemânın Tepkisi

Hucr b. Adîyyyy'nin ismi Hucr b. Adîyy b. Cebel b. Adîyy b. Rabia b. Muâviye b. el-Ekber b. Hâris b. Muâviye b. Sevr b. Bezi ğ b. Kindî el-Kûfî idi.¹⁸⁶ Kûfe'nin ileri gelen Kind kabilesine mensuptu.¹⁸⁷ O, bazen de Hucru'l-Hayr olarak anılırdı.¹⁸⁸ Hucr, Hz. Peygamber zaman ında müslüman olmu ş ve Ömer b. el-Hattâb zamanında Kadis ıyye sava şına kat ılan bir sahabeydi.¹⁸⁹ Hz. Ali döneminde ise Ali'nin kumandanı olarak Cemel ve Siffin savaşlarına katıldı.¹⁹⁰

Hucr b. Adîyyyy siyâsî ki şiliğiyle de ğil de âlim kimli ğiyle tan ınan bir şahsiyetti. O, Ali b. Ebî Tâlib, Ammar b. Yâsir ve Şurahil b. Mürre gibi âlimlerden rivayet almıştır.¹⁹¹ Hucr'dan ise Ebû Leylâ, Ebû'l-Bahteri et-Tâî ve Abdurrahman b. Abbâs gibi âlimler rivayet aldılar.¹⁹² Hucr, diğ er bazı İslâmî ilimlerde söz sahibi olsa da onun as ıl otorite kabul edildi ği ilim Hadis'ti. Zaten Hadis alan ında Hucr b. Adîyyyy sika kabul edilirdi.¹⁹³

Hucr siyâsî çizgi olarak önce Hz. Ali¹⁹⁴ ve daha sonra ise Ehl-i Beyt¹⁹⁵ taraftarıydı. Hatta o, hilâfetin Muâviye'ye devrine ciddi anlamda kar şı çıkıp barışın zillet olduğunu ve Muâviye'ye karşı savaşılmaması gerektiğini savunuyordu.¹⁹⁶

Aslında Hucr b. Adîyyyy problemi bir vali ya da halifenin sadece muhâlif bir ki şiyile mücadelesi de ğildi. Her ne kadar iktidarla mücadelede tüm

¹⁸⁶ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, I, 461; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 49-50.

¹⁸⁷ Safedî, XI, 321; Zehebî, *Nübelâ*, III, 463.

¹⁸⁸ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, I, 461; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 49-50; Safedî, XI, 321.

¹⁸⁹ İbn Habîb, 292; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 145-146.

¹⁹⁰ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, I, 461; Safedî, XI, 321; Zehebî, *Nübelâ*, III, 463.

¹⁹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 50; Bozkurt, Nebi, "Hucr b. Adîyyyy", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 277.

¹⁹² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 50; Zehebî, *Nübelâ*, III, 463.

¹⁹³ el-İclî, Ahmet b. Abdullah b. Salih (Ö. 261/874), *Târîhu's-Sikât*, Beyrut 1984, 110; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 50; Safedî, XI, 321.

¹⁹⁴ Dineverî, 204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 51; İbn HAdîyyd, I, 356.

¹⁹⁵ Minkarî, 243; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 145-146; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 276; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, I, 461; Zehebî, *Nübelâ*, III, 463; Bustî, 89; Ziriklî, I, 213.

¹⁹⁶ Dineverî, 204.

dikkatler Hucr'un üzerine çevrilse de, Kûfe'de Hucr gibi dü şünen ve Hucr'u destekleyen geni ş bir kitle vardı 1. Hucr'un hem dinî çizgisini be ğenen hem de idarenin Kûfe'ye yönelik ekonomik ambargosunu camiide pretesto edi şini destekleyen bu kitle, genelde Ali taraftarlar ından olu şuyordu. Dolay ısıyla Hucr gerçe ği, Ümeyye-Haşimî çekişmesi külleri üzerinde ortaya çı kmış ve Kûfeliler'in de içinde oldu ğu iktidara muhalif bir hareketti.

İktidarın özellikle iki uygulamas ı Hucr b. Adîyy hareketinin güçlenmesine ve aktif direni şe geçmesine neden olmu ştur. Birincisi, hicrî 41y ılında Kûfe'ye tayin edilen Mu ğîre b. Şu'be'nin yönetimin 'cuma günleri hutbede Osman ve taraftarlar ını hay ırla yad etme, Ali'yi ise kötüleme' politikas ını tatbik etmesiydi.¹⁹⁷ İkinci neden ise Kûfe'nin muhalif bir şehir olması hasebiyle iktidar ın bazı ekonomik yapt ırımlarına maruz kalmas ıydı. İşte iktidar ın söz konusu politikasını camiide hiç çekinmeden valinin huzurunda ele ştiren Hucr, halk ın sempatisini daha da çok kazanıyordu.¹⁹⁸

Hicrî 50 y ılına kadar Kûfe valili ğini yürüten Mu ğîre b. Şu'be, merkezî idarenin siyâsî ve iktisadî yapt ırımlarını protesto eden Hucr'a kar şı biraz daha müsamahalı davran ıyordu. Zira o, dindar ve halk deste ğinin de arkas ında oldu ğu Hucr'u öldürmek istemiyor, onu bir sorun olarak kendisinden sonra gelecek valiye bırakmak istiyordu.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Ya'kûbî, II, 204; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 234; Suaydî, Abdülmütaâl, *el-Kadâya'l-Kübrâ fî'l-İslâm*, Kahire, thz, 176; İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 82.

¹⁹⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 252; Taberî, *Târih*, V, 254-255; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 234; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 51-54; Aycan, "Emevîler Dönemi İç Siyâsî Gelişmeleri (41-132/661-750)", *AÜİFD*, 1999, XXXIX, 154.

¹⁹⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 252-253; Dineverî, 206; Taberî, *Târih*, V, 254; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 234; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 50; Verdî, I, 169.

Muğîre'den sonra Kûfe-Basra valili ğine atanan Ziyâd b. Ebîh, iktidar ın camiilerde Ali'yi yerme siyasetini aynen devam ettirdi.²⁰⁰ Hucr daha önce camiide yaptığı protesto eylemini yeni vali döneminde de sürdürdü.²⁰¹ Vali ise camiide Hucr'u ölümle tehdit etti ği²⁰² gibi halk ı da Hucr'a destek vermesi halinde en a ğır şekilde cezalandıracağını söyledi.²⁰³ Zira Kûfeliler Hucr'a destek veriyorlard ı ve vali de bunun farkındaydı.²⁰⁴

Yeni vali Ziyâd b. Ebîh Hucr ve arkada şlarının durumlar ını bir mektupla Muâviye'ye bildirdi.²⁰⁵ Muâviye ise gönderdi ği cevabî mektubunda Hucr ve arkadaşlarının kendisine gönderilmesini emretti.²⁰⁶ Merkezden gelen emir üzerine vali uzun bir takip ve kovalamacadan sonra Hucr'u yakaladı.²⁰⁷ Vali, Hucr ve arkadaşlarıyla birlikte bunların durumuna ilişkin iddiannameyi Muâviye'ye gönderdi. İddiannamede Hucr ve arkadaşları hakkında suç unsuru olarak şunlar zikrediliyordu: Halifeye sövmek, valiye kar şı sava ş açmak, hilafetin Ali ailesinin hakk ı oldu ğunu savunmak ve fitne ç ıkarıp toplumu bölmek ya da bölücülük yapmak.²⁰⁸ Ziyâd iddiasını kuvvetlendirmek ve de halka mal etmek için haz ırladığı iddiannamenin altına Kûfe ileri gelenlerinden 70 ki şiyi şahid olarak yaz ıyordu.²⁰⁹ K ısıcası Muâviye'ye gönderilenlerin en büyük suçlar ı Ali taraftar ı olmalarıydı.²¹⁰ Ayrıca bu

²⁰⁰ İbn Sa'd, VI, 152; Dineverî, 206; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 234; Suaydî, 177.

²⁰¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 51.

²⁰² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 51.

²⁰³ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 50-51; Âkil, 73; İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 82; Hudarî, *Târih*, II, 106; Bozkurt, Nebi, VIII, 277.

²⁰⁴ Aycan, *Muâviye*, 178.

²⁰⁵ Taberî, *Târih*, V, 256-257; Âkil, 73.

²⁰⁶ İbn Arabî, 212; Âkil, 73.

²⁰⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 255-261; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 234-235.

²⁰⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 264; Ya'kûbî, II, 205, Taberî, *Târih*, V, 269; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 239; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 51.

²⁰⁹ İbn Sa'd, VI, 152; Taberî, *Târih*, V, 253-270; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 51; Zehebî, *Nübelâ*, III, 464.

²¹⁰ Aycan, *Muâviye*, 178-179.

sanıkların sayısı da 13²¹¹ veya 20²¹² ki şiydi. Şam’a götürülen Hucr²¹³ ve 6 arkadaşı,²¹⁴ Muâviye’nin emriyle Dımeşk’ın dışında bulunan Merc Azra denilen mevkide²¹⁵ hicrî 51 yılında öldürüldüler.²¹⁶ Ancak Hucr’un arkadaşları arasında fikirlerinden vazgeçen ve Ali’den beri olduklarını söyleyenler affedildiler.²¹⁷

İdamla neticelenen Hucr ve arkadaşlarının isyanı, Ali taraftarlarının ilk isyanı olup, bu idam, Muâviye idaresinin gücünü isbat için girişilmiş bir hadiseydi. Zira idareciler, Hucr’un iktidar için tehlike arzedecek bir güç olmasıından korkuyorlardı.²¹⁸

Emevî iktidarının Hucr ve arkadaşlarına yapmak istediğine aynı zamanda önemli bir âlim olan Hucr’un kendisi de karışık ıkıyordu. Şöyle ki, mezarlarının kazıldığını, kefenlerin hazırlandığını ve kesin olarak idam edileceklerini duyan Hucr k ıldığı namazdan sonra ellerini açıp “Ey Allah’ım! Müslümanlar için senden yardım diliyoruz, sana s ığınıyoruz. Kûfeliler aleyhimizde şahitlik yaptılar, Şamlılar ise bizi öldürüyorlar”²¹⁹ diye şikayetini Allah’a iletiyor, kendilerinin suçlu olmadıklarının ve kanlarının dökülmesinin haram olduğunu Muâviye’ye bildirilmesini istiyordu.²²⁰ Ancak iktidar konuya dinen de ğil siyaseten baktığından Hucr’un fetvasına itibar etmiyordu.

²¹¹ İbn Sa’d, VI, 153; Mes’ûdî, III, 12-13; Ebû’l-Fidâ, I, 259.

²¹² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 52; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve’l-Vefayât*, III, 194.

²¹³ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, V, 259; Zehebî, Nübelâ, III, 465-466; İbn Hacer, Ebû’l-Fazl b. Ahmet Ali (Ö. 852/1448), *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, I-VIII, Beyrut, 1995, II, 33.

²¹⁴ İbn Sa’d, VI, 153; Ya’kûbî, II, 206; Taberî, *Târih*, V, 277, İbnu’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, I, 462; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 52.

²¹⁵ Ebû’l-Fidâ, I, 259.

²¹⁶ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213; Taberî, *Târih*, V, 257; Ebû’l-Fidâ, I, 259; İbnu’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, I, 462; Zehebî, *Duvelu’l-İslâm*, I-II, 38.

²¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 52; Zehebî, Nübelâ, III, 466.

²¹⁸ Aycan, *Muâviye*, 151.

²¹⁹ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 241.

²²⁰ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 240.

İktidarın âlim ve fetvalarına ne derece önem verdiğinin bir örneği olarak Hucr olay ında Kûfe kad ısı Şureyh'in durumu dikkatimizi çekmektedir. Şureyh, bilgisi ve rızası olmadan Hucr'un suçlu oldu ğuna ilişkin hazırlanan belgenin şahidi olarak yaz ılmıştı. Ancak Kad ı Şureyh bu şahidliği kabul etmiyor hem vali hem de Muâviye'ye Hucr'un öldürülmesinin dine aykırı olduğunu belirtiyordu.²²¹

Görüldüğü gibi Emevîler döneminde belki de en uzun süre kadılık yapan ve ilmî kariyerine büyük sayg ı duyulan Şureyh, hem dini bütün olan Hucr'un öldürülmesinin haram oldu ğunu söylüyor hem de iktidar bu âlimin fetvas ını hiçe sayıyordu. Dolayısıyla iktidar mevzubahis insanları dinî sebeplerden dolayı değil de siyâsî nedenlerden ötürü öldürüyordu.

Hucr b. Adîyy'nin iktidarca katledilmesine sözleriyle tepki gösteren ilim adamlarının ba şında İbn Ömer, Hasan- ı Basrî ve Hz. Ai şe gelmektedir. Rivayete göre Hucr ve arkada şlarının idam haberini İbn Ömer çar şıdayken öğrendi. Olay ı duyar duymaz ayağa kalkıp sarı ğını çözdü ve ağlamaya başladı.²²²

Hucr ve arkada şlarının öldürülmesi Hasan- ı Basrî taraf ından da eleştirilmiştir. O, Hucr ve arkada şlarını öldüren Muâviye'nin iflah olamayaca ğını söylüyordu.²²³ Ayrıca Hasan-ı Basrî'nin Hucr'la ilgili haberi duydu ğunda şu ifadeyi kullandığı rivayet edilmektedir: “Onları (Hucr ve arkadaşları) kefenleyip namazlarını kıldılar, kabre koydular ve yüzlerini de k ıbleye çevirdiler, do ğru mu? “Evet” cevabını alan Hasan, “Ka’be’nin Rabb ına yemin olsun ki kendilerini öldürenlere karşı ileri sürecekleri delilleri kesinlikle vardır” demiştir.²²⁴

²²¹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 51-52; Mevdûdî, *Hilâfet*, 220.

²²² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 270; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 55; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve'l-Vefayât*, III, 194.

²²³ Taberî, *Târih*, V, 279; Ebû'l-Fidâ, I, 259; Suaydî, 75.

²²⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 242.

Hucr, Cemel savaşı'nda Hz. Aişe'ye karşı Ali safında savaşımasına rağmen, Hz. Aişe tarafından çok takdir edilmiş olacak ki, Hz. Aişe onun öldürülmemesi için Medine'den Şam'a Abdurrahman b. el-Hâris'i elçi olarak gönderdi. Ancak adını geçen elçi Şam'a varıncaya kadar Hucri ve arkadaşları katledilmişlerdi.²²⁵ Daha sonra ise Hz. Aişe Medine'ye gelen Muâviye'ye neden Hucri'ü öldürdüğünü soruyor ve onu bu fiilinden dolayı suçluyordu.²²⁶ Muâviye ise Hucri'un fitne çıkırap kan dökme ihtimaline karşın²²⁷ milletin selameti açısından katlini daha uygun bir seçenek olarak gördüğünü belirtiyordu.²²⁸

Sonuçta Emevî iktidarının Hz. Aişe ve Kadı Şureyh gibi saygınlık âlimlerin tepkilerine rağmen Hucri ve arkadaşlarını dinî gerekçelere dayanarak değil de siyaseten öldürdüğünü görüyoruz. İdareciler yönetimin maslahatı için gerektiğinde muhalif âlimleri idam ediyor ve dinî gerekçelerle bu tür din dışı uygulamalara karşı çıkan devrin ulemâsını ise dikkate bile almıyorlardı.

²²⁵ İbn Sa'd, VI, 153; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 272; Ebû'l-Fidâ, I, 259; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 53; Hudarî, *Târih*, II, 207.

²²⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 273; Ya'kûbî, II, 206; Taberî, *Târih*, V, 257; İbnu'l-Esîr, *Kâmil, Üsdu'l-Gâbe*, I, 462.

²²⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 273.

²²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 53-55; Zehebî, *Nübelâ*, III, 466-467.

2) Hilafetin Yerini Saltanata Bırakmasında Ulemânın Tepkisi

Veliahtlık da diyebileceğimiz saltanat sistemi, ki şinin kendisinden sonra yerine geçecek kimseyi daha hayatta iken ilan etmesi veya seçmesidir.²²⁹

Müslümanların tarihinde hilafetten sonra saltanat sistemini getiren ilk kişi Muâviye b. Ebî Süfyân'dır.²³⁰ Şûraya dayalı olan hilafetten saltanata geçiş de Muâviye'nin oğlu Yezîd'i iktidara getirmesi şeklinde olmuştur.²³¹

İhtilalin en önemli konusu liderliğin el değiştirmesi ve devamıdır. Zira ihtilalden sonra başa geçen liderin akabinde iktidarı ele geçirme kavgası başlar.²³² Bu nitelikteki idarelerde de her türlü kavganın önüne geçmek için tahta geçiş sırası usûlü takip edilir.²³³ Mezkur siyasî teorilerden yola çıkılırsa Muaviye'nin de taht kavgalarının önüne geçmek için oğlunu yerine tayin ettiği şeklinde mantıklı bir sonuca varılır ki, bu da doğrudur değildir. İşte burada 'Muâviye saltanat sistemi fikrini kimden ya da nereden aldı?' sorusu gündeme gelmektedir. Kimine göre Muâviye oğlunu yerine bırakma fikrini Muğîre b. Şu'be'den almış,²³⁴ kimine göre kadim Arap kültür ve teamülünde bulunmayan²³⁵ saltanat idaresini etkilendiği Fars ve Bizanslar'dan almış;²³⁶ kimilerine göre ise kimseden etkilenmeden söz konusu fikre zaten kendisi sahipti.²³⁷

Muâviye'nin neden saltanat sistemini getirdiğine ilişkin zikredilen sebeplerden ilk ikisi tartışmaya bile değmeyecek kadar gerçeklerden uzaktır.

²²⁹ Aycan, *Muâviye*, 183.

²³⁰ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 263; Algül, III, 11, 140.

²³¹ Rayyıs, 177; İbrahim Hasan, *en-Nüzûmu'l-İslâmiyye*, 50-51; Hudarî, *Târih*, II, 209.

²³² Dönmezer, 371.

²³³ Rousseau, 88.

²³⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâma ve's-Siyâse*, 155-156; Ya'kûbî, II, 196; İbn Abdîrabbih, I, 83-84; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 249; Lammens, "Muğîre b. Şu'be", *İA*, İstanbul, 1979, XIII, 451; Algül, III, 20.

²³⁵ Lewis, *Tarihte Araplar*, 93; Wellhausen, 66; Watt, *Muhammed At Mecca*, 22; Atvân, *el-Firaku'l-İslâmiyye*, 60; Aycan, *Muâviye*, 183.

²³⁶ Salih, 103; Âkil, 93; İbrahim Hasan, *en-Nüzûmu'l-İslâmiyye*, 51-52.

²³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 79; en-Nebhân, 74; Aycan, *Muâviye*, 218.

Aycan'ın tespiti ve bizim de tamamen katıldığımız gibi, Emevîler'deki saltanat sistemi tamamen Muâviye'nin kendi fikriydi ya da projesiydi.

Emevîler'de ikâme edilmek istenen saltanat sistemi dirençli bir tepkiyle karşılanınca yapılmak istenen faaliyetin gerekçesini belirtme gerektiği duyulmuştur. Buna göre Yezîd'in iktidara getirilmek istenmesinin gerekçeleri olarak şunlar zikredilmiştir: Hz. Osman'ın vefatından sonra Müslümanların ya sadıkları kaosun tekrar yaşanmak istenmemesi,²³⁸ tekrar vukuu bulabilecek bir Emevî-Hâşimî mücadelesinden duyulan endişe,²³⁹ Muâviye'nin çocuk, aile ve kabilesine olan düşkünlüğü,²⁴⁰ toplumun başsız kalmasından duyulan korku²⁴¹ ve halifelik için Yezîd'in daha layık olduğuna ilişkin inançtı.²⁴²

Muâviye ise Yezîd'i veliaht tayin etme isteğinin gerekçesini bir konuşmasında şöyle belirtiyordu: “Ey insanlar! Rasûlullah'ın sağığında yerine kimseyi bırakmadığını biliyorum. Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar Hz. Ebûbekr'i münasip gördüler. Onların biatları Kur'ân ve Sünnete uygundu. Ebûbekir vefatından önce Ömer'i tayin etti. Şüphesiz bu da Kur'ân ve Sünnete uygundu. Ömer ise vefatından önce halifeyi seçmeleri için altı kişi görevlendirdi. Buradan anlaşılıyor ki, Ebûbekir ve Ömer, Rasûlullah'ın yapmadığını yaptılar. Ömer ise Ebûbekr'in yapmadığı şeyi yapmıştır. Bütün bu farklılıklar müslümanların maslahatı için yapılmıştır. Ben de müslümanlar bucalamasınlar ve faydalarına olsun diye yerime Yezîd'i bırakmayı uygun gördüm.”²⁴³ Muâviye'nin öne sürdüğü

²³⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 249; Şâkir, IV, 119; Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Biat*, 64.

²³⁹ Corci Zeydan, I, 164.

²⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 80; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 496; Rayyıs, 180.

²⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 80.

²⁴² Halife b. Hayyât, *Târih*, 213.

²⁴³ Taberî, *Târih*, V, 301-305.

benzetmelerin ve gerekçelerin târihi gerçekler, mantık kuralları ve ahlâkla örtüşür bir yanı yoktur. Yap ılmak istenen, saltanat sistemi için toplumsal psikolojik altyap ıyı hazırlamak, amaçlanan giri şimi meşrûlaştırmaya çalışmak ve toplumu gelece ğinden korkar hale getirip Yezîd b. Muâviye'ye mahkûm etmektir.

Emevîler'de saltanat sisteminin yerleştirilmek istenmesi zor bir teşebbüs ve sürece i şaret ediyordu. İktidarı silah zoruyla ele geçiren Muâviye, Yezîd'in tayinini düşünürken toplumun bazı kesim ve özellikle âlimlerden şiddetli bir dirençle karşılaşacağını elbette biliyordu. Zira genelde toplum özelde ise ulemâ, Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki teâmmülleri ve mevcut iktidar ın icraatlar ını bildi ği için getirilmek istenen veliahtlık sistemini kabullenmeye hazır değildi. Zaten dinî, siyâsî, psikolojik ve sosyal şartlar, âlimlerin de içinde bulundu ğu toplumun Emevî saltanatına karşı çıkışını kaçınılmaz kılıyordu.

Muâviye Yezîd'e biat alma çalışmalarını çok yönlü olarak yürüttü.²⁴⁴ O, öncelikli olarak vali ve temsilciler arac ılığıyla²⁴⁵ Şam ve Irak' ın²⁴⁶ biat ını aldı. Biat alma sürecinde de yerine göre maddî²⁴⁷ ve manevî²⁴⁸ de ğerleri kullanan Muâviye, yeri geldi ğinde biat etmede direnenlere iltifatta bulunuyor ve gönüllerini almaya çalışıyordu.²⁴⁹

İkâme edilmek istenen veliahtlık sisteminin önündeki en büyük engel Hicâz'dı. Hicâz, sahâbe çocukları, tabiinlerin ve çok sayıda âlimin ya şadığı bir merkezdi. Hem Hicâzlı lar'ın Yezîd'in biat ına s ıcak bakmad ığını hem de Hicaz' ın önemini bilen Muâviye, hicrî 56 y ılında bin atlı ile ad ı geçen şehre gitti. Muâviye

²⁴⁴ İbn Abdîrabbih, IV, 368; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1991, I, 95.

²⁴⁵ Halife b. Hayyât, *Târih*, 211; Rayyis, 186.

²⁴⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 249-250.

²⁴⁷ Makdisî, *el-Bed'*, V, 6-7; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 249-251.

²⁴⁸ Salih, 204.

²⁴⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 215; İbn A'sem, III-IV, 342-343.

halk aras ında itibar sahibi ancak Yezîd'e biat etmeyen İbn Abbâs gibi âlim ve Abdullah b. Zübeyr gibi birçok siyâsî şahsiyetle uzun süre görüştü. Görüşmelerde umduğunu bulamayan Muâviye, Yezîd'e biat etmede direnenleri önce ölümle tehdit etti. Sonra onları her birinin başında iki silahlı asker olduğu halde halk ın toplandığı camiye getirtti. Lider konumundaki bu insanların 'Yezîd'e biat ettiklerini' belirtip işi oldu-bittiye getirmek sûretiyle camiidekilerin biatını aldı ve Şam'a döndü.²⁵⁰

Dönemin siyasî muhalif kesimlerinin²⁵¹ yan ısıra saltanat sistemine en çok karşı çıkanların başında ulemâ geliyordu. Yezîd'e biat etmemek için direnen bu âlimlerin başında ise İbn Ömer,²⁵² Abdurrahman b. Ebî Bekr şahıs²⁵³ ve İbn Abbâs gibi şahsiyetler geliyordu. Mezkur kişilerin biat etmemelerinin en önemli nedeni de dinî sebeplerdi. Örne ğin İbn Ömer- ki aynı zamanda o, muhalif âlimler ad ına konuşuyordu-Yezîd'in hilafete getirili ş tarz ının Dört Halife döneminin uygulamalarıyla çeli ştiğini belirtiyordu.²⁵⁴ Abdullah b. Ömer özetle, başa gelecek kişinin tüm Müslümanlar ın ittifak ıyla gelmesi,²⁵⁵ idarenin en lâây ık olana verilmesi gerektiğini²⁵⁶ ve halife tayininde seçimin şart oldu ğunu²⁵⁷ ısrarla belirtiyordu. Muâviye ile İbn Ömer aras ında Yezîd'e biat konusunda şu tartışma yaşanıldı: Muâviye "Ben seni Müslümanlar ın iktidar ına karşı gelme ve Müslüman cemaati

²⁵⁰ Halife b. Hayyât, *Târih*, 214-217; Makdisî, *el-Bed'*, V, 6-7; İbn A'sem, III-IV, 347-348; Takkûş, 25; Âkil, 25; Wellhausen, 67-68; Kaddûra, Zâhide, *eş-Şuûbiyye*, Beyrut, 1988, 43; Uçar, 92; Kapar, *Halifelîğin Enevîler'e Geçiş*, 54.

²⁵¹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve'l-Vefayât*, III, 149-150; Hatiboğlu, *Siyâsî İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, 42.

²⁵² Halife b. Hayyât, *Tarih*, 214-217; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 313-314; Ya'kûbî, II, 203; İbn A'sem, III-IV, 347-348; İbn Abdirabbih, IV, 371; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 250; Ebû'l-Fidâ, I, 260-261; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 79-80; Verdî, I, 170; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve'l-Vefayât*, III, 149.

²⁵³ Halife b. Hayyât, *Târih*, 214-217; Ya'kûbî, II, 203; Makdisî, *el-Bed'*, V, 6-7; İbn A'sem, III-IV, 347-348; İbn Abdirabbih, IV, 371; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 79-80; Ebû'l-Fidâ, I, 260-261; İbnü'l-Verdî, I, 170.

²⁵⁴ Halife b. Hayyât, *Târih*, 313.

²⁵⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve'l-Vefayât*, III, 148.

²⁵⁶ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213; Suyûtî, *Târih*, 219.

²⁵⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 167; İbn A'sem, III-IV, 344-347; Suyûtî, *Târih*, 219.

bölme konusunda uyar ıyorum.” diyordu. İbn Ömer: “Senden önce de halife ve çocukları vardı. O ğlun (Yezîd), onların çocuklarından daha hay ırlı de ğildir. O halifeler, yapt ı ğın gibi çocukları ını hilafete getirmeye çal ışmadılar. Onlar Müslümanlar içinde en lay ık olanı seçtiler. Sen beni iktidar ve birlik-beraberlik için uyar ıyorsun. Ancak ben böyle yapmam, Müslüman toplum baş ına birisini seçerse ben de onu seçerim.”²⁵⁸ dedi. Görüldü ğü üzere İbn Ömer Yezîd’in hilafeti konusundaki bütün tart ışmalarda referans olarak Dört Halife’nin uygulamaları ını savunuyordu. İbn Ömer’in savundu ğu bu tarihî modele göre hilafete gelecek ki şi işin ehli olmalı ve seçimle gelmelidir. Neticede takvas ı ve tarafs ız çizgisiyle bilinen ve toplumun birlik beraberli ğini herşeyin üstünde tutan Abdullah b. Ömer, Muâviye’nin tüm uyar ı ve tehditlerine rağmen Muâviye hayatta iken Yezîd’e biat etmedi.²⁵⁹

Yezîd’e biate şiddetle kar şı ç ıkan ve bu konuda hem valilerle hem de Muâviye’yle tart ışanlardan biri de, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Ebû Osman en-Nehdi ve Amr b. Evs es-Sekafî gibi âlimlerin kendisinden rivayet ald ıkları Abdurrahman b. Ebî Bekr idi.²⁶⁰ Muâviye’nin emriyle Yezîd’e biat için çal ışan Medine valisi Mervân b. Hakem camiide halka Yezîd’in adaylı ğını aç ıp “Bu, Ebûbekr’in sünnetidir” deyince, Abdurrahman buna şiddetle kar şı ç ıkıp yapılmak istenenin düpedüz İslam’a aykırı saltanat sistemi oldu ğunu belirtti.²⁶¹ Aynı şekilde Muâviye ile tart ışan Abdurrahman b. Ebî Bekr, halifenin şûra ile seçilmesi

²⁵⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213.

²⁵⁹ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 250, 265; İbn İmad, I, 286; Brockelman, I, 77; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 432-433; Vagleri, 94.

²⁶⁰ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve’l-Vefayât*, III, 266.

²⁶¹ İbn Abdirabbih, IV, 371; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 250; Suyûtî, *Târih*, 196.

gerektiğini dolayısıyla atama yoluyla getirilmek istenen Yezîd'e biat etmeyeceğini belirtiyordu.²⁶²

Saltanat sistemine geçiş sürecinde kaynaklarımızda ismine sık sık rastladığımız âlimlerden bir başkası İbn Abbâs idi. İbn Abbâs ancak Muâviye'nin vefatından sonra Yezîd'e biat etti. Bu da muhtemelen hicrî 60 yılında olmuştur.²⁶³ 60 yılına kadar Muâviye'nin çok yönlü çalışmalarına rağmen İbn Abbâs'ın Yezîd'e biat etmemiş olması onun bu girişime karşı oluşmuş gerçeğini ve derecesini göstermektedir. Ancak saltanatın kuruluş sürecinde İbn Abbâs'ın sertlik ifade eden herhangi bir söz ya da davranışına rastlayamıyoruz. İbn Kuteybe yılını vermeden Muaviye'nin Medine'ye geldiğinde ileri gelen dört Abdullah ile görüştüğünü, üç Abdullah'ın Muaviye'nin fikrine karşı çıkarken İbn Abbâs'ın bu görüşmede hamdele ve salveleden sonra ordakiler için istifa farda bulunduğunu ve Yezîd'in atanma isteğine ilişkin fazla konuşmadığını belirtir.²⁶⁴ Yukarda belirttiğimiz gibi Yezîd'e biat için mücadelenin verildiği dönemde tüm ısrarlara rağmen İbn Abbâs'ın hala biat etmemiş olması, onun saltanata kesin olarak karşı olduğunu ve bunu da biat etmeme tavrıyla ortaya koyduğunu göstermektedir. Zaten İbn Abbâs Yezîd'e biate karşı çıkmamış olsaydı Muâviye onunla görüşme gereğini duymaz ve ayrıca İbn Abbâs Muâviye döneminde Yezîd'e biat etmiş olurdu.

Muâviye'nin mimarı olduğu saltanat sistemini değerlendiren Hasan-ı Basri'ye göre bu icraat, Muâviye'yi iflah kılmaz bir hatadır.²⁶⁵ Görüldüğü üzere

²⁶² Halife b. Hayyât, *Târih*, 214-215; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve'l-Vefayât*, III, 149.

²⁶³ İbn Esîr, *Kâmil*, III, 266; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 150-151; İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 20; en-Nebhân, 75.

²⁶⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 161.

²⁶⁵ Taberî, *Târih*, V, 279; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 242; Ebû'l-Fidâ, I, 259; Suyûtî, *Târih*, 206.

dönemin saygın âlimleri bütün baskı ve dayatmalara rağmen saltanat sisteminin dine aykırı olduğunu açıklamış ve bu konudaki tepkilerini ortaya koymuşlardır.

3) Kerbelâ Hadisesine Ulemânın Tepkisi

Kerbela olayı, Hâşimoğullarını ezeli rakip ya da düşman olarak gören, onların sembol ismi Hüseyin b. Ali ve birçok akrabasını öldüren, ancak sadece kendi iktidarlarına büyük zarar veren ve etkileri uzun süre devam eden Emevî iktidarının en çok tartışılan icraatlarından bir tanesidir. Hüseyin hem dinî hem de siyâsî bir taraf olarak görülen Hâşimoğulları'nın o zaman dilimindeki en önemli temsilcisiydi. Öyle anlaşıyor ki o günün şartlarında Hüseyin b. Ali Emevî iktidarı için bir tehlike, Hâşimoğulları ve taraftarları içinse bir umut idi.

Kerbela hadisesinden önce Hüseyin'in çizgisine bakıldığında onun Cemel ve Sıffin'de Hz. Ali'nin safında yer aldığını,²⁶⁶ Hasan'ın iktidarı Muâviye'ye devretmesine hiç sığacak bakmadığını ve Muâviye'ye gönülsüz biat ettiğini²⁶⁷ ancak tüm bunlara rağmen Muâviye döneminin son zamanlarına kadar iktidarla iyi geçinmeye çalıştığını görüyoruz.²⁶⁸ Hüseyin'in iktidarla bu zaman zarfında iyi geçinmesinde de muhtemeldir ki onun Muaviye'ye yaptığı biat-ki biatın bağlayıcı bir yaptırım özelliği vardı - ve dönemsel şartlar etkili olmuştur. Zaten Muâviye'nin oğlu Yezîd'e yaptığı tavsiyede Hz. Hüseyin'i de tedbir alınacak kişiler arasında sayması,²⁶⁹ iktidarla-Hüseyin arasındaki samiyet bağlarının fazla kuvvetli olmadığı ve ilişkilerde bir soğukluğun ve güvensizliğin hakim olduğu şeklinde yorumlanabilir.

²⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 150.

²⁶⁷ Taberî, *Târih*, V, 160; İbn A'sem, III-IV, 291; Makdisî, *el-Bed'*, V, 236; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 150.

²⁶⁸ İbn Habîb, 1361; Dineverî, 205; Zehebî, *Nübelâ*, III, 291.

²⁶⁹ Taberî, *Târih*, II, 322.

Hüseyin b. Ali'nin iktidarla ilişkilerinin tamamen bozulmasında da Yezîd'e biat alma teşebbüsü ve Hüseyin'in bunu tasvip etmemesi etkili olmuştur. Hüseyin, Muâviye hayatta iken tüm çabalara rağmen Yezîd'e biat etmemiştir. Daha sonra hicrî 60 yılında iktidara gelen Yezîd b. Muâviye, Medine valisi Velid b. Utbe'ye gönderdiği mektupta Hüseyin b. Ali'den biat almasını istiyordu. Vali de Hüseyin'i çağırıp halifenin biat isteğine ilişkin mektubu okudu. Hüseyin ise bu durum karşısında her hangi bir yorum yapmadan evine döndü ve bazı akrabalarını da yanına alarak geceleyin Mekke'ye gitti.²⁷⁰ Hüseyin'in Mekke'ye gidişinin nedeni zorla da olsa kendisinden biatın alınmaya çalışılacağını tahmin etmesi ve onun biat etmek istemeyişi idi.²⁷¹ Mekke'ye varan Hüseyin, iktidardan yakasını kurtaramayacağını ve sıkıntı yaşayacağını düşünerek Mekke'den Kûfe'ye gitmeye karar verdi²⁷²

Hüseyin'nin Kufe'ye gitmesinin nedeni siyâsî idi. Zira o, mevcut yönetimi haramı helal, helali haram sayan, Allah yerine şeytana itaat eden, fey konusunda âdil davranmayan, fesadı yayan ve hadleri uygulamayan din dışı bir yapı olarak nitelendiriyordu.²⁷³ Hüseyin kendisine biat edilmesini isterken de gerekçe olarak Kur'an ve Sünnete dayalı bir idare istediğini,²⁷⁴ Ehl-i Beyt mensubu olarak hilafete daha layık olduğunu²⁷⁵ ve zulmü esas alan kişi ve kişilere karşı sözlü ve fiili mücadele vermenin dinî bir gereklilik olduğunu belirtiyordu.²⁷⁶

²⁷⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 206-207; Dineverî, 210-211; Ya'kûbî, II, 215; Taberî, *Târih*, V, 338-340; İbn A'sem, V-VI, 13-18; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 264; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 147-148.

²⁷¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 317; Dineverî, 211-212; Taberî, *Târih*, V, 338-340; İbn Abdirabbih, IV, 376; Makdisî, *el-Bed'*, V, 8-9; İbn Arabî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Endelûsî (Ö. 543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Beyrut thz, 229.

²⁷² İbn A'sem, V-VI, 72-91; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 276; İbrahim Hasan, *İslâmTârihi*, II, 84; Algül, III, 71-72; Ağırakça, 69.

²⁷³ Taberî, *Târih*, V, 403; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 280; Hatemi, 48.

²⁷⁴ Taberî, *Târih*, V, 357, 403.

²⁷⁵ Taberî, *Târih*, V, 402; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 280; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 157-158.

²⁷⁶ Taberî, *Târih*, V, 403; İbn A'sem, V-VI, 91; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 280.

Hüseyin Kûfe'ye gitmeden önce başına gelebilecek tehlike ve Kûfeliler'e güvenilmemesi gerektiğine ilişkin İbn Abbâs,²⁷⁷ İbn Ömer,²⁷⁸ Abdullah b. Muti,²⁷⁹ Abdullah b. Ca'fer,²⁸⁰ Muhammed b. Hanefiyye,²⁸¹ Ömer b. Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm,²⁸² Mücemma b. Ubeydullah el-Âizi²⁸³ ve şair Ferezdak²⁸⁴ tarafından uyarılmasına, Kûfe'den gelen kötü haberler²⁸⁵ ve büyük bir ordunun kendisini beklediğinin söylenmesine²⁸⁶ rağmen Kûfe'ye gitme kararından vazgeçmedi.

Kanaatimizce uyarılmasına ve kendisini bekleyen belirsizlikleri bilmesine rağmen Hüseyin'in Kûfe'ye gitmesinin en önemli nedenlerinden biri, beğenmediği Yezîd iktidarına karşı Kûfelilerle işbirliği yapıp iktidarı ele geçirmektir.²⁸⁷ Ayrıca Kûfeliler'in Hüseyin'e çok sayıda davet mektubu göndermeleri,²⁸⁸ mektuplarda Kûfeliler'in Hüseyin'i bir kurtarıcı olarak beklediklerinin belirtilmesi²⁸⁹ ve Kûfe'de genelde Ehl-i Beyt taraftarlarının oturması²⁹⁰ gibi nedenler de Hüseyin'in hem huruca çıkacak bakması ve hem de yer olarak adını geçen şehri seçmesinde etkili olmuştur. Ayrıca Hüseyin'in durum tespiti

²⁷⁷ Verdî, I, 172; Ebû'l-Fidâ, I, 264; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 163.

²⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 163.

²⁷⁹ Dineverî, 227; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 266.

²⁸⁰ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 277.

²⁸¹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 264-265.

²⁸² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 275.

²⁸³ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 281.

²⁸⁴ Halife b. Hayyât, *Târih*, 231; Taberî, *Târih*, V, 386; İbn Abdirabbih, II, 268; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 276; Zehebî, *Nübelâ*, III, 304.

²⁸⁵ Dineverî, 227; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 168-169.

²⁸⁶ Taberî, *Târih*, V, 389-408.

²⁸⁷ Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 245; Uludağ, *İslâm- Siyaset*, 104.

²⁸⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 206-207; Dineverî, 212 vd; İbn A'sem, V-VI, 31-34; Mes'ûdî, III, 64; İbn Abdirabbih, IV, 376; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 267; Ebû'l-Fidâ, I, 267; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 151; Verdî, I, 171; Diyarbekrî, II, 332; Hamâde, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âidetü li'l-Asri'l-Emevî*, ?, 1992, 45.

²⁸⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 207-208; Ya'kûbî, II, 215-216; Taberî, *Târih*, V, 347- 352; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 266; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 151 vd.

²⁹⁰ Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 349-350.

için Kûfe'ye gönderdiği Müslim b. Akîl b. Ebî Talib'in ²⁹¹ çalışmaları neticesinde 30 bin civarında insandan Hüseyin için biat alındığı haberinin gelmesi ²⁹² ve Hüseyin'in Kûfe'ye gitmesi gerektiğine ilişkin- ancak içeriğini kimseyle paylaşmak istemediği- bir rüya gördüğünü söylemesi de onun bu girişiminin önemli sebeplerindendi. ²⁹³

Hicrî 61 yılında Hüseyin başında Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ın bulunduğu dört bin kişilik Emevî ordusuyla karşı karşıya geldi. ²⁹⁴ Rivayetlere göre Hüseyin, Ömer b. Ebî Vakkas'a vali İbn Ziyâd'a iletmesi için şu seçeneklerden oluşan teklifi iletti: Hicâz'a dönmek, Yezîd'le görüşmek ya da sınır boylarındaki Türklerle cihada gitmek. ²⁹⁵ Ukbe b. Seman ise Hz. Hüseyin'i Mekke'den vefatına kadar takip ettiğini ancak böyle bir teklifin yapılmadığını belirtir. ²⁹⁶ Başına gelebilecekleri tahmin eden, iktidar tarafından kesinlikle rahat bırakılmayacağını bilen ve en yakın dostlarının Kûfe'ye gitme uyarılarına aldırmayan Hz. Hüseyin'in bahse konu olan teklifi sunması kanaatimizce mümkün değildir. Muhtemeldir ki bu yöndeki haberi, Hüseyin'in taraftarlarından biri iktidarı kötü, Hüseyin'i ise masum göstermek amacıyla uydurmuş olabilir. Neticede Hicrî 61 yılı Muharrem ayında ²⁹⁷ meydana gelen Kerbela olayında Emevî ordusundan 88 ²⁹⁸ Hüseyin'in akrabalarından ise 70-80 ²⁹⁹ arasında kişi öldürüldü.

²⁹¹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 231; Dineverî, 213.

²⁹² Dineverî, 224; Taberî, *Târih*, V, 348; İbn Abdirabbih, IV, 378; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 272.

²⁹³ Taberî, *Târih*, V, 416, 453; İbn A'sem, V-VI, 109; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 163-167.

²⁹⁴ Ya'kûbî, II, 216; Taberî, *Târih*, V, 389; Mes'ûdî, III, 70; Makdisî, *el-Bed'*, V, 11-12; Verdî, I, 172; Zehebî, *Nübelâ*, III, 301.

²⁹⁵ Taberî, *Târih*, V, 389; İbn Abdirabbih, IV, 379; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 283-284; İbn Teymiyye, *Külliyât*, IV, 404; Ebû'l-Fidâ, I, 265; Suyûtî, *Târih*, 207.

²⁹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 175.

²⁹⁷ Halife b. Hayyât, *Târih*, 234-235; Taberî, *Târih*, V, 400; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 188; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve'l-Vefayât*, IV, 5.

²⁹⁸ Taberî, *Târih*, V, 455; Mes'ûdî, III, 72; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 189.

²⁹⁹ Dineverî, 239; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 189; Diyarbekrî, II, 333.

Ehl-i Beyt'in zarar görece ği, Kufeliler'e güvenilmemesi gerekti ğini belirten ve Hüseyin'in Kufe'ye gitmemesi için en çok çaba gösteren âlimlerin başında şüphesiz Abdullah b. Abbâs gelmektedir.³⁰⁰ Hz. Hüseyin'i çok seven ve de ğer veren İbn Abbâs Kûfe'ye gitmeye hazırlanan Hüseyin'e "Sen Hicaz'ın efendisisin." diyordu. Ayrıca o, Hüseyin'i Kûfe'ye gitmekten vazgeçiremeyece ğini anlayınca ona Kûfe yerine Ali ya da Hüseyin taraftarları nın çok oldu ğu Yemen'e³⁰¹ gitmesini veya Mekke'de³⁰² kalmasını tavsiye ediyordu. Hüseyin ise Abdullah b. Abbâs'a "Irak'ta ölmeyi Mekke'de ölmeye tercih ederim."³⁰³ diyordu.

Dikkat edilirse İbn Abbâs isyana de ğil isyan ın yöntemine kar şı çıkıyordu. Zira o, uygun olmayan zaman ve mekanda yapılacak bir ba şkaldırıda Hüseyin ve ailesinin iktidar taraf ından öldürülece ği, yönetimin ac ımasızlığı ve Kûfeliler'in güvensizli ğinin Ehl-i Beyt'e zarar vermeyi beraberinde getirece ği endişesini taşıyordu. Dolayısıyla İbn Abbâs'ın Hüseyin'e Mekke'de kalmayı ya da Yemen'e gitmeyi tavsiye etmesi, aslında İbn Abbâs'ın Hüseyin'nin teşebbüsünde başarılı olmasını istedi ğini söylemek ve hatta ona bu konuda yol ya da yöntem gösterdi ği şeklinde okumak da mümkündür.

İbn Abbâs'ın Kerbela'ya tepkisi ise Yezîd'le İbn Zübeyr arasındaki iktidar mücadelesinde İbn Abbâs'ın Abdullah b. Zübeyr'e destek vermemesi ve bu durumdan hoşlanan Yezîd'in İbn Abbâs'a gönderdi ği mektup vesilesiyle olmu ştur. Yezîd söz konusu mektupta İbn Zübeyr'e destek vermedi ği için İbn Abbâs'ı kutluyor, ona yardım vaadediyor, İbn Abbâs'ın kendilerine yaptı ğı biat ın ve

³⁰⁰ Mes'ûdî, III, 64-65; İbn A'sem, V-IV, 72-73; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 275-276; Ebû'l-Fidâ, I, 264; Verdî, I, 172.

³⁰¹ Mes'ûdî, III, 64-65; İbn A'sem, V-VI, 73; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 275-276; Verdî, I, 172.

³⁰² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 275-276.

³⁰³ İbn A'sem, V-VI, 172.

Yezîd’le akrabalık bağlarının dikkate alınmasını ve de - İbn Abbâs’ ın- halkı iktidarı destekleyecek şekilde çal ı şmasını istiyordu.³⁰⁴ İbn Abbâs ise Kerbela olay ında duyduğu üzüntüyü ve Yezîd’in idaresine bak ışı aç ısını cevabî mektubuyla ortaya koyuyordu. Abdullah b. Abbâs cevabî mektubunda özet olarak; İbn Zübeyr’e biat etmemekle iktidar yanlısı ve iktidar için çal ı şan birisi olmad ığını ve olmayacağını, İbn Zübeyr’e biat etmeme kar şılığında Yezîd’den övgü ve iyilik beklemedi ğini, Hüseyin’i Hicaz’dan kovup Irak’a gitmeye mahkum eden, Hüseyin ile aile fertlerini hunharca katleden ve bu insanlara ölüm öncesi ve sonrasında unutulmayacak işkenceleri yaptıran kişinin Yezîd olduğunu belirtiyordu. İbn Abbâs, Kerbela faci asına olan tepkisini son olarak şu cümleyle dile getiriyordu: “Senin kılıçlarından hala kanımdan damlalar akmaktadır, bunu unutamam ve bir gün bunun intikam ını muhakkak alınacaktır.”³⁰⁵

Kerbela katliamına tepkisini ortaya koyan di ğer bir âlim de Abdullah b. Ömer’di. O, hurûc etmemesi için Hüseyin’e çok yalvarm ı ştı. Hüseyin’e çok dikkatli olması gerekti ğini, zira Hz. Peygamber’in Hüseyin’in öldürülece ğini söyledi ğini ve iktidarla yaşanılacak bir çatışmada Hüseyin b. Ali’nin öldürülebilece ğini belirten İbn Ömer, ağlıyor ve Hüseyin’e sarılıyordu.³⁰⁶

İbn Ömer’in Hüseyin’in isyan etmesine kar şı çıkış nedenine gelince bu âlim, fitnenin çıkmasından ve Hüseyin’in öldürülmesinden korktu ğu için bu başkaldırıya kar şı çıkıyordu. Çünkü duru şu itibar ıyla sürekli Ümmetin birlik-beraberliğine vurgu yapan İbn Ömer, hem Müslüman kan ının dökülmesinden, hem

³⁰⁴ Ya’kûbî, II, 221-223; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 318.

³⁰⁵ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 318.

³⁰⁶ İbn A’sem, V-VI; 26; Suyûtî, *Târih*, 206.

sosyal bir kaosu yaşıyanmasından hem de sevdiği ve saygı duyduğu Hüseyin'in öldürülmesinden endişe duyuyordu.

İbn Ömer'in Kerbela olayına tepkisiyle ilgili olarak Buhârî ve Tirmizî'de geçen bir rivayete göre, bir gün Iraklı birisi İbn Ömer'e gelip ihramlının sivrisinek öldürmesi halinde ne yapması gerektiğini sordu. İbn Ömer ise "Hele şu adamın sorduğuna bakın. Rasûlullah'ın torununu (Hüseyin'i) öldürdüler, bu da gelmiş sivrî sineğin kanıyla ilgili hükmü soruyor. Halbuki ben, Rasûlullah'ın "Hasan ile Hüseyin dünyada kokladığım iki reyhanımdır."³⁰⁷ dediğini işittim." diyerek, hem iktidarın Hz. Muhammed'in torununu öldürmesini sözlü olarak protesto ediyor hem de bu meseleyi belki önemsemeyen ya da unutan kişilerin bu duyarsız tavırlarını eleştirmiş oluyordu.

Dönemin ileri gelen âlimlerinden İbrahim en-Nehâ'nın Kerbela'ya tepkisini ortaya koyarken şu ifadeyi kullandığı rivayet edilir: "Hüseyin'i katledenlerin arasında olup da cennete gitseydim Hz. Peygamber'in yüzüne bakmaktan utanırdım."³⁰⁸ Aslında İbrahim en-Nehâ'nın bu ifadesi oldukça anlamlıdır. Zira bu âlim geçen ifadeyle fikir hürriyetinin olmadığı ve buna bağlı olarak âlimlerin büyük bir baskı altında olduğu dönemde çekinmeden iktidarın Kerbela'daki icraatının din dışı olduğunu beyan etmiş ve iktidarla Hz. Peygamber'i halk nazarında karşı karşıya getirmiş oluyordu. İbrahim en-Nehâ'ye isnad edilen ifade eğer doğruysa onun söz konusu cümlesinin zımnen şu manayı da içerdiğini söylemek mümkündür: 'İktidar siyaseten Hz. Muhammed'in torunu katletmiştir. Bu yönüyle iktidar ve Kerbela'da yaptığı tamamen din dışıdır. Dolayısıyla Hüseyin'i öldürenlerin de değil Hz.

³⁰⁷ Buhârî, Fedâilu's-Sahâbe/22; Tirmizî, Menâkıb/30.

³⁰⁸ İbn Abdîrabbîh, IV, 383.

Peygamber'in yolunda olmaları, bunların ahirette Hz. Peygamber'in yanında bu konuda ne bir delilleri ne de yüzleri olacaktır.'

Daha sonra gelen âlimlerden Hasan-ı Basrî ise Kerbela olayını değerlendirirken "Hüseyn'in ailesinden 16 erkek Kerbela'da öldürüldü. O gün yeryüzünde onların durumuna benzeyen bir aile yoktu."³⁰⁹ şeklindeki ifadeyi kullandığı rivayet edilir.

İktidar-ulemâ ilişkileri çerçevesinde dönemin âlimlerinin Kerbela'ya yönelik tepkilerini de ğerlendirdiğimizde şunları belirtebiliriz: Bu âlimlerin Kerbela hadisesine ilişkin tartıştıkları ya da karşı oldukları konu, isyanın helal olup olmadığı değildi. Zira gerek isimlerini verdi ğimiz ve gerekse isimlerini zikretme gere ği duymadığımız âlimlerden hiç biri "Mevcut idare me şrûdur, ona karşı çıkmak dinen doğru değildir ya da günaht ır." anlam ında herhangi bir ifade kullanmam ışılardır. Bunların karşı çıktıkları ya da endişelendikleri konu, nâmüsait şartlarda vukuu bulabilecek bir isyan ın akibetinin Hüseyin ve çevresi aç ısından kötü bir sonuç doğuracağı gerçe ğidir. Yoksa söz konusu âlimler iktidar konusunda Hüseyin'le aynı fikirdeydiler. Ancak onlar mevcut şartlarda Hüseyin'in ba şarısız olma ihtimalini yüksek görüp, onun öldürülmesinden korkuyor ve bu yüzden Hüseyin'in hurucunu engellemeye çalışıyorlardı. Hz. Hüseyin ve akrabaların ac ımasızca öldürülmesine ise belirtildi ği gibi dönemin meşhur âlimlerin ekseriyeti sert tepki göstermişlerdir.

4) Abdurrahman b. el-Eş'âs'ın İsyanında Ulemânın Tepkisi

Emevîler döneminde iktidarla ulemây ı en çok karşı karşıya getiren önemli isyanlardan biri de Abdurrahman b. el-E ş'âs isyan ıdır. Söz konusu isyana

³⁰⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 235; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 189.

çok sayıda âlimin katılması ve katılan âlimlerin bunu gerekçelendirmeleri iktidar-ulemâ ilişkilerinin niteliğinin anlaşılması açısından önemlidir.

Bu hadisenin başlagıcı Abdülmelik b. Mervân'a dayanmaktadır. Nitekim o, doğu eyaletlerindeki karışıklıkların sona ermesi, fetihlerin istikrarlı bir hal alması ve buralardaki vergilerin düzenli olarak merkeze aktarılması için doğudaki bütün vilayetleri vali olan Haccâc'a başgıladı. Haccâc ise vergisini vermeyen Afganistan'daki Türk hükümdarı Rutbil'i itaat altına almak amacıyla hicrî 79 yılında Rutbil'in üzerine ordu gönderdi ancak gönderilen ordu yenildi.³¹⁰ Haccâc ya şadığı yenilginin öcünü almak için oldukça iyi donatılmış ve Iraklılar'dan oluşan ordunun başına komutan olarak Kûfe ileri geleni olan Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'âs'ı görevlendirip (80/699) orduyu Sicistan'a gönderdi.³¹¹

İbn Eş'âs ise Sicistan'a giderken yol üzerindeki bazı yerle şim merkezlerini fethettikten sonra Haccâc'a gönderdi ği mektupta şartların bir süre ilerlememeyi gerektirdi ğini gerekçeleriyle birlikte bildirdi.³¹² Ancak Haccâc belirtilen gerekçelere karşı çıktı ve ordunun ilerlemesini emretti.³¹³ Valinin ele ştiri ve isteklerini anlamsız ve haksız bulan İbn Eş'âs orduyu toplayıp Haccâc'ın emrini tartışmaya açtı.³¹⁴ Yapılan istişare sonunda askerler Haccâc'ın emrine uymamaya ve İbn Eş'âs'a biat edip Haccâc'la savaşmaya karar verdiler.³¹⁵ Neticede iktidarın ırkçı

³¹⁰ Brockelman, I, 89; Demircan, *İslâm Târihinin İlk Döneminde Arap- Mevâlî İlişkisi*, İstanbul, 1996, 171; *Doğuştan Günümüze*, II, 354; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 522.

³¹¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 311-313; Taberî, *Târih*, V, 327-328; İbn A'sem, VII-VIII, 84-85; Mes'ûdî, III, 138; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 74-78; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 31-32.

³¹² Taberî, *Târih*, IV, 329; İbn A'sem, VII-VIII, 85; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 77-78; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 32; Âkil, 173; Wellhausen, 110.

³¹³ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 311-313; Taberî, *Târih*, VI, 334-336; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 35.

³¹⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 311-313; İbn A'sem, VII-VIII, 86; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 78-79; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 35.

³¹⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 311-313; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 78-79; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 35-36.

politikasından³¹⁶ ve müslüman olmalarına rağmen cizye vermeye mahkûm edilmekten memnun olmayan³¹⁷ Iraklı Mevâlî'nin de İbn Eş'âs safında yer almasıyla savaşın cephesi genişledi.

İbn Eş'âs isyanıyla ilgili olarak dikkatimizi çeken birinci husus, bu isyanın sadece Haccâc'a yönelik olmayıp direk yönetimi hedef almasıydı. İkincisi sosyal,³¹⁸ askerî³¹⁹ ve ekonomik³²⁰ alanlarda haksızlıklara maruz kalan Mevâlî'nin yoğun bir şekilde İbn Eş'âs'a destek vermesi, üçüncüsü ise Emevî tarihi boyunca âlimlerin ilk defa söz konusu isyanı var ya da yok olma mücadelesi olarak görüp yoğun fiili destek vermeleridir. Durumun ciddiyetinin farkına varan Abdülmelik b. Hişâm savaş için gerekli tedbirleri almaya başladı.³²¹ Ancak Abdülmelik yine de savaştan önce Iraklılar'a istemeleri halinde Haccâc'ı valilikten azledebileceğini, Iraklıların başlarına istedikleri valiyi atayabileceklerini ve bundan sonra Şamlılar'a verilen atânın aynısını Iraklılar'a da vereceğini bir teklif olarak sundu.³²² Fakat sayı ve güçlerine güvenen İbn Eş'âs taraftarları halifenin teklifini reddedip

³¹⁶ Mekki, 12; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 27-28; Hodgson, I, 202-203.

³¹⁷ Ebû Yâsuf, Ya'kûb b. İbrahim (Ö. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire, 1397, 132; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 66; Taberî, *Târih*, V, 559-560; Mâverdî, *Ahkâm*, 159; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 79; el-Hatîb, Abdülkerim, *es-Siyasetu'l-Mâliyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1975, 62; Takkûş, 195; Van, 34-35; Nevin, 224-5; Ammara, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 44; Becker, C. H. "Cizye", *İA*, İstanbul 1986, III, 200; Tuğ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Otaya Çıkışı*, Ankara 1963, 93; Kaddûra, 45; Erkal, Mehmet, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 43; Corci Zeydan, I, 301; Yiğit, XI, 102; Algül, III, 164.

³¹⁸ İbn Abdîrabbih, III, 413-414; Van, 25-26; Kaddûra, 52; Corci Zeydan, IV, 113-114; en-Nebhân, 77, Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 2001, 62; Yiğit, XI, 101; Aycan, "Cahız ve Emevî Târihine Mu'tezilî Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 1996, XXXVI, 293.

³¹⁹ Corci Zeydan, I, 219; Aycan- Sarçam, 109.

³²⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eş'râf*, VIII, 336; Taberî, *Târih*, VI, 347; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 41; Corci Zeydan, IV, 170-173; Debbaoğlu, Ahmet, *İslâm İktisadına Giriş*, İstanbul 1979, 82; Wellhausen, 116-117; Fayda, "Atâ", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 33; Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 36.

³²¹ İbn A'sem, VII-VIII, 92-93; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 42.

³²² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eş'râf*, VII, 336; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 81; İbn Kesîr, *el-Kâmil*, IX, 41.

savaşacaklarını ilan ettiler.³²³ Durum üzerine Haccâc da halifenin emriyle 33 bin süvari ve 120 bin piyadeden oluşan ordusunu hazırladı.³²⁴

Hicrî 81 yılında başlayan savaşın ilk karışışmasında Ümeyye ordusu yenildi.³²⁵ İkinci karışışma ise Kûfe'nin 7 km. dışında, Basra yolunun üzerinde bulunan Deyru'l-Cemâcim³²⁶ denen yerde oldu.³²⁷ Neticede üç yıl süren ve 83 yılında biten savaşı Emevî ordusu kazandı.³²⁸

İbn Eş'âs isyanında Emevî ordusuna karşı şu âlimler fiilli olarak savaşa katıldılar: Şa'bî,³²⁹ Ebû'l-Bahteri et-Tâi,³³⁰ Saîd b.Cübeyr,³³¹ Talk b. Habîb,³³² Ebû Şeyh el-Henâi,³³³ Utbe b. Abdilğafir el-Avezî,³³⁴ Ukbe b. Visac el-Bursânî,³³⁵ Avn b. Abdullah,³³⁶ Zebit b. el-Hâris el-Eyâmî,³³⁷ Abdurrahman b. Ebî Leylâ,³³⁸ Kays b. Ebî Müslim el-Mâsırî,³³⁹ İbrahim b.Yezîd et-Teymî,³⁴⁰ Mücâhit b. Cebr,³⁴¹ Atâ b. Ebî Rebâh,³⁴² Ma'bed el- Cühenî,³⁴³ Amr b. Dinâr,³⁴⁴ Cebele b. Zahr,³⁴⁵ Abdullah b.

³²³ İbn A'sem, VII-VIII, 100-101; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 42.

³²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 36.

³²⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 79; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 36; *Takkûş*, 175.

³²⁶ Ebû Ubeyd, *Mu'cemu Muste'cem*, I-II, 573; Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 131.

³²⁷ Halife b. Hayyât, *Târih*, 282; Mes'ûdî, III, 139; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 40-41.

³²⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, 281-282; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 342-346; Taberî, *Târih*, VI, 390.

³²⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 339; İbn A'sem, VII-VIII, 101; Mes'ûdî, III, 152-154; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 82; İbn Kesîr, *el-Kâmil*, IX, 49.

³³⁰ İbn A'sem, VII-VIII, 101; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 85.

³³¹ Taberî, *Târih*, VI, 488-489; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 82; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 23.

³³² İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 106; Taberî, *Târih*, VI, 488-489; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 601.

³³³ Halife b. Hayyât, *Târih*, 286 vd.

³³⁴ Halife b. Hayyât, *Târih*, 286 vd.

³³⁵ Halife b. Hayyât, *Târih*, 286 vd.

³³⁶ Kutlu, *Mürchie*, 93.

³³⁷ Taberî, *Târih*, VI, 357-358.

³³⁸ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 82; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 59.

³³⁹ Kutlu, *Mürchie*, 93.

³⁴⁰ Kutlu, *Mürchie*, 93.

³⁴¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 367.

³⁴² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 367; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 96.

³⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 34.

³⁴⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 367; Taberî, *Târih*, VI, 488-489.

³⁴⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 82; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 48-49.

Şeddad b. el-Hadî el-Leysî,³⁴⁶ Müslim b. Yesar Müzeni,³⁴⁷ en-Nadr b. Enes b. Mâlik,³⁴⁸ Ebû'l-Cevzâ,³⁴⁹ Süveyd b. Gafle,³⁵⁰ Câbir b. Cu'fî,³⁵¹ Muhammed b. Saîd b. Vakkas,³⁵² Ebû Nuceyd el-Cühdâmî,³⁵³ İbrahim en-Nehâî.³⁵⁴

Halife b. Hayyat' ın bildirdiğine göre bu isyana be ş yüz civar ında kurra katılmıştır.³⁵⁵ Di ğer kaynaklar ımızda ise İbn E ş'âs isyan ına kat ılan âlimlerin çokluğuna dikkat çekilir ve söz konusu âlimlerin bir askerî birlik olu şturacak kadar kalabalık oldukları zikredilir. Âlimlerin olu şturdukları ve kendisine Kurra Birli ği adı verilen birlik çok kalabal ık olacak ki Haccâc, Deyru'l-Cemacim'de Kurra Birli ği (Âlimler Birli ği)' nin üzerine üç birlik gönderdiği halde başarılı olamamıştır.³⁵⁶

Âlimlerin İbn Eş'âs isyanına yoğun katılmalarının asıl nedeni, iktidar ın yaptığı zulüm,³⁵⁷ adaletsizlikler ve de âlimlerin buna kar şı konulmas ı gerekti ği yönündeki kanaatleriydi.³⁵⁸ Ulemâ grubunun ba şkanlığını yapmas ı istenilen ve isyana kat ılıp konu şma yapan Ebû'l-Bahterî et-Tâî ilgili isyan ve kat ılış gerekçesi hakkında şöyle diyordu: “Ey insanlar! Hem dininiz hem de dünyanın ız için Emevîlerle savaşınız. Galip gelmezseniz dininiz ve dünyanın ız fesada maruz kal ır.”³⁵⁹ Kûfe kadılığı yapan Abdurrahman b. Ebî Leylâ ise halk ı savaşa teşvik amacıyla yaptığı konuşmada “Ey Mü'minler! Hakk ı tanımayan, bidaatleri helal k ılan bu cahiller

³⁴⁶ İbn A'sem, VII-VIII, 101.

³⁴⁷ Halife b. Hayyât, *Târih*, 286 vd.

³⁴⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, 286 vd.

³⁴⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 286 vd.

³⁵⁰ Makdisî, *el-Bed'*, V, 35.

³⁵¹ Makdisî, *el-Bed'*, V, 35.

³⁵² Taberî, *Târih*, VI, 349-350.

³⁵³ Halife b. Hayyât, *Târih*, 286 vd.

³⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 23.

³⁵⁵ Halife b. Hayyât, *Târih*, 287.

³⁵⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 82.

³⁵⁷ Halife b. Hayyât, *Târih*, 287; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII- 339-340; Kâdî el-Cebbâr, *Tesbîtu Delâilu'n- Nübuvve*, I-II, Beyrut, 1966, II, 574; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 306; Wellhausen, 116-117.

³⁵⁸ Taberî, *Târih*, VI, 347; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 79, 225.

³⁵⁹ Taberî, *Târih*, VI, 357; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 85.

ordusuyla sava şın.”³⁶⁰ diyordu. Yine aynı âlim ulemây ı da sava şa teşvik için şu ifadeyi kullan ıyordu: “Ey kurra, Şamlılar’la sava şınız. Zira Sıffin sava şında Hz. Ali’nin zâlimlerle sava şmayı, kötülerin yok olması ve kelimetullah ın yücelmesi için gerekli olduğunu söylediğini duydum.”³⁶¹

İbn Eş’âs isyanına destek verdiği için Haccâc tarafından katledilen Saîd b. Cübeyr de isyan sırasında halkı Emevîlerle savaşmaya davet ediyordu. O, “Onlarla (Emevîlerle) sava şınız. Çünkü onlar ın idareleri zâlimdir. Dinin emirlerini dinlememekte, zayıfları ezmekte ve namazlara da önem vermemektedirler.”³⁶² şeklindeki ifadesiyle iktidara karşı savaşmanın dinî bir gereklilik olduğu yönünde fetva veriyordu.³⁶³ Saîd özet olarak, idarecilerin halka ve dine zarar verdikleri ve buna karşı mücadele etmenin dinî bir gereklilik olduğunu belirtiyordu.³⁶⁴

Daha önce iktidarla genelde iyi geçinmiş ve uzun süre kad ılık yapmış ancak İbn Eş’âs isyan ına kat ılmakla kalmayıp halk ı da adı geçen isyana destek vermeye çağıran meşhur âlimlerden biri de Şa’bî idi. O, savaş öncesinde halka hitap ederken şöyle diyordu: “Şam ordusuyla sava şın. Bunun yanı sıra bir iş olduğunu asla düşünmeyin. Allah’a yemin ederim ki bana göre, yeryüzünde kendi işlerini yürütebilmek için haklıya haks ız, haks ıza da haklı muamelesinde bulunan bir insandan daha zâlim ve daha merhametsiz kimse yoktur. O yüzden bunlarla mücadeleyi sak ın ihmal etmeyin.”³⁶⁵ İktidarı tamamen zulüm düzeni olarak değerlendiren Şa’bî,³⁶⁶ başka rivayetlere göre ise halk ı savaşa teşvik için “Ey İslam

³⁶⁰ Taberî, *Târih*, VI, 357-358.

³⁶¹ Taberî, *Târih*, VI, 352.

³⁶² Taberî, *Târih*, VI, 358.

³⁶³ Taberî, *Târih*, VI, 358; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 40.

³⁶⁴ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VII, 340; Taberî, *Târih*, VI, 358; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 40.

³⁶⁵ Taberî, *Târih*, VI, 358.

³⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 40.

ehli! Emevîlerle savaşınız. Zira onlar kadar zulüm yapanı ve haddi aşanı bilmiyorum. Zulüm işlemeleri, zayıfları dışlamaları ve namazları bırakmaları nedeniyle Şamlılar'la savaşınız".³⁶⁷ ifadesini sarfediyordu.

İbn Eş'âs isyanında Kurra Birliği'nin komutanı olarak seçilen Cebel b. Zahr b. Kays el-Cu'fi³⁶⁸ savaşın son ve en kritik safhasını oluşturan 83 yılndaki karşılaşmada âlimleri savaşta teşvik edici konuşmalar yapıyordu. O, yaptığı konuşmada Hz. Ali'nin Şamlılar hakkında yaptığı konuşmayı hatırlatıyor, arkasında da iktidarın helalle haramı karıştırdığını, zulüm ve haksızlık yapan idareyle mücadele etmenin faziletini ve bu mücadelenin dinin bir gereği olduğunu hatırlatıyordu.³⁶⁹ Aynı âlim, çarpışmada zor anlar yaşıyan ve kayıp veren âlimlerin kaçmamaları için şu konuşmayı yapıyordu: "Ey Ebî Leylâ, Kurra Topluluğu! Size kaçmak değeri insanlara göre daha çirkindir. Zira ben Şam ordusuyla savaşırken Ali'nin şu ifadeyi kullandığını duydum: "Ey mü'minler! Kim kötü bir fiil görür ve bunu kalbiyle redederse sevap kazanır ve bu, diğerinden daha üstündür. Kim de Allah'ın Kelâmı'nın zâlimlerin sözünden daha üstün gelmesi için münkire karşı ılcılıyla savaşırsa işte o, doğru yola girmiş ve kalbini nurla doldurmuş demektir." O halde haydi siz de helali haram sayan, bidatler çıkaran, hakkı bilmeyen - tanımayan, düşmanlıkla hareket eden ve bu kadar yanlışlıklara karşı çıkmayan insanlarla savaşınız."³⁷⁰ Cephede çarpışan âlimlere dinî öğütler veren, moral aşılayan ve onları

³⁶⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 40.

³⁶⁸ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 84-85; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 39-40.

³⁶⁹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 85.

³⁷⁰ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 84-85; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 48-49.

savaşmaya teşvik eden Cebile b. Zahr³⁷¹ savaşta Emevî ordusunca öldürüldü, Kurra ise dağılmaya başladı.³⁷²

İbn E ş'âs isyan ına kat ılan âlimlerin akibetleri ise farklı oldu. İsyana katılan ancak yenilip tutuklanan âlimlerden Atâ b. Ebî Rebâh,³⁷³ Amr b. Dinâr,³⁷⁴ İbrahim en-Nehâî³⁷⁵ ve Şa'bi³⁷⁶ affedildiler. Haccâc Atâ b. Ebî Rebâh ile Amr b. Dinârı Mekkeli oldukları için serbest bırakırken,³⁷⁷ Şa'bi'yi de özür dileyip doğru konuştuğu için affetti.³⁷⁸ Diğer âlimlerden Ebû'l Bahterî et-Tâî,³⁷⁹ Cebel b. Zahr,³⁸⁰ Talha b. Misraf el-Eyami, Zebid b. el-Hâris b. el-Eyami ve Atâ b. es-Sâib³⁸¹ ise savaşta öldürüldüler. Âlimlerden Abdurrahman b. Ebî Leylâ nehirde boğulurken,³⁸² Abdullah b. Şeddad b. el-Hâdi ise isyan gecesinde kayboldu.³⁸³

Savaştan sonra yakalanan âlimlerin maruz kald ıkları muameleler de farklı olmu ştur. Örne ğin Mücâhit b. Cebr ismindeki âlim yakalanan ınca uzun süre hapse mahkûm edildi.³⁸⁴ Talk b. Habîb yakalanan ıp Haccâc'a getirilirken yolda vefat etti.³⁸⁵ Saîd b. Cübeyr ise isyandan yakla şık on yıl sonra yakaland ı ve Haccâc tarafından yargılanıp³⁸⁶ işkenceyle öldürüldü.³⁸⁷

³⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 39-40.

³⁷² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 85.

³⁷³ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, VII, 367; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 96.

³⁷⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, VII, 367; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 96.

³⁷⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 23.

³⁷⁶ Mes'ûdî, III, 152-154; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 92; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 23.

³⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 96.

³⁷⁸ Mes'ûdî, III, 152-4; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 49-50.

³⁷⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 282, 287; Taberî, *Târih*, VI, 367; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 379; Zehebî, *el-İsâra İla Vefayâti'l A'yan el-Munteka min Târihi'l-İslâm*, Beyrut 1991, 50; İbn İmâd, I, 340.

³⁸⁰ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 85.

³⁸¹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 282.

³⁸² Buhârî, *Târihu's- Sağîr*, I-II, Beyrut, 1986, I, 209; Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, X, 202; İbn İmâd, I, 340; el-Yafiî, I, 37.

³⁸³ Halife b. Hayyât, *Târih*, 287.

³⁸⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, VII, 367; Kutlu, *Mürchie*, 93.

³⁸⁵ Taberî, *Târih*, VI, 488-489.

³⁸⁶ Taberî, *Târih*, VI, 488-489.

³⁸⁷ Taberî, *Târih*, VI, 488-489.

Emevîler dönemi ulemâs ının iktidar ın temel ilkeleri ve uygulamalar ı hakkındaki fikirlerini genel olarak açıkça belirtemiyorlard ı. Şüphesiz bu da, bu dönemde ifade özgürlü ğünün olmamas ının ve idarenin bask ıcı tutumunun bir sonucuydu. Dolayısıyla İbn Eş'âs isyanına katılan çok sayıda âlimin isyan öncesi ve isyan esnasında yapmış oldukları konuşmalar sağlıklı bir şekilde okunursa, dönemin âlimlerinin mezkur isyan vesilesiyle iktidara ili şkin neler dü şündüklerini somut olarak ö ğrenmek mümkündür. Ayn ı şekilde mevcut idarenin İbn E ş'âs isyan ı esnasında ve sonrasında ulemâyâ karşı sergiledi ği tavır da iktidar ın âlimlere yönelik politikası hakkında önemli ipuçları vermektedir.

İbn E ş'âs isyanı özelinde iktidar-ulemâ ili şkileri bağlamında ulemân ın adı geçen isyan kar şısındaki yöntem, hedef ve gerekçeler konusunda şu yorum yapılabilir: Ulemân ın bu isyana fiili destek vermekle, iktidar ı devirmeyi hedefledi ği ve gerektiğinde iktidara karşı güç kullanmayı tasvip etti ği anlaşılmaktadır

Adı geçen isyana kat ılan âlimlerin etnik köken ve co ğrafi dağılımına baktığımızda ise bunlar ın ekseriyetinin Iraklı ı ve Mevâlî'ye mensup olduklar ı dikkatimizi çekmektedir. Bunun en önemli nedenlerinin baş ında ise belki de yönetimin özellikle Mevâlî'nin yoğun olarak yaşadığı Irak bölgesine karşı uyguladığı ekonomik ambargo ve ayrı mcı-ırkçı tutumu idi. Dolay ısıyla daha ziyade Mevâlî kökenli Irak ulemâs ının bu isyana fiili destek vermesinin as ıl nedeni kavmiyetçilikle ilgili de ğil de iktidar ın yaptığı din d ışı uygulamalar ıydı. Bunu, adı geçen âlimlerin söz konusu konuşmalarından rahatlıkla çıkarabiliriz.

İbn E ş'âs isyanı örne ğinde iktidar ın muhalif âlimlere karşı politikasına bakıldığında ise şunlar belirtilebilir: Siyasal iktidar ilke olarak isyana sözlü ya da fiili destek veren herkesi dü şman ve do ğal olarak öldürülmesi gereken ki şiler olarak

görüyordu. İktidar için hayati öneme sahip olan bu ilkesinin genel açılımı ise şöyleydi: ‘İktidar aleyhinde her türlü kötü düşünceye sahip olmanız suç değildir. Suç olan ve cezayı gerektiren, iktidar aleyhindeki düşüncelerin telaffuzu ve fiiliyata dökülmesidir.’ İşte yönetim bu temel prensibi doğrultusunda İbn Eş’âs isyanına destek veren âlimleri düşman konumunda kabul etmiştir. Buna göre iktidar, ilan ettiği bu ilkeye aykırı bir tutum sergileyen çok sayıdaki âlimi öldürmüş, isyan sonrasında kaçan ve yakalananlara da farklı muameleler öngörmüştür. Bu kapsamda Şa'bî gibi pişmanlık duyduğu beyan eden, özür dileyen ve mutlak teslimiyet konusunda söz veren âlimler affedildi. Saîd b. Cübeyr örneğinde olduğu gibi düşünce ve tutumlarından vazgeçmeyenler de acımasızca öldürülmüşlerdir. Ayrıca iktidar adına hareket eden Irak valisi Haccâc, isyana katılan ve daha sonra yakalanan Amr b. Dinâr ve Atâ b. Ebî Rebâh'ı affetmişti. Haccâc'ın bunları affetmesinin gerekçesi ise bu âlimlerin Mekkeli olmalarıydı. Affedilen âlimlerin affedilme gerekçesi Mekkeli olmaları bilgisi doğruysa, iktidar belki ilgili siyasetiyle şu hedefi gözetmiş olabilir: İktidara karşı Hicâz'la Irak ulemâsının birleşmesini engellemek ya da iktidara karşı biraz daha ılımlı bir tavır takınan Hicâz ulemâsının radikalleşmemesini sağlamak.

5) Ehl-i Beyt'e Karşı Gelişen Hadiselerde Ulemânın Tepkisi

Emevîler döneminde ezilenlerin sesi gibi görünen kesimlerden biri de Ehl-i Beyt mensuplarıydı. Kendileri için dinî ve siyâsî bir kimlik biçilen Ehl-i Beyt mensupları fırsat buldukça iktidar mücadelesi veriyorlardı. Hal böyle olunca idare Ehli Beyt'e karşı hep teyakkuzda olmuş ve Ehli Beyt mensuplarının durumunu hiçbir zaman tabii seyrine bırakmamıştır. Ehl-i Beytle farklı zaman ve mekanlarda karşı

karşıya gelen Emevî idaresi, Ehl-i Beyt'e karşı genelde şu siyaseti gütmüştür: Var olsun ama güçlü olmasın, nesne olsun hiçbir zaman özne olmasın.

İktidarın Ehl-i Beyt ve taraftarlarına karşı farklı dönemlerdeki uygulamalarını genel hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz: Hz. Ali gibi karizmatik bir liderin vefatından sonra Ehl-i Beyt adına sembol bir isim olarak çıkarılan Hasan b. Ali çok kısa bir zaman zarfında iktidarı istemeyerek Ümeyyeoğulları'na teslim etmek zorunda kalmıştır.³⁸⁸ İktidarın devriyle ilgili anlaşmanın maddeleri ise Ehl-i Beyt'in bu zaman diliminde (hicrî 41) artık teslim olduğu ve güvenliğinin bile iktidarın teminatı altında olduğunu gösteriyordu.³⁸⁹ Hatta bu ailenin dönemsel şartlarının sembolü olan Hasan ölünce vasiyeti gereği defnedilmesi gereken yere defnine bile müsaade edilmedi.³⁹⁰

İktidar Haşimoğullarının güçlenmesini kendisi açısından hep bir tehlike olarak görüyordu. Bu yüzden iktidar, Ehl-i Beyt'e katılıp ona güç verme ihtimalinden korktuğu zeki, yetenekli ve gelecek vaad eden Ziyâd b. Ebîh'i bile âlimlerin tepkisine rağmen Muaviye'nin nesebine ilhak ediyor,³⁹¹ Hz. Ali'nin cuma günleri camiilerde lanetleme politikasını protesto edenleri öldürüyor,³⁹² yeri geldiğinde Ali taraftarlarını Hâriciler'e karşı kullanıyor³⁹³ ve bazen de onlara karşı siyâsî, psikolojik ve ekonomik baskı uyguluyordu.³⁹⁴

Hasan b. Ali'nin vefatından sonra idarenin büyük bir dikkatle takib ettiği diğer bir Ehl-i Beyt mensubu ise Hüseyin b. Ali idi. O da iktidar için tehlike

³⁸⁸ Taberî, *Târih*, V, 159-160; Ebû'l-Fidâ, I, 254.

³⁸⁹ Taberî, *Târih*, V, 159-160; Ebû'l-Fidâ, I, 254.

³⁹⁰ Dineverî, 205; Ebû'l-Fidâ, I, 255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 44; Zehebî, *Nübelâ*, III, 275.

³⁹¹ Ebû'l-Fidâ, I, 257.

³⁹² Halife b. Hayyât, *Târih*, 213; Taberî, *Târih*, V, 257; Ebû'l-Fidâ, I, 259.

³⁹³ Aycan, *Muâviye*, 219; Aycan-Sarıçam, 18-21.

³⁹⁴ Aycan, *Muâviye*, 170, 183, 219.

arzedecek duruma gelince iktidar onu da öldürdü.³⁹⁵ Bundan sonra ise Hüseyin'in Medine de yaşayan ve küçük denebilecek yaştaki oğlu Ali vardı. Ali ise iktidar için bir tehlike teşkil etmemiş olacak ki, Medine muhasarası öncesinde Yezîd Medine'ye saldıracak komutan Müslim b. Ukbe'ye "Yezîd'e biat ettiğin ve Medine'deki isyancılarla birlikte hareket etmediğin için Ali b. Hüseyin'e dokunmamasını ve ona yakınlık göstermesini" emretti.³⁹⁶ Bu durum, aynı zamanda Ehl-i Beyt'in bahse konulan zaman diliminde çok güçsüz veya teslim olduğu anlamına geliyordu. Yine de idare, politikası gereği cuma günleri camiilerde Hz. Ali'ye lanet okutturma faaliyetini³⁹⁷ ve Ehl-i Beyt mensuplarının içine düştüğü perişanlığı Allah'ın kaderiyle izah etmeye³⁹⁸ bir anlamda bu aileyi dinle vurmaya devam ediyordu. Hatta Zehebî'nin rivayetine göre Hişâm b. Abdülmelik,³⁹⁹ Ebû Nuaym'e göre ise Velîd b. Abdülmelik⁴⁰⁰ Nur Sûresi'nin 11. ayetinde 'Kibirli ve cezaya maruz kalacak' kişisi olarak vasıflandırılan Abdullah b. Selûl'dan bahsedilirken,⁴⁰¹ halife, Süleyman b. Yesâr ve Zührî gibi âlimlerin uyarısı ve itirazlarına rağmen ayette kötülen kişiğinin Ali b. Ebî Tâlib olduğu iddia ediyordu.⁴⁰² Aslında halife bu tavrıyla belki de Ehl-i Beyt'i din dışı gösterme ve ilgili düşüncesini âlimlere söyletirme ya da tasdik ettirmek sûretiyle gerçekleştirmeye çalışıyordu. Ayrıca halifenin adı geçen ayetin tefsiriyle ilgili olarak âlimlerle tartışması ve onların yorumlarına itiraz etmesi, idarecilerin iktidarın maslahatı mevzubahis olunca dinî yorumlamada bazen

³⁹⁵ Dineverî, 239; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 189; Diyarbekrî, II, 333.

³⁹⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 341; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 219.

³⁹⁷ İbn Abdîrabbih, IV, 366; Mes'ûdî, III, 35; Zehra, *İmam Mâlik*, Ankara 1984, 70.

³⁹⁸ Taberî, *Târih*, V, 458; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 297.

³⁹⁹ Zehebî, *Nübelâ*, V, 339.

⁴⁰⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 369.

⁴⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 87-89; Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, IV, 80; Razî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 559; İbn Kesîr, *Tefsir*, III, 283.

⁴⁰² Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 369; Zehebî, *Nübelâ*, V, 339.

manipüle yoluna gittiklerini ve dinî konularda kendilerinin otorite olarak görülmesini istedikleri şeklinde değerlendirilebilir.

Emevîler döneminde hem siyâsî hem de âlim kimli ğiyle ortaya çıkan ve yönetimi güç kullanarak ele geçirmeye çal ışan Ehl-i Beyt'in önemli temsilcilerinden biri de Zeyd b. Ali'dir. Kaynaklarda Zeyd'in ismi, Zeyd b. Ali Zeynel Âbidin el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib olarak geçmektedir.⁴⁰³ Zeyd'in babası Ali Zeynel Âbidin, dedesi Hüseyin b. Ali, büyük dedesi ise Ali b. Ebî Talib'tir.⁴⁰⁴ Zeydiyye mezhebinin de kurucusu olarak kabul edilen Zeyd b. Ali, hicrî 80'de doğmuş 122'de ise iktidar tarafından öldürülmüştür.⁴⁰⁵

Zeyd b. Ali'nin bir özelli ği onun ilimle uğraşması ve büyük bir âlim olarak kabul görmesiydi. O, babası Zeynel Abidin, karde şi Bak ır ve Urve b. Zübeyr'den rivayet alm ıştır.⁴⁰⁶ Zeyd aynı zamanda sırasıyla Muhammed b. Bak ır⁴⁰⁷ ve Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâs ıl b. Atâ'dan ders aldı.⁴⁰⁸ Zeyd'den ise Ca'fer b. Muhammed, Şu'be, Fudayl b. Merzuk, el-Muttalib İbn Ziyâd rivayet aldılar.⁴⁰⁹ Ayrıca Zeyd b. Ali Ebû Hanife'nin de ders hocasıydı.⁴¹⁰ Zeyd Kelam, Hadis ve Tefsir alanlarında bilgin olmakla birlikte daha çok fıkıh alanında bilgi sahibiydi.⁴¹¹ Zeyd'in günümüze kadar 'el-Mecmû'ül-Fıkıh' ve 'el-Mecmû'ül-Hadis' olmak üzere iki eseri gelmiştir.⁴¹²

⁴⁰³ Zeydan, 261.

⁴⁰⁴ Abdülhamit, *İ'tikadîyy Mezhepler*, 42; Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 623; Mevdûdî, *Hilâfet*, 378.

⁴⁰⁵ Zeydan, 261; Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara, 1983, 83.

⁴⁰⁶ Zehebî, *Nübelâ*, X, 389.

⁴⁰⁷ Atay, *Ehl-i Sünnet*, 85.

⁴⁰⁸ Tritton, 33; Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, 100.

⁴⁰⁹ Zehebî, *Nübelâ*, X, 389.

⁴¹⁰ Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 622; Mevdûdî, *Hilâfet*, 378; Atay, *Ehl-i Sünnet*, 86.

⁴¹¹ Salih, 96; Ağırakça, 65-66.

⁴¹² Salih, 96; Şener, Abdülkadir, "Müsnedü'l-İmâm-ı Zeyd", *AÜİFD*, 1969, XVII, 339.

Âlim olan Zeyd'in Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'dan ders aldığını dikkate alanlar, onun kelimâ ve siyâsî konularda Vâsıl'ın etkisinde kalma ihtimalini tartışır. Genel kanaat, Zeyd'in fikir olarak Vâsıl'dan etkilendiği ve Mu'tezile'nin teorisini kabul ettiği yönündedir.⁴¹³ Yine o, hilafet konusunda ölçü olarak kabileyi değil de 'işin ehliliği' ilkesini savunurdu. Buna göre Zeyd, ilk iki halifeyi meşrû, Hz. Ali'yi ise efdal olarak kabul ederdi. Kısacası o, halife olmanın şartı olarak kabileyi ya da ırkı değil de sıfatı ölçü alırdı.⁴¹⁴

Zeyd b. Ali'nin dönemin halifesi Hişâm b. Abdülmelik'le tartışması, Zeyd'in iktidara karşı isyan sebebi, isyanın seyri ve sonuçları hakkında şu özet bilgiyi vermek faydalı olacaktır: Medine'de ikamet eden Zeyd'in isyandan önce halife Hişâm'la karşı karşıya gelmesi ve isyan hazırlıklarına başlaması şu şekilde olmuştur: Taberî ve İbnü'l-Esîr'in rivayetlerine göre Zeyd b. Ali ve bazı arkadaşları Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'den bazı hediyeler alıp Medine'ye döndüler. Daha sonra Irak'a tayin olan yeni vali Yusuf b. Ömer es-Sekafî ise bu konuya ilişkin Hişâm'a yazmış olduğu mektupta önceki valinin Zeyd ve arkadaşlarına verdiği hediyelerin miktarını bildirdi. Vali mektubunda el-Kasrî'nin Zeyd b. Ali'den 10 bin dinar karşılığında Medine'de bir arazi satın aldığını ve daha sonra araziyi ona geri verdiğini belirtiyordu. Hişâm ise Zeyd ve arkadaşlarını yanına çağırdı ve onlara isnad edilen suçun doğru olup olmadığı konusunda onlara yemin ettirdi. Onlar ise verilen bilgilerin yanlış olduğuna dair yemin ettiler. Halife ise bunlara güvendi ve onları Medine'ye gönderdi.⁴¹⁵ Başka bir rivayete göre de Irak'a yeni atanan vali Yusuf b. Ömer, önceki valinin devlete ait büyük bir emaneti Zeyd'e bırakarak halifeye

⁴¹³ Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, 100; Nevin, 218, 242.

⁴¹⁴ Taberî, *Târih*, VII, 181; İbn A'sem, VII-VIII, 319; Tritton, 33; Nevin, 218; Atay, *Ehl-i Sünnet*, 87.

⁴¹⁵ Taberî, *Târih*, VII, 160-162; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 240.

bildirdi. Zeyd ise böyle bir durumun olmadığına yemin etti ve en sonunda durumu halifeye bildirmek için Şam'a gitti.⁴¹⁶ Üçüncü bir iddiaya göre ise Zeyd ile akrabaları arasında vakıf meselesinden dolayı bir anlaşmazlık vardı. Halifenin bu anlaşmazlığı büyütme istemesi Hişâm'la Zeyd'i karşı karşıya getirmeye neden olmuştur.⁴¹⁷

Neticede çareyi gidip Şam'da halifeyle konuşmakta bulan ya da mevzubahis konu için Şam'a çağrılan Zeyd, halifeyle ilk karşılaşmalarında tartışma konusu olan meseleyi konuşmak yerine kimin iktidara layık olduğu konusunu tartıştılar. Buna göre Hişâm Zeyd b. Ali'ye "Ey Zeyd, gözünün hilafette olduğu söyleniyor. Sen cariyeye oğlusun, hilafet senin hakkın değil."⁴¹⁸ der. Zeyd b. Ali ise söz alıp hilafette soyun değil faziletin ölçü olduğunu delilleriyle açıklamaya çalışır.⁴¹⁹ Zeyd'le baş edemeyen ve onu yanında kovan halifenin tavrına çok içerlenen Zeyd, çıkarken, bundan sonra halifenin hoşlanmayacağı gelişmelerin olacağını Hişâm'a söyler.⁴²⁰ Halife ise Irak valisine duruma ilişkin gönderdiği mektupta zeki, hatip, tatlı dilli ve ikna kabiliyeti yüksek olan Zeyd'e dikkat etmesini emreder. Zira Iraklıların onun etrafında toplanmaları olasılığı çok yüksekti.⁴²¹

Halifeyle tartışan Zeyd b. Ali, Kûfe'ye döndükten sonra muhtemelen daha önce mücadelesini vermeyi düşündüğü iktidar faaliyetlerini açıktan yapmaya başlamıştır. Zeyd'in iddiası hilafetin kendi hakkı olduğu idi ve amacı da doğal olarak onu ele geçirmektir.⁴²² Zeyd'e göre ülkeyi idare eden iktidar hem halka hem de kendisine zulmediyor, bidatler uydurarak ve Kur'an'a ve Sünnete aykırı hareket

⁴¹⁶ İbn A'sem, VII-VIII, 314; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 240; Şâkir, IV, 268-269.

⁴¹⁷ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 240; İbn HAdîyyd, I, 315.

⁴¹⁸ Mes'ûdî, III, 218; İbn Abdirabbih, IV, 482-483; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 241.

⁴¹⁹ Mes'ûdî, III, 218; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 241; İbn HAdîyyd, I, 315-316.

⁴²⁰ Mes'ûdî, III, 218; İbn Abdirabbih, IV, 32; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 241; Zehebî, *Nübelâ*, V, 391.

⁴²¹ Ya'kûbî, III, 65.

⁴²² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 245-246; İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 93; Atay, *Ehl-i Sünnet*, 65; Uludağ, *İslâm-Siyaset*, 104; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri* Ankara 1997, 235-236.

ediyordu.⁴²³ Kendisi ise insanlar ı Kur’ân ve Sünnete göre yönetmeyi, bidatleri kaldırmayı, unutulmuş sünnetleri ihya etmeyi, feyleri adilce paylaşmayı, Peygamber’in soyundan gelenlerin haklarını vermeyi, zayıfları korumayı, zâlimlerle cihat etmeyi vaadediyor ve bunun için insanlar ın kendisine destek vermelerini istiyordu.⁴²⁴ Kısacası Zeyd söz konusu vaatleriyle ya da çağrısıyla Emevî iktidar ını ve icraatlar ını din dışı ilan ediyor ve Kur’ân-Sünnet merkezli bir yönetim vaadediyordu.

Zeyd Irak’ta yaptığı çal ışmalar neticesinde 15 bin Kûfeli’nin biat ını almıştır.⁴²⁵ Zeyd, taraftarlar ına ileride isyanda bulunacaklar ını söylerdi.⁴²⁶ Ancak iktidar Zeyd’i belirlenen tarihten önce isyana mecbur etti.⁴²⁷ İktidar aynı zamanda Kûfe e şrafını yan ına çekip,⁴²⁸ Zeyd taraftarlar ını isyan günü mescide hapsetti⁴²⁹ ve böylece Zeyd’i ba şarısızlığa mahkum etti. “Seni savunmak için yüz bin k ılıcımız hazır,⁴³⁰ dü şmanın dü şmanımızdır”⁴³¹ diyen Kûfeliler’den ise savaş günü sadece 218⁴³² ya da üç yüz⁴³³ kişi Zeyd’i savundu. İsyân sonucunda Zeyd’in taraftarlarından 70⁴³⁴ kişi öldüğü gibi Zeyd’in kendisi de hicrî 122 yılında öldürüldü.⁴³⁵

Dönemin ulemâs ının iktidar ın Ehl-i Beyt politikas ı ve Zeyd’in isyan ı karşısındaki tutumuna gelince şunları belirtmek mümkündür: Ulemân ın ileri

⁴²³ Tabrî, *Târih*, VII, 180-181; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 246; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 329-330.

⁴²⁴ Taberî, *Târih*, VII, 170; İbn A’sem, VII-VIII, 318; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 242, 246; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 329-330; Brockelman, I, 99; Wellhausen, 159-160.

⁴²⁵ Taberî, *Târih*, VII, 181-182; el-İsfahânî, *Mekâtîlu’t-Talibiyyîn*, 128 vd.

⁴²⁶ İbn A’sem, VII-VIII, 217.

⁴²⁷ Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 628.

⁴²⁸ İbn A’sem, VII-VIII, 320.

⁴²⁹ İbn A’sem, VII-VIII, 319-323; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 330; Âkil, 316.

⁴³⁰ İbn A’sem, VII-VIII, 315.

⁴³¹ Taberî, *Târih*, VII, 180.

⁴³² İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 246.

⁴³³ Taberî, *Târih*, VII, 185; İbn A’sem, VII-VIII, 321.

⁴³⁴ Taberî, *Târih*, VII, 185; İbn Sa’d, V, 240; Halife b. Hayyât, *Târih*, 353; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 95; Ya’kûbî, III, 66; Ebû’l-Fidâ, I, 283; Zehebî, *Nübelâ*, V, 389; İbn İmad, II, 92-93; Bustî, 63.

⁴³⁵ İbn Sa’d, V, 240; Halife b. Hayyât, *Târih*, 353; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 95; Ya’kûbî, III, 66; Ebû’l-Fidâ, I, 283; Zehebî, *Nübelâ*, V, 389; İbn İmad, II, 92-93; Bustî, 63.

gelenleri genelde Ehl-i Beyt mensupları ına sıcak bakarlardı.⁴³⁶ Bunu, Hasan' ın iktidara gelişine sıcak bakmalarından, Kerbela hadisesinde gösterdikleri tepkiden ve diğer gelişmelerden anlamak mümkündür. Belki söz konusu durumun en önemli nedenlerinden biri ulemân ın Hz. Peygamber'den ötürü Ehl-i Beyt mensupları ına olan sevgisi, diğeri ise iktidarın bu aile mensuplarına karşı yaptığı haksızlıklar sonucunda bunların mazlum bir konuma düşmeleri idi. Durum böyle olunca, iktidara karşı isyan etmeyen ya da iktidar karş ısı isyanları tasvip etmeyen âlimler bile Ehl-i Beyt'i seviyor ve destekliyorlardı.⁴³⁷

Mes'ûdî, Zeyd b. Ali isyan ına bazı kurrân ın destek verdiği ni belirtir ancak bunların isimlerini vermez.⁴³⁸ İbn İmâd ise Zeyd'in biat alma sürecinde Mansûr b. el- Mu'temîr, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ ve İbn Şübrûme gibi çok sayıda saygın âlimin desteğini aldığını belirtir.⁴³⁹

Dönemin âlimlerinin Zeyd'in öldürülmesine tepkileri de dikkat çekicidir. Örne ğin Zeyd'in öldürüldü ğünü duyan Ca'fer b. Muhammed "Müminlerde öyle erkek adamlar vardı ır ki Allah ile yapt ıkları akde sadakat gösterdiler. Onlardan kimi böylece ada ğını sözünde durarak gerçekle ştirdi kimi de beklemektedir. Onlar hiç bir şeyle sözlerini de ğıştirmediler."⁴⁴⁰ ayetini okuduktan sonra Zeyd'in ve arkadaşlarının Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in yolunu takip ettiklerini söyledi.⁴⁴¹ Zeyd isyan ından sonra - Zeyd'e sıcak bakm ışı ya da ona yapılacak tepki göstermiş olacaklar ki - iktidar ın Kûfe valisi İbn Hubeyre İbn Ebî Leylâ, İbn

⁴³⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 318.

⁴³⁷ İbn Abdirabbih, IV, 264.

⁴³⁸ Mes'ûdî, III, 219.

⁴³⁹ İbn İmad, II, 92.

⁴⁴⁰ Ahzab, 33/23.

⁴⁴¹ İbn A'sem, VII-VIII, 324.

Şübrüme ve Dâvud b. Hind gibi Irak' ın ileri gelen âlimleri çağırıp bunlara resmî görev verdi.⁴⁴²

Zeyd b. Ali'ye en açık desteği veren ve bu yüzden bedel ödemek zorunda kalan âlimlerin başında Ebû Hanife gelmektedir. O, Ehl-i Beyt'i severdi. Kaynak vermeyen Ebû Zehra, Ebû Hanife'nin oğlu Hammad'ın babasının şu ifadeyi kullandığını aktarır: "Ali bize Osman'dan daha sevimlidir".⁴⁴³ Ebû Hanife'nin fetvalarıyla desteklediği ancak fiilen destekleyemediği Zeyd b. Ali'ye yardım amacıyla 10⁴⁴⁴ veya 30 bin dirhem gönderdi.⁴⁴⁵ Zeyd için maddî yardımla yetinmeyen Ebû Hanife, Zeyd'in isyanını dinen meşrû göstermek ve belki de iktidarın dinî ve siyasî konumunun bilinmesi için şöyle diyordu: "Zeyd'in bu çıkışı ya da isyanı, Hz. Peygamber'in yaptığı Bedir savaşı gibidir. Eğer yanımda insanların emanetleri olmamış olsaydı muhakkak bu başkaldırıya katılır Zeyd'e destek verirdim. Emanetleri Ebû Leylâ'ya (Kûfeli bir âlim) teslim etmeye çalıştım ancak kabul etmedi. Ben ise- emanetler sebebiyle- sorumluluk altında ölmek istemedim."⁴⁴⁶

Ebû Hanife'nin genel anlamda Ehl-i Beyt'i özel olarak ise Zeyd'i sevmesinin bir göstergesi olarak, Emevîlerin adını geçen isyandan sonra vermeye çalıştığı resmî görevi kabul etmemesi ve sıkıntılara maruz kalmayı göze almasıdır. İktidar, âlimlerin halk üzerindeki nüfûzunu bildiği için hem âlimleri kontrol altında tutmak hem de onlar vasıtasıyla halkın desteğini kazanmak için Irak' ın meşhur âlimlerine resmî görev vermeye çalıştı. Bazı âlimler korkularından dolayı resmî

⁴⁴² Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 361.

⁴⁴³ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 186.

⁴⁴⁴ Taberî, *Târih*, VII, 170.

⁴⁴⁵ İbn İmâd, II, 92.

⁴⁴⁶ Mekki, 239; Kerderî, el-Bezzazî (Ö. 827/1423), *Menâkıbu'l-İmâmi'l-Azam*, (Mekki'nin Menâkıbu Ebû Hanife isimli eserinin içindedir.), 267.

görevi kabul ettilerse de Ebû Hanife kabul etmedi.⁴⁴⁷ Valinin resmî görev emrini kabul etmeyen Ebû Hanife hapse atıldı ve en sonunda Mekke'ye kaçmak zorunda bırakıldı.⁴⁴⁸

Emevî-Hâşimî ilişkilerinden hareketle iktidar-ulemâ ilişkilerine baktığımızda şunu görmek mümkündür: Dönemin âlimleri Hz. Muhammed'in soyundan gelmeleri, dinî bir hayat yaşamaları, ilme, ilmî çalışma ve âlimlere önem vermeleri gibi sebeplerden dolayı Ehl-i Beyt'e sempatiyle bakmışlardır. Ulemân ın Ehl-i Beyt'e görece yakınlığının pratikteki yansımaları ise bazı âlimlerin - aynen zamanda bir ilim adamı olan- Zeyd'le hoca-talebe ilişkisini sürdürmeleri, isyan öncesinde ona biat etmeleri ve isyan sırasında Zeyd'e maddî-manevî destek vermeleri şeklinde kendini göstermiştir. Şunu da hemen belirtelim ki dönemin âlimlerinin Ehl-i Beyt mensuplarını sevmeleri bu ailenin mensubu olduğu soy ve siyasî tercihi sebebiyle değil de dinî ve insanî sebeplerdendi.

Zeyd b. Ali isyanı örneğinde iktidarın ulemâya karşı tavrına bakıldığında ise şunu belirtmek mümkündür: Öncelikle bazı âlimlerin Ehl-i Beyt'le gönül bağının olması, bu aile mensuplarıyla ilişkilerini sürdürmeleri ve adı geçen isyanda direkt ya da dolaylı olarak Zeyd'e destek vermeleri, iktidar nazarında suç olup cezalandırma nedeniydi. Ancak iktidar Zeyd'e destek veren âlimleri ağır cezalarla cezalandırmadı. Onların bir kısmına resmî görev verme yolunu tercih etti. İktidarın Zeyd'i destekleyen âlimlere karşı bu farklı bir stratejiyi uygulaması ise muhtemelen iktidarın içinde bulunduğu olumsuz şartların sonucuydu. Zira hicrî 122 yılı ve hemen sonrası, iktidar açısından kritik yıllardı. Bu dönem hem Abbâsî hareketinin güçlendiği hem de özellikle Irak'ta iktidarın halk üzerindeki zora dayalı mutlak

⁴⁴⁷ Mekkî, 285-286; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 107.

⁴⁴⁸ Mekkî, 273-287; İbn İmâd, II, 231.

egemenliğinin zayıfladığı bir dönemdi. Dolayısıyla idarecilerin âlimlere karşı tavrının niteliğinde iktidarın içinde bulunduğu şartların da etkili olduğunu ve bu sebeple iktidarın ulemâya karşı bazen farklı stratejiler uyguladığını söylemek doğrudur olsa gerektir.

C) ULEMÂNIN ELEŞTİRDİĞİ İKTİDARIN DİĞER İCRAATLARI

Emevî idaresiyle genelde barışık olmayan dönemin âlimleri, halife ve valilerin ferdi bazı tasarruflarının yanı sıra kurumsal olarak iktidarın birçok icraatını dine aykırılık teşkil ettiği gerekçesiyle eleştiriyorlardı. Ulemânın bu eleştirileri ise dinî idi. Yani ulemanın eleştirdiği konular, dine aykırılığı söz konusu olan icraatlardı.

Âlimlerin iktidarın icraatları kapsamında eleştirmiş oldukları bazı konulara dolaylı da olsa değinmiş olabiliriz veya gelecek bölümlerde değinebiliriz. Burada, ulemâ tarafından eleştirilen konuları derli toplu ve kronolojik bir sıraya dahilinde vermeye çalışacağız. Ayrıca ele alacağımız ve ulemâ tarafından din dışı olarak vasıflandırılan icraatlar, yerel ve şahsî olan hataları değil de iktidarın millî politikasında stratejik önemi haiz olarak görülmüş, dönemlerinde bir gündem maddesi olarak yankı yapmış ve dine aykırılığı dönemin birçok âlimi tarafından dile getirilmiş nitelikteki bazı icraatlardır.

Ulemâ tarafından din dışı olarak değerlendirilmiş ve karışısında mücadele verilmiş Emevî yönetiminin önemli icraatlarından biri, iktidarın kuruluş tarzıdır. Zira Emevî Hanedanlığı meşrû halifeye karşı bir isyan hareketi olarak ortaya çıkmıştı. Haliyle iktidar, İslâm'ın siyâsî ilkeleri olan şûra/seçim ve işi ehline verme gibi prensipler sonucunda değil de kılıç kullanma ve kan dökmek sûretiyle

kuruldu.⁴⁴⁹ İşte dönemin âlimleri, iktidar ın bu tarz te şekkölünü dine ayk ırı bulup eleştirmişlerdir.⁴⁵⁰ İktidarın kurulu ş a şamasında İbn Abbâs, Abdullah b. Ömer ve Kadı Şureyh gibi âlimlerin iktidar kurucular ına kar şı fiili mücadele vermeleri, sonraki baz ı âlimlerin de iktidar ın ele geçirili ş şeklini ele ştirmeleri,⁴⁵¹ ulemân ın Emevî iktidarının kuruluş tarzını din dışı gördükleri anlamlamına gelmektedir.

Muâviye döneminde tartışma konusu olan idarenin başka bir uygulaması, müslüman olmadan önce Ebû Süfyan ile Sümeyye ismindeki kad ının evlilik d ışı ilişkilerinin sonucu do ğan Ziyâd b. Ebîh'in ⁴⁵² siyâsî mülâhazalarla Muâviye'nin nesline ilhak ıdır. Bu hadise, âlimler taraf ından Hz. Peygamber'in 'Çocuk kimin yatağında do ğduysa ona aittir.' hadisine ayk ırı olarak görülmü ştür.⁴⁵³ İktidarın ilgili tasarrufu, dönemin hat ırı sayılır âlimleri olan Hz. Ai şe,⁴⁵⁴ Saîd b. el-Müsayyeb ⁴⁵⁵ ve Hasan-ı Basrî⁴⁵⁶ tarafından eleştirilmiştir. Zira İslâm Hukuku aç ısından geçerli olan nesil, ancak nesepte şüpheyeye yer vermeyecek şekilde nikah akdi vas ıtasıyla eşlerin birleşmesinden meydana gelen nesildir.⁴⁵⁷

Yezîd döneminde vukuu bulan baz ı siyâsî ve sosyal icraatlar, iktidar ın eleştirilen di ğer icraatlar ı olarak görülebilir. Bu icraatlar ın ba şında da Kerbela hadisesi, Mekke ve Medine isyanlar ı kar şısında iktidar ın tak ındığı tutum gelmektedir. İktidarın Kerbela'da Hz. Hüseyin ve akrabalarına yaptıklarını başta

⁴⁴⁹ Ebû'l-Fidâ, I, 259.

⁴⁵⁰ Avcı, "Hilâfet", XVIII, 542.

⁴⁵¹ Taberî, *Târih*, V, 279.

⁴⁵² el-Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl (Ö. 395/1005), *Kitâbu'l-Evâil*, Beyrut, 1997, 178-179.

⁴⁵³ el-Askerî, 180; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 211.

⁴⁵⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 211.

⁴⁵⁵ Kettânî, 195.

⁴⁵⁶ Taberî, *Târih*, V, 279; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 28.

⁴⁵⁷ Âşur, M. Tahir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (çev. V. Akyüz- M. Erdoğan), İstanbul 1988, 249-250.

Abdullah b. Ömer,⁴⁵⁸ İbn Abbâs,⁴⁵⁹ İbrahim en-Nehâi⁴⁶⁰ ve Hasan- ı Basrî gibi âlimler eleştirirken, yine idarenin zaman, mekan ve dinin kutsallar ını gözetmeksizin hac zamanında Mekke ve Medine’yi ta şa tutmasını ve talan etmesini İbn Ömer⁴⁶¹ ve Câbir b. Abdullah⁴⁶² gibi âlimler eleştiriyorlardı.

Emevîler’de haks ız yere insan öldüren valilere haddin uygulanmaması,⁴⁶³ Müslüman ın Gayr- ı Müslime vâris k ılınması,⁴⁶⁴ Gayr- ı Müslimlerden al ınması gereken cizye vergisinin müslüman Mevâlî’den al ınması,⁴⁶⁵ iktidarın varl ığını ve icraatlar ını kaderci bir anlay ışıyla izah edip dinî hakikatleri çarpıtması⁴⁶⁶ ve muhalif ulemâyâ kar şı ac ımasız politikas ı⁴⁶⁷ siyasal idarenin eleştirilen bazı uygulamalarıydı.

Âlimlerin iktidarın dine ayk ırılık teşkil eden icraatlar ı karşısındaki tavrı ya da duruşuna ilişkin olarak da şu genel değerlendirme yapılabilir: Âlimler iktidarın icraatlarını İslâmî prensipler ba ğlamında yani dine ayk ırılık teşkil edip-etmedi ği açısından de ğerlendiriyorlardı. Buna dinî bir ele ştiri veya kar şı koyu ş da diyebiliriz.⁴⁶⁸ K ıscası, âlimler söz konusu ele ştirileriyle bölücü, ayr ılıkçı de ğil de bütünleştirici, uyarıcı ve aydınlatıcı bir rol üstlenmiş oluyorlardı.

⁴⁵⁸ Tirmizî, Menâkıb/30.

⁴⁵⁹ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 318.

⁴⁶⁰ İbn Abdirabbih, IV, 383.

⁴⁶¹ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 22-23.

⁴⁶² İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 27.

⁴⁶³ İbn Teymiyye, *Külliyât*, IV, 404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 71.

⁴⁶⁴ Cessas, Ebubekr (Ö. 370/981), *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I-II, ?, 1335, II, 101 vd; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 139.

⁴⁶⁵ Ebû Yûsuf, 59, 68, 132; Taberî, *Târih*, VI, 559-560; Mâverdî, *Ahkâm*, 159; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 79, 158; Von Vloten, 28; Ammara, *Mu’tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 44; Corci Zeydan, IV, 147; ed-Demîci, 314; Abdülkerim el-Hatîb, 62; Takkûş, 195; Nevin, 224-225; Becker, “Cizye”, II, 200; Kaddûra, 45; Erkal, VIII, 42-43; Yiğit, XI, 102; Tuğ, 93; Aycan- Sarıçam, 79; Algül, III, 164.

⁴⁶⁶ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 95; İbn Murteza, *Tabakâtü’l-Mu’tezile*, 26-27; Suyûtî, *Târih*, 210; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 601-609; Çağatay-Çubukçu, 111.

⁴⁶⁷ Mekki, 128-129; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 193; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 91-101.

⁴⁶⁸ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VII, 340; Taberî, *Târih*, VI, 357-358; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 171-172; İbn Abdirabbih, V, 51; Wellhausen, 143; Hodgson, I, 200-203; Voll, 26-27; A ğırakça, 265.

III. BÖLÜM

İKTİDAR YANLISI VEYA KARŞITI OLARAK TANINAN ÂLİMLER

Emevîler dönemi âlimlerinin iktidar ve iktidar karşıtı hareketler karşısındaki konumları net bir şekilde sınıflandırmak oldukça zordur. Belki de bunun en mühim sebeplerinden biri, söz konusu dönemde baskının hakim olmasına bağlı olarak ulemânın gerçek fikrini dile getirmekten ve benimsediği durumu ortaya koymaktan korkmasıydı. Dolayısıyla dönemin âlimleri genel olarak siyasal yönetimin tavrına ve iktidarın içinde bulunduğu şartlara göre farklı pozisyonlarda farklı duruşlar sergilemek zorunda kalıyorlardı. Şu örnekler bahsettiğimiz durumun anlaşılmasına katkı sağlayabilir niteliktedir: Yönetimin değer verdiği ve Hicâz âlimi olarak tanınan Atâ b. Ebî Rebâh da hicrî 81 yılına kadar idareyle fiili bir sürtüşmeye girmemişti. Ancak adı geçen alimin daha sonra hicrî seksenli yılların başında meydana gelen İbn Eş'âs isyanına katıldığını görüyoruz. Aynı durum, mevcut yönetim bünyesinde resmî görevler üstlenmiş olan Saîd b. Cübeyr için de söylenebilir. Zira bu zaman diliminde (hicrî 41-80) halkın yoğun olarak destek verdiği ve iktidarı değiştirme ihtimalinin yüksek olduğu geniş katılımlı bir isyan hareketi henüz olmamıştı. Ancak aynı âlimlerin hicrî 80'li yıllarda iktidar karşıtı geniş çaplı bir başkaldırı olan İbn Eş'âs isyanını fiilen desteklediklerini ve halkı da fetvalarıyla adı geçen isyana davet ettiklerini görüyoruz. Zira İbn Eş'âs isyanı, güç dengeleri açısından iktidarla başedecek kadar güçlüydü. İşte dönemsel şartlara bağlı olarak farklı pozisyon alan dönemin âlimlerinin iktidara karşı duruşlarının niteliğini sınıflandırmak bu açıdan zor olmaktadır. Biz de âlimlerin iktidar ve iktidar karşıtı hareketler karşısındaki durumları kategorize ederken öncelikle, ele aldığımız

âlimlerin yaşımları boyunca idareyle olan münasebetlerini daha sonra ise bunlar ın iktidara karşı son duruşlarını ölçü alıyoruz.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde âlimleri ele alırken şu usûlü takip edeceğiz: Öncelikle ele alacağımız âlimlerin isim, etnik köken, coğrafya, ilmî konumları ve daha sonra da yaşıadıkları süre zarfında Emevî iktidar ıyla olan ili şki biçimleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Dönemin âlimlerini iktidarla olan ilişkileri açısından sınıflandırırken de örnekleme yoluna giderek, her farklı çizginin en tanınmış âlimlerini inceleyeceğiz. Zira aynı çizginin bazen onlarca temsilcisi ya da mensubu olan âlimler olabiliyor. Örneğin iktidar karşıtı isyanlara fiili destek veren ya da iktidarla ilişkilerinde sözlü muhalefeti esas alan ve sayıları büyük bir yekûn tutan âlimlerin hepsinin iktidarla ilişkilerini ortaya koymak mümkün değildir. Konu hakkındaki bu yaklaşım tarzımız ve gerekçemizin en önemli sebeplerinden biri ise, iktidar karşıtıdaki tavırları belli olan çok sayıda âlim hakkında kaynaklarımızda doyurucu bilgilerin bulunmamasıdır.

A) İSYAN HAREKETLERİNİ FİİLEN DESTEKLEYEN ÂLİMLER

1) Saîd b. Cübeyr

Adı geçen âlimin ismi, Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî el-Vâlibî el-Kûfî idi. ¹ Lakab ı ya da künyesi Ebû Abdullah'tır. ² O, Fars kökenli olup, ³ Benî Vâlibe'nin mevlâsı idi. ⁴

Saîd b. Cübeyr, döneminin en meşhur âlimlerinden biri olarak kabul edilirdi. ⁵ Öyle ki, dönemin tanınmış âlimlerinden İbn Abbâs ⁶ ve İbn Ömer ⁷ halka “Sorularınız varsa Saîd b. Cübeyr’e sorunuz” deyip bu âlimin ilimdeki derecesine işaret ediyorlardı. Saîd ilmini İbn Abbâs, İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî gibi meşhur âlimlerden aldı. ⁸ Kendisinden ise şu âlimler rivayet aldılar: Eyyûb es-Sahtiyânî, Bukeyr b. Şihâb, Sâbit b. İclân, el-Hakem, Amr b. Dinâr, A’meş... ⁹ Saîd b.Cübeyr’in en çok hakim olduğu ilimlerin başında ise tefsir, ¹⁰ fıkıh ¹¹ ve hadis ¹² gelirdi.

¹ el-‘İclî, Ahmet b. Abdullah b. Salih Ebû'l-Hasan (Ö. 261/874), *Târîhu's-Sikât*, Beyrut 1984, 181; Şîrâzî, 82; en-Nevevî, I, 216; İbn Hallikân, II, 371; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 97-98; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 28; Safedî, X, 206.

² İbn Sa’d, VI, 178; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 197; ed-Dârakutnî, I, 147; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, III, 77; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 98; İbn İmâd, I, 383.

³ Zehebî, *Nübelâ*, IV, 324.

⁴ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 197; el-Cürcânî, I, 128; Şîrâzî, 82; Safedî, X, 206; el-Hazrecî, Ahmet b. Abdullah, *Hülâsatu Tezhîbi Tehzîbu'l-Kemal fi Esmâi'r-Ricâl*, Kahire 1322, 116.

⁵ en-Nevevî, I, 216; İbn Hallikân, II, 371; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 98; İbn İmâd, I, 373; ez-Zehebî, *Tefsir*, I, 103; Suaydî, 198.

⁶ İbn Sa’d, VI, 179-180; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 273; Şîrâzî, 82.

⁷ İbn Sa’d, VI, 179-180; Vekî, II, 411; en-Nemirî, 62.

⁸ en-Nemirî, 216; İbn Hallikân, II, 371; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 322.

⁹ el-Makdemî, 144; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 322; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 773; Abdülhâdî, I, 150.

¹⁰ el-‘İclî, 181; el-Cürcânî, I, 128; İbn İmâd, I, 373; ez-Zehebî, *Tefsir*, I, 102.

¹¹ el-Makdemî, 144; ed-Dârakutnî, I, 147; el-Ednevî, 10; el-Yafiî, I, 156; el-Hazrecî, 116; Bustî, 82.

¹² en-Nemirî, 62; el-Hazrecî, 116; İbn İmâd, I, 373; et-Tuğmî, Muhyiddin, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-III, Beyrut 1994, II, 28.

Saîd iktidar bünyesinde bir çok resmî görev üstlenmiştir. Bu görevlerin başında da kadılık gelmektedir.¹³ Yine Saîd, Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd¹⁴ ile Ebû Bürde b. Ebî Musa el-Eş'ârî'ye katiplik¹⁵ yapmıştır. Yaptığı son resmî görevi ise İbn Eş'âs komutanlığında Sicistan'a gönderilen ordunun muhasebe işlerine bakmasıdır.¹⁶

Saîd, malî işlerine baktığı iktidara karşı isyan eden orduyla birlikte yönetime karşı savaşılmaya karar verdi. O, idareye karşı isyan eden orduya destek veren halka savaş öncesinde şu konuşmayı yapmıştır: “Emevîlerle savaşınız. Çünkü onlar zâlimdirler. Dinin emirlerini dinlemedikleri gibi namaza da gereken önemi vermiyor ve zayıfları eziyorlar.”¹⁷ Başka bir rivayete göre Saîd “Mazlumlar ve din için bunlarla (iktidarla) savaşınız.”¹⁸ diyor ve kendisi de var gücüyle Emevî ordusuna karşı savaşıyordu.¹⁹ Kısacası Saîd'in konuşmasına ilişkin farklı rivayetler dikkate alındığında onun din ve adalet için halkı mevcut idareye karşı savaşılmaya davet ettiğini ve kendisinin de bu isyanı fiilen desteklediğini görüyoruz.²⁰

İbn Eş'âs ordusu yenilince²¹ Saîd önce Isbahan'a kaçtı, ordan Azerbaycan'a daha sonra ise Mekke'ye gitti.²² Mekke'de iken yakalanacağına ilişkin haber kendisine verilince “Yemin olsun o kadar kaçtım ki artık Allah'tan utanıyorum. Beni sağ kılın ve öldürecek olan Allah'tır. Allah ne yazmışsa o olacaktır, neden kaçayım ki...”²³ dedi. Haccâc'ın isteği üzerine Mekke valisi Halid b.

¹³ Vekî, II, 342; Makdisî, *el-Bed'*, V, 39; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve'l-Vefeyât*, V, 367; Safedî, X, 207; Hammaş, Necdet, “Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü”, (çev. İrfan Aycan), *AÜİFD*, 1997, XXVII, 138.

¹⁴ İbn Hallikân, II, 372; İbn İmâd, I, 383; Safedî, X, 207.

¹⁵ İbn Hallikân, II, 372; İbn İmâd, I, 383; Safedî, X, 207.

¹⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 364; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 130; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 96.

¹⁷ Taberî, *Târih*, VI, 491.

¹⁸ Taberî, *Târih*, VI, 358.

¹⁹ İbn Sa'd, VI, 186.

²⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 340; Taberî, *Târih*, V, 358; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 85.

²¹ İbn Sa'd, VI, 186; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, III, 79.

²² Taberî, *Târih*, VI, 487-488; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 130.

²³ Taberî, *Târih*, VI, 488; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 130.

Abdullah el-Kasrî taraf ından yakaland ı ve Haccâc’a gönderildi. ²⁴ İbn Cübeyr’le karşılaşan Haccâc ona “Sen şaki İbn Kuseyr’sin” dedikten sonra, Saîd’e daha önce kadılık görevini verdi ğini hatırlatıyordu. ²⁵ “Sen isyanla küfre girdin mi?” diye soran Haccâc’a Saîd “Hay ır” cevab ını veriyordu. ²⁶ Haccâc Saîd’i sorgularken onun Dört Halife, ²⁷ Emevî halifeleri ²⁸ ve Haccâc ²⁹ hakkında neler düşündüğünü soruyordu. Saîd ise Dört Halife için “ İyi insanlar,” ³⁰ Emevî halifeleri için “Ben onlar ın vekili, araştırmacısı de ğilim ve onlar ı bilemem” ³¹ ve Haccâc içinse “Sen kendini daha iyi bilirsin” ³² diyordu.

Haccâc sordu ğu baz ı sorularla muhtemelen Saîd’in halifeye olan biat fikrinde bir de ğişikli ğin olup olmadığını öğrenmek istiyor ³³ ya da onu cezalandırmak için bir bahane arıyordu. Neticede Haccâc Saîd’i isyana katıldığı için öldürttü. ³⁴

Haccâc’la Saîd b. Cübeyr aras ında ya şanmış tart ışma ve Saîd’in öldürölüş şekline ilişkin farklı rivayetler aktar ılır. Bu konuda Ebû Nuaym, İsbahânî ve İbnu’l-Cevzî’nin rivayetleri birbirine oldukça yak ındır. Kısacası Haccâc ile Saîd arasında geçen tartışma ve bu tartışmanın sonucu şu şekilde cereyan etmiştir:

Haccâc: Adın ne?

Saîd: Adım Saîd b. Cübeyr’dır.

²⁴ İbn Sa’d, VI, 186; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VII, 363; İbnu’l-Cevzî, *Sıfat*, III, 79; Ebûl-Fidâ, I, 276.

²⁵ Vekî, II, 411-412; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 290; İbn Hallikân, II, 373; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 330-331.

²⁶ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VII, 369.

²⁷ İbnu’l-Cevzî, *Sıfat*, III, 81.

²⁸ İbn A’sem, VII-VIII, 118.

²⁹ İbnu’l-Cevzî, *Sıfat*, III, 81.

³⁰ İbnu’l-Cevzî, *Sıfat*, III, 81.

³¹ İbn A’sem, VII-VIII, 118.

³² İbnu’l-Cevzî, *Sıfat*, III, 81.

³³ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 197; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 130; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 96.

³⁴ İbn Sa’d, VI, 185; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VII, 364; İbn A’sem, VII-VIII, 118.

Haccâc: Hayır sen Saîd b. Cübeyr de ğil Şakî b. Kuseyr’sin.(Saîd, mutlu demektir. Cübeyr ise kırılan bir şeyi onaran ve onu tekrar birleştirip bir araya getiren demektir.)

Saîd: Ama adım Saîd b. Cübeyr, yani kırılanları bir araya getirenin o ğlu. (Mutlu anlam ındaki ad ını söyleyince de Haccâc ona: Hay ır sen mutlu de ğil şaki kimsesin. Baban da Cübeyr, yani k ırılanları birleştiren de ğil kırılan parçalardan biri anlamında Kuseyr’dır, sen Saîd b. Cübeyr de ğil Şaki b. Kuseyr’sin demişti.)

Haccâc: Sen Kûfe’ye geldi ğin zaman burada Araplar’dan ba şka hiç kimse kadı olmazken ben seni kadı/imam kılmadım mı?’

Saîd: Evet.

Di ğer taraftan Haccâc Saîd’in ad ını Şakî b. Kuseyr diye söyleyince Saîd ona “Annem benim adımı daha iyi bilir” dedi.

Haccâc: Allah senin ananı da seni de mutsuz kılsın.

Saîd: Gaybı bilen sen de ğil Allah’tır.

Haccâc: Ben senin dünyanı elim bir ateşle de ğiştirece ğim.

Saîd: E ğer senin insanlar ı ate şe atabilme kudretin oldu ğunu bilseydim seni ilah edinirdim.

Haccâc: Sen Muhammed hakkında ne dersin?

Saîd: O, rahmet peygamberi ve hidayet imamıdır.

Haccâc: Ali b. Ebî Tâlib hakk ında ne dersin? O, cennette midir cehennemde midir?

Saîd: E ğer ben cennet ve cehenneme gitmi ş olsaydım orada kim var kim yok öğrenebilirdim.

Haccâc: Halifeler hakkında ne düşünüyorsun?

Saîd: Ben onların vekili ve onları araştırıp kontrol eden kişi değilim.

Haccâc: Sen bunlardan en çok hangisini beğeniyorsun?

Saîd: Allah'ın en çok beğendiği kimseyi beğeniyorum.

Haccâc: Allah onlardan en çok hangisini beğeniyor?

Saîd: Onlar ın kalplerini ve kalplerinde gizledikleri her şeyi ile aç ığa vurduklarının tümünü bilen Allah daha iyi bilir.

Haccâc: Beni tasdik etmeni istiyorum.

Saîd: Eğer seni sevseydim seni asla yalanlamazdım.

Haccâc: Neden hiç gülmüyorsun?

Saîd: Balç ıktan yarat ılan insan nas ıl gülebilir? Hele balç ığın cehennem ateşi tarafından yiyip bitirileceğini bilen bir kimsenin gülmesi mümkün mü?

Sonra Haccâc inci, zümrüt, yakut ve benzeri de ğerli madenlerin getirilip Saîd'in önüne konmasını istedi.

Saîd: Bunlarla beni sat ın alabilece ğini mi dü şünüyorsun? Halbuki bunların kıyamet gününde hiçbir işe yaramadığını biliyor ve bunlardan uzak kalmaya çalışıyorum. Dünya için bir araya getirilip toplanan malda asla hay ır yoktur. Ancak insanı iyiliğe sevk eden bundan müstesnadır.

Saîd'in böyle dedi ğini gören Haccâc, bir sopa ve boru getirilmesini emretti. Sodayla Saîd'e vurulmaya ve vurulan yerden meydana gelen yaralar ın da boru ile üfürülerek s ızlatılmasına çal ışıldı. O anda Saîd a ğlamaya başladı. Haccâc ona şöyle dedi: Neden a ğlıyorsun halbuki biz sadece e ğleşiyoruz ve seninle oynuyoruz.

Saîd: Ağlamamın sebebi kederdir. Sizin bu yaralar ımı boru ile üflemeye gelince, sur'a üfürülecek o büyük günü hat ırlatıyorum da ondan a ğlıyorum. Şu

değnekle bana vurman ıza şöyle bir bak ıyorum da bu sopa hak için dal ından koparılmış bir ağacın parçasıdır. Kazıklar da sahipleriyle birlikte kıyamet gününde yeniden diriltilecektir.

Haccâc: Yazıklar olsun sana.

Saîd: Cehennemden uzaklaştırılıp da cennete götürülecek kimseye yazık olmaz.

Haccâc: Haydi Saîd, seni nasıl bir yolla öldüreyim onu sen kendin seç.

Saîd: Ey Haccâc, sen kendin için seçtiğini seç. Vallahi beni katlettiğin gibi Cenab-ı Hak da ahirette seni aynı yolla katledecektir.

Haccâc: Seni affetmemi ister misin?

Saîd: Affetmek Allah'a mahsustur. Sana gelince, hiç de affedecek bir yetkin yoktur. Asla kendini yaptıklarından da beri tutup özür beyan edemeyeceksin.

Haccâc: Alın götürün. Öldürün onu.

Saîd'i alıp götürdüklerinde Saîd sürekli gülümseyip duruyordu. Haccâc'a Saîd'in gülümsediği haber verilince Haccâc onu tekrar huzuruna çağırdı ve neden güldüğünü sordu. Saîd ise şöyle cevap verdi: "Senin Allah'a karşı ne kadar cesur davrandığımı düşünüyorum, bir de Allah'ın sana karşı olan hilmine bakıyorum, bunun için Allah'ın bu hilmine bakıp gerçekten hayretle tebessüm ediyorum."

Haccâc, Saîd'in bu sözleri üzerine onun derhal yere yatırılıp öldürülmesini emretti. Saîd ise şöyle dedi: 'Ben yerleri ve gökleri yaratan Rabbime yüzümü yönelttim. Ben asla müşriklerden değilim.' Haccâc onun bu ayeti okuması üzerine şöyle dedi: Onu kible tarafına değil de başka bir yöne çeviriniz ve o şekilde öldürün. Saîd: 'Ne tarafa yönelirseniz yönelin orası Allah'ın razı olduğu yöndür ve orada Cenab-ı Allah vardır.' Haccâc: 'Onu yüzü üzerine yatırın ve öylece

öldürünüz.’ Saîd: ‘Siz topraktan yaratıldınız ve tekrar toprağa çevirileceksiniz ve sizi orada ikinci kez tekrar çıkaracağız’. O, bu ayeti kerimeyi okumakla yüzü koyun toprak üzerine yatırılmanın hiçbir öneminin olmadığını Haccâc’a anlatmak istiyordu. Haccâc şöyle dedi: ‘Onu boğazından keserek öldürünüz.’ Saîd: ‘Ben Allah’tan başka ilah olmadığını onun hiçbir ortağının bulunmadığını ve Hz. Muhammed’in O’nun kulu ve Rasûlü olduğuna şahadet ederim.’ Sonra Saîd b. Cübeyr ellerini kaldırarak şöyle dua etti: “Ya Rabbi, bu adamı beni öldürmesinden sonra hiç kimseye musallat etme. İnsanları onun şerrinden korusun.”³⁵

Neticede İbn Cübeyr detaylarını yukarıda kısmen anlattığımız şekilde Haccâc tarafından öldürüldü.³⁶ Öldürülüş tarihi de hicrî 94³⁷ ya da 95³⁸ senesidir.

Saîd b. Cübeyr’in Emevî iktidarı döneminde resmî görevler üstlenmesi, Abdülmelik b. Mervân’ın isteği üzerine ona bir tefsir yazması,³⁹ daha sonra ise yönetimi din dışı, zâlim ve yok edilmesi gereken bir kurum olarak vasıflandırıp iktidara karşı fiili mücadeleye girişmesi, kayda değer bir durumdur. Şayet şu soruları sağlıklı bir şekilde cevaplandırabilirsek adı geçen âlimin esas fikrî yapısı ve konumu hakkında bir kanaate sahip olabiliriz: İktidarı zâlim ve din dışı bir yapı olarak nitelendiren Saîd b. Cübeyr acaba neden aynı idarede kadılık, muhasiplik ve katiplik yapmıştır? Acaba Saîd bahse bu görevleri kendi isteğiyle mi üstlendi? Bu soruların cevaplarına ilişkin maalesef net bir bilgiye ulaşamadık. Ancak Saîd’in iktidarla olan ilişki seyrini ve dönemin âlimlerinin resmî görev üstlenme şeklini dikkate alırsak, Saîd b. Cübeyr’e resmî görevlerin iktidar tarafından emirle verildiği söylenebilir.

³⁵ İbn Hallikân, II, 372-373; Ağırakça, 256-259.

³⁶ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 197; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, VII, 372-373, Dîneverî, 299-300; İbn A’sem, VII-VIII, 118-119; Ebû’l-Fidâ, I, 276; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 96; Zehebî, *İ’lâm*, 52.

³⁷ Taberî, *Târih*, VI, 491; Mes’ûdî, III, 173; Ebû’l-Fidâ, I, 276.

³⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, 307; İbn Hayyân, Abdullah b. Muhammed b. Ca’fer (Ö. 369/979), *Tabakâtu’l-Muhaddisîn*, I-IV, Beyrut 1992, I, 315; Zehebî, *el-İsâra*, 54.

³⁹ Aydemir, Abdullah, “Abdullah b. Dînâr”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 35; Aycan- Sarıçam, 137-138.

Bunun delili de kad ılık görevini üstlenmek istemeyen ya da resmî görevlerden istifa eden âlimler olmak üzere tüm kad ıların iktidar tarafından atanmalarıydı.

İbn E ş'âs sava ş ı kaybedince Saîd b. Cübeyr de Azerbaycan taraflar ına kaçtı oradan da Mekke'ye geçti. Takriben 10 y ıldan fazla sürgün hayat ı yaşadı. Bu âlimin uzun süre sürgün ya ş aması, iktidar taraf ından takip edilmesi, yakalan ıp yargılanması ve öldürülü ş şekli Emevî iktidar ının muhâlif âlimlere kar ş ı politikası hakkında önemli ipuçlar ı vermesi aç ısından oldukça önemlidir diye dü ş ünüyoruz. Saîd b. Cübeyr'le ilgili bilgiler, idarecilerin iktidara kar ş ı fikrî ve fiilî mücadele veren âlimlere kar ş ı totaliter ve tavizsiz bir politika izledi ğ i gerçe ğ ini göstermektedir.⁴⁰ Belki de iktidar, İbn E ş'âs isyan ına kat ılan ya da ilerde benzeri isyanlara destek vermeleri muhtemel âlimlere Saîd b. Cübeyr yoluyla bir mesaj vermek istiyordu. Kısacası iktidar, mevcut halifeye biat ını bozup isyan eden âlimleri hem dinin hem de iktidar ın ilkelerine ayk ır ı dü ş tükleri gerekçesiyle en a ğ ır şekilde cezalandırıyordu.

2) Mücâhit b. Cebr (İmâm-ı Mücâhit)

Tam ismi Mücâhit b. Cebr Ebû'l-Haccâc el-Mekkî olan Mücâhit, Hz. Ömer'in hilafeti zaman ında hicrî 21 y ılında doğmuştur.⁴¹ Künyesi Ebû'l-Haccâc ⁴² olan Mücâhit, Mevâlî kökenli olup⁴³ es-Sâib el-Mahzûmî'nin mevlâsı idi.⁴⁴

Mücâhit b. Cebr dönemin önemli âlimlerinden biri kabul edilirdi. ⁴⁵ onun mu'teber bir âlim olarak görülmesinin bir nedeni, tefsir ilmindeki üstünlü ğ üyle

⁴⁰ İbn Hallikân, II, 372-373.

⁴¹ Bustî, 82; Cerrahoğlu, 'Tefsirde Mücâhit', XXVIII, 32.

⁴² el-'İclî, 420; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 196; Zehebî, *İ'lâm*, 55; Bustî, 82.

⁴³ el-'İclî, 470; Şîrâzî, 69; en-Nevevî, I, 83; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 42.

⁴⁴ Şîrâzî, 69; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 196; en-Nevevî, I, 83; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 72.

⁴⁵ en-Nevevî, I, 83; en-Nemirî, 45; Şîrâzî, 69; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 72-73; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 42.

meşhur olan İbn Abbâs'ın talebesi olu şuydu.⁴⁶ Ancak Mücâhit ders ve rivayetlerini sadece İbn Abbâs'tan almadı. O, Ebû Hureyra, Saîd b. Cübeyr, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî, Saîd b. el-Müseyyeb'den de rivayet almıştır.⁴⁷ Mücâhit'ten ise şu âlimler ders aldılar: Tâvus, İkrime, Amr b. Dinar, Süleyman b. el-A'meş, Atâ b. Ebî Rebâh, Hasan-ı Basrî, Mansûr, Eyyûb es-Sahtiyânî, el-Hakem b. Utbe, İbn Avn, Katâde b. Diâme.⁴⁸

Sahip olduğu ilim sebebiyle Hibru'l-Mekke sıfatıyla anılan Mücâhit b. Cebr,⁴⁹ müfessirliğiyle⁵⁰ meşhur olmasının yanı sıra fıkıh⁵¹ ve hadis⁵² alanlarında da söz sahibiydi. O, eser olarak günümüze kadar gelen ve ilk tefsir kitapları⁵³ndan diyebileceğimiz '*Tefsiru'l-Mücâhit*' isimli eseri yazmıştır.⁵³

Mücâhit b. Cebr'in hayatını anlatan kaynaklar, adı geçen alimin iktidarla ilişkileri konusunda doyurucu bilgi içermemektedirler. İlgili kaynaklarda sadece Mücâhit'in İbn Eş'âs isyanına katıldığı,⁵⁴ İbn Eş'âs'ın yenilmesiyle Mücâhit'in Mekke'ye kaçtığı,⁵⁵ Haccâc'ın emri üzerine Mekke valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'nin onu yakalayıp Haccâc'a gönderdiği⁵⁶ ve Haccâc'ın ise bu âlimi hapse attığı belirtilir.⁵⁷

⁴⁶ en-Nevevî, 83; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 72-73; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 42; İbn İmâd, II, 19.

⁴⁷ en-Nevevî, 83; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 300; Abdülhâdî, I, 162; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 450; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mücâhit", XXII, 32.

⁴⁸ en-Nevevî, I, 83; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 300; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 211; Abdülhâdî, I, 162; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 450; Müslim b. el-Haccâc, *el-Kinâ ve'l-Esmâ*, I-II, ?, 1984, I, 267; el-Ednevî, 11; el-Kettânî, 253.

⁴⁹ Diyarbekrî, II, 255.

⁵⁰ İbn Sa'd, V, 343; el-Cürcânî, I, 128; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 279-280; Abdülhâdî, I, 162; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 449; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 42; Diyarbekrî, II, 255; İbn İmâd, II, 19.

⁵¹ Bustî, 82; el-Kettânî, 253.

⁵² el-Makdemî, 144; ez-Zehebî, *Tefsir*, I, 104-105.

⁵³ Yiğit, XI, 97.

⁵⁴ Taberî, *Târih*, VI, 488; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 130.

⁵⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 367; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 130.

⁵⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 367; Taberî, *Târih*, VI, 488; Kutlu, *Mürchie*, 93.

⁵⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VI, 367; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, I, 130; Kutlu, *Mürchie*, 93.

Haccâc öldükten sonra hapisshaneden çıkan Mücâhit 102⁵⁸ ya da 103⁵⁹ yılında 85 yaşındaiken Mekke’de vefat etmiştir.

Mücâhit b. Cebr’in iktidar bünyesinde herhangi resmî bir görev alıp almadığına ve iktidar hakkında ne düşündüğüne ilişkin net bir bilgiye sahip değiliz. Bu durumda da onun iktidar karşısındaki çizgisini, onun en son duruşuyla izah etmek zorundayız. İmâm-ı Mücâhit’in iktidarla ilgili son tutumu da onun iktidara karşı fiili mücadeleye girmiş olmasıdır. Bu, Mücâhit’in idareyi din dışı kabul ettiği, onunla fiili mücadeleyi dinî bir gereklilik olarak gördüğü ve bu düşüncelerle savaşa girdiği anlamına gelmektedir. Ancak Mücâhit’in Atâ b. Ebî Rebâh gibi neden affedilmediği ya da Saîd b. Cübeyr gibi niçin öldürülmeyip hapse atıldığı da bizler için bir başka merak konusudur. Ne yazık ki kaynaklarımız bu merakımızı giderecek bilgileri ihtiva etmemektedirler. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Mücâhit’in iktidarın en kritik zamanında yönetime karşı İbn Eş’âs safında çarpışmış olması, onun iktidara karşı düşmanca düşünce ve tutuma sahip olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Mücâhit’in ise isyandan sonra takip edilmesi, uzun süre mahkum yaşaması ve yakalanıp hapse atılması, iktidarın muhâlif âlimlerin peşini bırakmadığı ve onları bir şekilde cezalandırdığı şeklinde okumak mümkündür.

⁵⁸ Buhârî, *Târîhu’s-Sağîr*, I, 278; Zehebî, *Duvelu’l-İslâm*, I, 72-73.

⁵⁹ Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*, I, 388; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 196.

3) Âmir b. Şurahil eş-Şa'bî

Beş yüz civar ında sahâbe gördü günü söyleyen Şa'bî'nin⁶⁰ tam ismi Âmir b. Şurahil b. Abd el-Hemdanî eş-Şa'bî'dir.⁶¹ Künyesi Ebû Amr olan Şa'bî⁶² aslen Yemenli olup⁶³ 19/640 yılında Kûfe'de doğmuştur.⁶⁴

Kûfe'nin en büyük âlimlerinden biri kabul edilen Şa'bî,⁶⁵ şu âlimlerden rivayet almıştır: Aişe Bint Ebî Bekr, Ebû Hureyre, İbn Abbâs, İbn Ömer, Mesrûk, Sa'd b. Ebî Vakkas, Ebû Musa el-Eş'arî, Üsâme b. Zeyd, Alkâme...⁶⁶ Şa'bî'den ise şu âlimler rivayet almışlardır: Kays b. Ebî Hazm, el-Hakem, Dâvut b. Ebî Hind, İbn Avn, Ebû Hanîfe, A'meş, Mücâhit.⁶⁷ Şa'bî'nin ilmî çalışmalar sebebiyle ilmişi de bulunduğu âlimlerin isim ve sayılarına baktığımızda, bu âlimin oldukça geniş bir ulemâ halkasıyla irtibat halinde olmuş olduğunu ve aynı zamanda Şa'bî'nin dönemin önemli âlimlerinden biri olduğunu farkediyoruz.

Kûfe âlimi olarak kabul edilen Şa'bî'nin⁶⁸ Kûfe'de büyük bir ders halkası vardı.⁶⁹ O, fıkıh,⁷⁰ meğazî⁷¹ ve hadis⁷² ilimlerinde mütahassıs bir bilgindi.

Şa'bî, âlimliğin yanı sıra mevcut idare bünyesinde bazı resmî görevler de ifa ediyordu. Bu çerçevede Şa'bî'nin halife çocuklarına öğretmenlik yaptığını,⁷³

⁶⁰ Vekî, II, 426; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, III, 76; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 40.

⁶¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 199; el-Cürcânî, I, 133; İbn Hallikân, III, 12; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 73; İbn İmâd, II, 27; ez-Zehebî, *Tefsir*, I, 121; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, 15.

⁶² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 230-231; Bustî, 102; Sezgin, Fuat, *Târîhu Turâsi'l-Arab*, I-VIII, (Arapça'ya çev. M. F. Hicâzî), Suûdi Arabistan 1983, I, 68-69.

⁶³ İbn Sa'd, VI, 171; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 199; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 746.

⁶⁴ Sezgin, I, 68-69.

⁶⁵ Şîrâzî, 81; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 230-231; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 73.

⁶⁶ İbn Sa'd, VI, 172; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 328; Abdülhâdî, I, 155; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 296-297; Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh Bedruddin (Ö. 794/1392), *Hiz. Aişe'nin Sahâbeye Yöneltiği Eleştiriler* (çev. Bünyamin Erul), İstanbul 2000, 167; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 746.

⁶⁷ Abdülhâdî, I, 155; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 296-297; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 746.

⁶⁸ en-Nemirî, 61; Şîrâzî, 81; İbn Hallikân, III, 13; Zeabî, 361.

⁶⁹ İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, III, 75; Özel, 15.

⁷⁰ el-Makdemî, 171; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 230-231; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 742; Bustî, 102.

⁷¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 229-230; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 570.

⁷² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 229-230; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 742; Sezgin, I, 68-69.

⁷³ İbn Habîb, 475; Vekî, II, 421.

uzun süre kad ılık görevini üstlendi ğini⁷⁴ ve hatta bir ara Rum melikine elçi olarak gönderilmiş oldu ğunu görmekteyiz.⁷⁵

Uzun süre mevcut siyasal yapıyla iyi geçinmeye çalış ılan Şa'bî, 83 yılındaki İbn Eş'âs isyanına hem fiili olarak hem de fetvalar ıyla destek vermiştir.⁷⁶ Krenkow, Şa'bî'nin adı geçen isyana kat ılış nedeni olarak Kûfe kurras ının onu isyana teşvik etti ğini belirtir. Ancak ad ı geçen ara ştırmacı, iddias ını destekleyecek herhangi bir kaynak ya da delil zikretmemektedir.⁷⁷ Halife b. Hayat' ın eserinde geçen bir rivayete göre ise Şa'bî, İbn Eş'âs isyana kat ılış gerekçesi olarak Haccâc'a verdiği ifadede, sıkıntı ve kuraklık içinde yaşadıkları bir dönemde farkına varmadan kendisini fitnenin içinde buldu ğunu, fitne esnas ında da ne iyilik ne de kötülük yaptığını zikretmiştir.⁷⁸ Hemen belirtelim ki Halife b. Hayyat' ın belirtti ği rivayeti ya da bunun farklı versiyonunu başka herhangi bir kaynakta bulamad ığımız gibi, Krenkow'un dile getirdi ği iddia ya da tesbitine de kat ılamıyoruz. Çünkü Şa'bî gibi ne yaptığını ya da söyledi ğini bilen me şhur bir yarg ıcın başkasına aldan ıp ölüm-kalım savaşına kat ılması pek mümkün gibi görünmemektedir. Şa'bî'nin savaş öncesinde iktidarı ele ştirmesi, savaş kat ılışının gerekçelerini belirtmesi ve halk ı da isyana davet etmesi, onun isyana katılış teşebbüsünde bilinçli oldu ğunu göstermektedir.

Şa'bî sadece isyana kat ılmamış aynı zamanda taraftar da toplam ıştır. Nitekim o, halka şu konu şmayı yapm ıştır: “Emevî ordusuyla savaş ınız. Yemin ederim ki yeryüzünde adaletsizlik yapmada, haddi aşmada ve zulüm yapmada bunlar kadar aşırıya gideni görmedim...”⁷⁹ Taberî ve İbn Kesîr'in aktardıkları rivayete göre

⁷⁴ İbn Sa'd, VI, 175; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 746.

⁷⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 231; Safedî, XVI, 588; Krenkow, XI, 267.

⁷⁶ İbn Sa'd, VI, 173; Abdülhâdî, I, 155.

⁷⁷ Krenkow, XI, 266.

⁷⁸ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 188.

⁷⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 340.

ise Şa'bî savaşı esnasında şu ifadeyi kullanmıştır: “Ey İslâm ehli! Bunlarla (Emevîlerle) savaşıınız. Bu konuda kesinlikle tereddüt etmeyiniz. Allah’a yemin ederim ki bunlar kadar haksızlık ve zulüm yapan başka bir topluluk bilmiyorum”.⁸⁰

İbn Eş’âs savaşı kaybedince birçok âlim gibi Şa'bî de kaçıp Rey şehrine gitti ve şehrin valisi Kuteybe b. Müslim’e sığındı.⁸¹ Zira Kuteybe b. Müslim Şa'bî’nin dostuydu.⁸² Daha sonra Şa'bî’nin durumunu merak edip soran Haccâc, Şa'bî’nin Rey’de olduğunu öğrenince Rey valisi Kuteybe’ye Şa'bî’yi göndermesini emretti.⁸³ Vali ise emir üzerine Şa'bî’yi yakalayıp Haccâc’a gönderdi.⁸⁴

Şa'bî Haccâc’la karşılaşmadan önce Şa'bî’nin bazı dostları ona - Haccâc’ın kendisine zarar vermemesi için- mazeret uydurmasını ve gerçek durumu konuşmasını tavsiye ettiler.⁸⁵ Ancak daha sonra Şa'bî gerçeği söyleyeceğine karar verir ve Haccâc’ın yanına girişini şöyle anlatır: “...Haccâc’ın yanına vardığımda İbn Ebî Müslim’le (Rey valisi) karşılaştım. O benim eski dostumdu. Ona bu konuda fikir danıştım. O ise “Elinden geldiğince özür dile” dedi. Diğer kardeşlerim ve iyiliğimi isteyenler de hepsi aynı tavsiyede bulundular. Fakat Haccâc’ın yanına vardığımda bunları söyleyemedim. Haccâc gibi birisine böyle konuşmak nefsimi ağır geldiği için kararımı değiştirdim. Ona emir diye hitap etmeyi sakıncalı bulmayıp şöyle dedim: “Ey Emir! Çevremdeki insanlar Allah’ın doğru bildiğinin hilafına sana konuşmamı ve senden özür dilememi istediler. Fakat Allah’a yemin ederim ki gerçek ne ise onu söyleyeceğim. Allah’a yemin olsun ki bizler sana karşı savaşılmasını tavsiye ettik. Bu konuda da yapabileceğimiz her şeyi yapmaya çalıştık. Bizler güçlüyken herhangi

⁸⁰ Taberî, *Târih*, VI, 357-8; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 85.

⁸¹ Taberî, *Târih*, VI, 374-375; Mes’ûdî, III, 152-154; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 92; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 49-50.

⁸² İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 92.

⁸³ Taberî, *Târih*, VI, 374-375; Mes’ûdî, III, 152-154.

⁸⁴ Mes’ûdî, III, 152-154.

⁸⁵ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, VII, 359; Taberî, *Târih*, VI, 375; Mes’ûdî, III, 152-154.

bir kötülük yapmadık. Ayrıca en ufak bir iyilik yapmaktan da geri kalmadık. Şimdi ise Allah sana imkan verdi ve bizleri yakalamış bulunuyorsun. Eğer sen idarecilik kozunu kullanarak eline geçen fırsatı değerlendirirsen bu musibetin, yaptığımız günahlarımız sebebiyle başımıza geldiğini kabul ederiz. Çünkü başımıza gelen, yaptıklarımız sebebiyledir. Şayet affedersen o da senin bileceğin bir durumdur. Şimdi delil senin lehine, bizim ise aleyhimize.”⁸⁶ Şa'bî'nin sözleri karşısında Haccâc sevindi ve Şa'bî'yi affetti.⁸⁷ İbnu'l-Esîr'in aktardığına göre Şa'bî Haccâc'ın kendisi hakkında son karar olarak şöyle demiştir: “Yemin olsun ki senin bu sözlerin, elindeki kılıcında kanlarımız damlarken yanımıza gelip “Ben bunu yapmadım” diyenin sözünden daha hoşumuza gider. Ey Şa'bî, gidebilirsin sen artık serbest ve emniyettesin.”⁸⁸

Şa'bî'nin tarih olarak ne zaman yakalanıp Haccâc tarafından sorguya çekildiğini bilemiyoruz. Bildiğimiz, Şa'bî'nin hicrî 104 yılında⁸⁹ 82⁹⁰ yaşındayken Kûfe'de⁹¹ vefat ettiği.

Şa'bî'nin iktidarla ilişkileri başta iyiydi. Şa'bî'nin daha önce yönetimle iyi geçindiğinin göstergesi onun iktidar bünyesinde aldığı görevlerdi. Ancak Haccâc'ın da hiç beklemediği Şa'bî'nin İbn Eş'âs isyanına katılması dikkat çekicidir. Hem de Şa'bî yönetimin zulüm ve haksızlıkta haddi aştığını belirtip dinî gerekçeleri sürüp halkı da iktidara karşı isyana teşvik amacıyla fetva veriyordu. Belki daha da ilginç olanı Şa'bî'nin yakalandıktan sonra affedilmesidir. Şa'bî'nin affedilmesinde ise muhtemelen Rey valisi Kuteybe'nin devreye girmesi, Şa'bî'nin doğru sözlülüğü,

⁸⁶ Mes'ûdî, III, 152-4; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 92.

⁸⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, VII, 359; Taberî, *Târih*, VI, 375; İbn Hallikân, III, 14.

⁸⁸ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 92.

⁸⁹ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, I, 388-9; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 199; Vekî, II, 426; Şîrâzî, 81; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 73; İbn İmâd, II, 27.

⁹⁰ Şîrâzî, 81.

⁹¹ İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, III, 77.

özür dileyip iktidara tamamen teslim olunmuşluk hali ve iktidar ı bir bütün olarak onaylaması etkili olmuştur.

İktidarın yönetim karşıtı isyanlara katılan âlimlere karşı tutumu ile Şa'bî-Haccâc arasında yapılan konuşmayı esas olarak şu genel yorumu yapabiliriz: Emevî iktidarı kendisine mutlak itaati istiyordu. Bu itaat da iktidara karşı fiili ve sözlü hiçbir muhalefetin olmaması ilkesine dayan ıyordu. Buna göre iktidar muhâlif tav ır olarak nitelendirilebilecek duru şlardan kaç ınan âlimlere dokunmam ıştır. Ancak isyanlara katılan ve yarg ılanırken dü şüncelerinden hiç taviz vermeyen âlimleri – Saîd b. Cübeyr örne ğinde görüldü ğü gibi- en a ğır şekilde cezalandırmıştır. Şa'bî'yi bu ilke kapsamında de ğerlendirirsek Şa'bî de isyan hareketine kat ılmıştır ancak itiraf ve pişmanlık yansıtan sözleri, kendi tavr ının büyük bir hata oldu ğunu söylemesi iktidarın tutumunu ise haklı ve me şru görüp tamamen teslim olmas ı ve bu teslimiyetin iktidar taraf ından samimi bulunmas ı neticesinde kurtulmu ştur. Dolayısıyla Emevî idarecileri her ne olursa olsun sonunda iktidar ı onaylayan ve iktidara ba ğlılığını ilan edip bu ba ğlılığını sürdüren âlimlere muhâlif gözüyle bakmamıştır.

B) EMEVÎLER'E SÖZLE MUHALEFET EDEN ÂLİMLER

İktidara muhâlif ancak isyan hareketlerine katılmamış âlimlerlerden kasdımız; sözlü ya da fiili olarak iktidarın saldırganlarına maruz kalmalarına rağmen herhangi bir isyan hareketini başlatmadıkları gibi dönemin isyanlarına da fiilen katılmamış ve muhalefetlerini daha Ziyâde fikir ve sözle sürdürmüş âlimlerdir. Bu kategorideki âlimler, iktidarın daha Ziyâde dinî anlayış ve bazı politikalarına karşı pasif muhalefet tarzını tercih etmiş, prensip olarak iktidardan uzak durma veya ona bulaşmama anlayışını benimsemiş olan âlimlerdir.

1) Aişe Bint Ebî Bekr (Hz. Aişe)

Hz. Aişe sahip olduğu ilim ve siyasî-içtimaî konulardaki aktifliği sebebiyle Hz. Peygamber'in hanımları arasında farklı ve önemli bir yere sahiptir. Eserlerinde Hz. A'îşe'ye önemli bir yer ayıran müellifler, Hz. Aişe'nin özellikle aktif olarak Cemel savaşına katılışına, birçok ilme hakim oluşuna ve Emevî iktidarının bazı uygulamalarına karşı duruşuna önemli bir yer ayırırlar.

Hz. Aişe'nin ismi Aişe Bint Ebî Bekr es-Sıddık'tır.⁹² Hz. Ebû Bekr'in kızı olan Hz. Aişe'nin annesinin adı Ümmü Rûman Bint Âmir b. Üveymir el-Kinaniyye,⁹³ lakabı ise kız kardeşinin oğlu Abdullah b. Zübeyr'den dolayı Ümmü Abdullah'tı.⁹⁴ O, 9/613 yılında Mekke'de doğmuştur.⁹⁵

Hz. Aişe birçok ilimde otorite kabul edilirdi. Örneğin o, tefsir, fıkıh, hadis, şiir, tıp, nesep gibi ilimlerde oldukça bilgi sahibiydi.⁹⁶ Hz. Aişe'den Mesrûk,

⁹² el-Cürçânî, 124; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, VII, 188; *el-Kettânî*, 189.

⁹³ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, VII, 188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 91; Zehebî, *Nübelâ*, II, 135;

⁹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 91; ez-Zerkeşî, 163.

⁹⁵ Zirikî, II, 457; Seligsohn, "Aişe", *İA*, İstanbul, 1940, I, 224.

⁹⁶ Abdülhâdî, I, 88; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 21-22; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 233; Fayda, Mustafa, "Aişe", *DİA*, İstanbul 1989, II, 203-204.

Sâid b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, el-Kâsım, Şa'bî, Atâ b. Ebî Rebâh, İbn Muleyke, Mücâhit, İkrime, Nâfi'... rivayet aldılar.⁹⁷ rivayet ettiği 2210 Hadis ile mukessirundan sayılan Hz. Aişe,⁹⁸ aynı zamanda kadınların en fâkihi⁹⁹ olarak kabul edildiği gibi âlimlerin çözemedikleri ilmî konular için de bir referans kaynağıydı.¹⁰⁰

Hz. Aişe'nin Hulefâ-i Râşidin dönemindeki siyasî tavrına baktığımızda onun sabit siyasî bir çizgi takip etmediğini söyleyebiliriz. Buna göre ilk iki halife döneminde siyasî konulardan uzak durup saygı gören Aişe Bint Ebî Bekr,¹⁰¹ Hz. Osman'ı genelde valileri sebebiyle eleştirmiş,¹⁰² son halife Hz. Ali'yi ise Osman'ın ölümünden sorumlu tutup hicrî 36 yılında ona karşı Cemel savaşını açmıştır.¹⁰³

Aişe Bint Ebî Bekr Emevîler'in ilk onsekiz yılını görmüştür. Bu zaman zarfında Muâviye iktidarıyla birkaç konuda karşı karşıya gelmiştir. Bu karşı gelme de isyan tarzında değil de yapılanları sözlü olarak eleştirme şeklinde olmuştur.

Hz. Aişe'nin iktidarla karşı karşıya geldiği ilk olay, Hz. Aişe'nin kardeşi ve Hz. Ali'nin Mısır valisi Muhammed b. Ebî Bekr'in Emevî ordusu tarafından acımasızca öldürülmesiydi. Bahse konu olan olay şu şekilde gelişmiştir: Hz. Ali tarafından Mısır'a vali tayin edilen Muhammed b. Ebî Bekr, hicrî 38 yılında Muâviye tarafından Mısır'a gönderilen Amr b. As ordusu tarafından öldürüldü.¹⁰⁴ Rivayetlere göre imkansızlıklara rağmen Emevî ordusuna karşı çetin bir mücadele veren Muhammed b. Ebî Bekr savaş kaybedince yakalandı ve ölü bir eşeğin karnına

⁹⁷ el-Cürcânî, I, 124; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 32-33; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 27; ez-Zerkeşî, 167.

⁹⁸ İbn Hazm, *Esmâu's-Sahâbe*, 39; ez-Zerkeşî, 167; Ziriklî, II, 457; Fayda, 'Aişe', II, 204.

⁹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 92; Zehebî, İsâra, 33; Diyarbekrî, II, 330; Safedî, XVI, 597.

¹⁰⁰ en-Nemirî, 17; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 92; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 17; ez-Zerkeşî, 182; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 233.

¹⁰¹ Fayda, 'Aişe', II, 203.

¹⁰² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 105-9; Seligsohn, 229-30; Atvân, *eş-Şûrâ fi Asri'l-Emevî*, Beyrut 1990, 15; Fayda, 'Aişe', II, 203; Fıglalı, *İmam Ali*, 63-64.

¹⁰³ Zühri, 153; Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, I, 198; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 54-5; Mes'ûdî, II, 371-373; el-İsbahânî, Ebû Nuaym, Ahmet b. Abdullah b. Ahmet b. Musa (Ö. 430/1038), *Tesbîtu'l-İmâme ve Tertîbu'l-Hilâfe*, Beyrut 1986, 166; Makdisî, *el-Bed'*, V, 211-213.

sokularak yakıldı.¹⁰⁵ Muhammed'in öldürülü ş şeklini duyan Hz. Aişe çok üzölmü ş ve ağtılar yakm ıştır. Hz. Aişe'nin bu olaydan sonra hiç k ızıartma et yemedi ği¹⁰⁶ ve namazlardan sonra Amr b. As ve Muâviye b. Ebî Süfyân'a beddua etti ği rivayet edilmektedir.¹⁰⁷ Ayrıca Hz. Aişe, Muhammed'in öldürölmesi üzerine onun yetim çocuklarını yanına alıp onların bakımını üstlenmiştir.¹⁰⁸

İbn A'sem'in rivayetine göre Hz. Aişe Medine'ye gelen Muâviye'ye kardeşi Muhammed'i neden öldürdü ğünü sormuş ve buna sert bir tepki göstermiştir. Muâviye ise kendisinin Muhammed'i öldürmedi ği gibi onun öldürölmesini de kimseden istemediğini ve bu olayın asıl faillerinin Amr b. As ile Muâviye b. Hudeyc olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹ İbn Kesîr'in rivayetine göre ise Hz. Aişe'nin Medine'ye gelen Muâviye'ye sert bir tepki gösterdikten sonra, ona adaletli olmasını, Hz. Peygamber'in ve önceki halifelerin yolundan gitmesini söylemiştir.¹¹⁰

Burada Hz. Aişe'nin kardeşi Muhammed için gösterdiği tepkinin derecesini dikkate alarak şu soru sorulabilir: 'Hz. Aişe akrabası olmadığı, sevmediği ve defalarca ele ştirdiği Hz. Osman'a ve kan ına sahip ç ıkıp bu uğurda Cemel savaşına bile neden olurken, acaba niçin aynı tepkiyi öldürölün kardeşi Muhammed için göstermemi ştir? Bunun nedeni Muâviye'nin suçu başkasına yükleme siyaseti, Hz. Aişe'nin ise Cemel savaşı gibi hadiselerin tekrar yaşanmaması için olanları içine sindirmesi, siyaset ve iç çekişmelerden uzak durmayı tercih etmesi olabilir.

¹⁰⁴ Halife b. Hayyât, *Târih*, 239; Mes'ûdî, II, 420; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 170 vd.

¹⁰⁵ Halife b. Hayyât, *Târih*, 192 vd; Ya'kûbî, II, 170; Taberî, *Târih*, V, 94-110; Mes'ûdî, II, 420; Makdisî, *el-Bed'*, V, 226; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 177-181; Ebû'l-Fidâ, I, 249; Zehebî, *Nübelâ*, III, 382; Şiblî, Mevlana, *İslâm Târihi ve Asr-ı Saâdet*, I-VIII, İstanbul 1928, VIII, 93.

¹⁰⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 177 vd; İbn Hadîd, III, 33.

¹⁰⁷ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 180; İbn Hadîd, III, 33; Ebû'l-Fidâ, I, 249.

¹⁰⁸ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 180; İbn Hadîd, III, 33; İbn Tağrıberdî, I, 111.

¹⁰⁹ İbn A'sem, III- IV, 341.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 131.

Hız. Aişe'nin tasvip etmedi ği ve iktidarla ihtilafa dü ştüğü ikinci konu, Muâviye'nin Ziyâd b. Ebîh'i kendi nesebine katmas ıydı. Hız. Aişe söz konusu icraata tepkisini, kendisinin bu uygulamaya alet edilmesine fırsat vermeyerek ortaya koymuştur. Şöyle ki, Ziyâd, Muâviye'nin nesebine ilhakını meşrûlaştırmak ve halkın tepkisini yok etmek amacıyla toplumda sayg ın bir konumu bulunan Aişe Bint Ebî Bekr'e yazd ığı bir mektupta "Ziyâd b. Ebî Süfyân'dan Mü'minlerin annesi Aişe'ye..." format ıyla başlayan bir mektup göndermiştir. Ziyâd Hız. Aişe'nin "Mü'minlerin annesi Aişe'den Ziyâd b. Ebî Süfyân'a" hitab ıyla başlayan bir mektup yazmasını bekliyordu. Ancak Hız. Aişe oyuna gelmeyerek cevabî mektubunda "Mü'minlerin annesi Aişe'den oğlu Ziyâd'a"¹¹¹ hitabıyla başladığı mektupla mezkur durumun meşrû olmadığını vurgulamış oluyordu.

Hız. Hasan'ın defniyle ilgili vasiyeti ve sonraki gelişmeler de iktidar ın Hız. Aişe'yle barışık olmadığını göstermektedir. Hız. Hasan vasiyetinde, ölünce Hız. Peygamber'in yanına defnedilmesini istemi şti. Hasan Hicrî 49 yılında vefat edince Hız. Hüseyin a ğabeyinin Hız. Muhammed'in yan ına defni için Hız. Aişe'den izin istedi ve Hız. Aişe de izin verdi. Ancak Medine valisi Mervân b. Hakem ve adamları bu talebi reddettiler. Bunun üzerine Haşimoğulları ile Ümeyyeo ğulları arasında silahlı bir çatışma an meselesi haline geldi. Daha sonra toplumun bazı ileri gelenlerinin devreye girmesiyle Hız. Hasan Hız. Peygamber'in yan ına değil de Bâki Mezarlığına defnedildi.¹¹²

Hız. Hasan'ın defniyle ilgili şu iki nokta önem arz etmektedir: Birincisi, iktidar, rakibi olan Ehl-i Beyt'i yani Hasan' ı Hız. Peygamber'den soyutlamaya ya da Peygamber'le ilişkilendirmemeye çalışmaktadır. İktidar, Hasan'ın vasiyetine engel

¹¹¹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 211; Suaydî, 168; Algül, III, 14-15.

¹¹² Ya'kûbî, II, 200; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 228; İbn Hadîd, IV, 5; Ebû'l-Fidâ, I, 255.

olma teşebbüsüyle belki de Ehl-i Beyt mensuplarının Ümeyyeoğulları ya da halk gibi sıradan insanlar olduklarını, onların soy sebebiyle sevmenin gereksizliğini ve onların Peygamber’le ilişkilendirilmesinin doğru olmadığını ortaya koymaya çalışıyordu. İkincisi ise iktidarın Hz. Aişe’yi ve tercihini hiç itibara almamasıdır. Bu da bazı âlimleri rahatsız ettiği gibi muhtemeldir ki Hz. Aişe’yi de üzmüştür.

Aişe Bint Ebî Bekr’in iktidarla dinî ve siyasî konularda farklı düşüncelere sahip olduğunun en çarpıcı örneğini Hucr b. Adî’nin öldürülmesi olayı oluşturmaktadır. İktidar, icraatlarını eleştiren ve kendisi için potansiyel tehlike olarak gördüğü Hucr ve arkadaşlarını siyaseten öldürmeyi öngürürken, Hz. Aişe ise Hucr’un ölümünün önüne geçmek için Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişam’ı elçi olarak Muâviye’ye gönderiyordu.¹¹³

Hucr’un öldürülüşüne kızan Hz. Aişe hac vesilesiyle Hicâz’a gelen Muâviye’ye “Hucr’u neden öldürdün, yumuşak huyluluğun nereye gitti?”¹¹⁴ diye suçlayıp azarlıyordu. Muâviye ise Hucr’un toplumun selameti için öldürüldüğünü, başka hiçbir rivayete göre “Hucr’u onun suçlu olduğuna şahitlik yapanlar (yani Kûfeliler) öldürdü” diyordu. Başka bir rivayete göre ise Muâviye ‘Hucr’u öldürmek yüzbin kişiyi öldürmekten daha hayırlıdır.’¹¹⁵ ifadesini kullanıyordu.

Hucr b. Adîyy örneğinde, iktidarla Hz. Aişe’nin farklı dinî ve siyasî anlayışlara sahip olduğu söylenebilir. Örneğin iktidar, Hucr’u fikir ve davranışlarıyla bölücü, isyancı ve rejime muhâlif bir kişi ve kişilerin lideri olarak vasıflandırıp katlinin gerekliliğine hükmederken, Hz. Aişe onu samimi-dürüst, âbid ve takvalı bir mümin olarak görüyor, adı geçen şahsın öldürülmesinin yanlış olduğunu savunuyor

¹¹³ İbn Arabî, 211; İbnu’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, I, 462; Ebû’l-Fidâ, I, 259.

¹¹⁴ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, V, 272-273; Ya’kûbî, II, 206; Taberî, *Târih*, V, 257; İbnu’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, I, 462; Zehebî, *Nübelâ*, III, 464-465.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 53-55; Safedî, XI, 322.

ve iktidar ı ilgili konuda ele ş tiriyordu.¹¹⁶ Görölüyor ki Hz. Aişe meseleleri dinî bir perspektifle, iktidar ise siyasî temelli/merkezli bir bakış açısıyla ele alıyordu.

Yine Hucr b. Adî örne ğ inden yola çıkarak Hz. Aişe'nin Ehl-i Beyt taraftarları konusunda da iktidarla aynı dü ş ünceleri payla ş madığını söyleyebiliriz. İktidar varlığını, istikrarını ve gelece ğ ini Ehl-i Beyt taraftarlarının pasifize, sindirme ve yok etme ş artına bağlamış tı. Buna mukâbil Hz. Aişe, Ali b. Ebî Tâlib saf ında iç savaşı lara kat ılan, Hz. Ali'nin sövülmesi ve lanetlenmesine karşı çık ı kan ve hatta Cemel sava ş ında Hz. Aişe'ye karşı Ali'ye destek veren Hucr'u takdir ediyor ve yönetimin ona karşı uyguladığı haksız politikayı ele ş tiriyordu.¹¹⁷

İktidarla Hz. Aişe'yi karşı karşıya getiren di ğ er önemli bir geli ş me de Yezîd'e biat alma süreci olmu ş tur. Bu geli ş me özet olarak ş u şekilde cereyan etmiştir: Hz. Ebû Bekr'in en büyük o ğ lu ve Hz. Aişe'yle aynı anneden olan Abdurrahman b. Ebî Bekr, Yezîd b. Muâviye için biat almaya çal ı ş an Medine valisi Mervân b. Hakem'le tart ı ş tı. Mervân halk ı mescide toplay ıp Yezîd için biat almak istedi ve bunu da Hz. Ebû Bekr'in sünnetinin bir devam ı olarak takdim etti. Mescidde bulunan Abdurrahman b. Ebî Bekr ise valiye “Ey Mervân! Sen de Muâviye de yalan söylüyorsunuz. Yemin olsun ki siz ümmet-i Muhammed'in iyili ğ ini istemiyorsunuz. Siz bu uygulamayla hilafeti Bizans'taki imparatorluk haline getirmek ya da Kayserîlik ş ekline dönü ş tirmek istiyorsunuz. Saltanata göre bir imparator ölür yerine di ğ eri geçer.” Bunlar ı dinleyen Mervân ise “ İ ş te Kur'ân' ın hakkında anne- babas ına ‘öf size’ diye bahsetti ğ i adam budur” deyince mescidde bulunan Aişe Bint Ebî Bekr'in valiye ş u karş ılı ğ ı verdi ğ i zikredilir: “Ey Mervân! Bu ayetin Abdurrahman hakk ında nazil oldu ğ unu söylüyorsun. Vallahi yalan

¹¹⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 242; Suaydî, 182-183.

¹¹⁷ Taberî, *Târih*, V, 254-257; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 118; Fayda “Aişe”, II, 203.

söylüyorsun. Bahsettiğin ayet filan adam hakk ında indi. Yemin olsun ki sen ortal ığı fesada veriyorsun. Sen, Allah ve Rasûlü’nün lanetlediği bir kişisin.”¹¹⁸

Abdurrahman b. Ebî Bekr’in Medine valisiyle camiide iktidar ın saltanatı yerleştirme projesi hakk ındaki tartışmalarını sadece iki şahıs arasında cereyan etmiş basit bir tartışma olarak göremeyiz. Burada eleştirilerin muhatabı her ne kadar sadece Mervân b. Hakem gibi görünse de as ıl eleştirilen, bir bütün olarak idare ve idarenin din dışı görülen politikasıdır. Tartışmanın Hz. Aişe’yle ilgili boyutuna gelince, Hz. Aişe’nin iktidar ve onun icraatları nı din dışı görüp ele ştiren Abdurrahman’ ı desteklemesi ve iktidar ın temsilcisi olan valiye yüksek sesle hakaret etmesi dikkat çekicidir. Ayrıca Hz. Aişe’nin Mervân’ ı Allah ve Rasulü taraf ından lanetlenmiş bir kişi olarak görmesi ve bunu açıkça söylemesi, aynı zamanda onun iktidar ı da ciddi olarak eleştirdiği anlamına gelmekteydi. Zira Hz. Aişe’nin lanetlenlenmiş, yalancı ve fesadın kaynağı olarak nitelendirip azarlad ığı Mervân b. Hakem, bizzat Muâviye tarafından Hicâz’a vali olarak tayin edilmiş bir kişiydi.

Hz. Aişe Yezîd’e biat sürecinde sadece Mervân b. Hakem’le tartışmadı. O, aynı zamanda Hz. Hüseyin, İbn Zübeyr ve Abdullah b. Ömer gibi ileri gelen sahâbe va çocukları nı tehdit eden Muâviye’yi ve Muâviye’nin “Herkes Yezîd’e biat etti, dolayısıyla bunların da biat etmesi zorunludur.” şeklindeki gerekçesini eleştirdi.¹¹⁹

Hz. Aişe’nin Muâviye’nin Medine ileri gelenlerine karşı tavr ını tasvip etmemesi ve bunu da sert bir dille ele ştirme yerine uyar ıcı bir üslup kullanması dikkat çekicidir. Hz. Aişe’nin bu nitelikteki bir üslûbu tercih etmesinde de öncelikle Muâviye’nin politik tavr ı ve gerekçeleri, Hz. Aişe’nin ise siyasî tecrübelerine dayanarak siyasî konulara karşı mesafeli durma çizgisi etkili olmu ş olabilir.

¹¹⁸ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 250-251; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 89.

¹¹⁹ İbn A’sem, III-IV, 341; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 251-252, Atvân, *el-Emeviyyûne ve’l-Hilâfe*, 52.

Dolayısıyla Muâviye politik çatışmalara bulaşmak istemeyen Hz. Aişe'nin bu konumunu ve iyi niyetini istismar ediyor ve politikası gereği onun uyarılarına itibar etmediği halde onunla çatışmamaya özen gösteriyordu.

Hz. Aişe hicrî 58 yılında Ramazan ayında¹²⁰ Medine'de vefat etti¹²¹ ve Bâki Mezarlığına defnedildi.

Emevî iktidarının ilk 18 yılını yaşayan Hz. Aişe, yaşadığı ve pişmanlık duyduğu Cemel savaşı'ndan sonra Medine'de yaşamını devam ettirdi. Bu zaman zarfında mevcut siyasal yapının birçok icraatını eleştirmiştir. İlgili icraatların başında da kardeşi ve Hz. Ali'nin Mısır valisi Muhammed'in Emevîlerce öldürülmesi, Ziyâd'ın Muâviye'nin nesebine ilhakı, iktidarın ölen Hz. Hasan'ın vasiyetinin yerine getirilme isteğine engel olması, Kûfe'nin saygın din adamı Hucr'un idamı, Yezîd'e biat alma sürecinde Hicâz'ın ileri gelen âlim ve siyasî şahsiyetlerine karşı takibedilen politikaları gelmektedir. Mevzubâhis konularla ilgili dikkatimizi çeken birinci husus, Hz. Aişe'nin farklı bir fikre ve duruşa sahip olmasına rağmen iktidarın onu pek dikkate almamasıydı. İkincisi ise Hz. Aişe'nin iktidarın yanlış icraatlarına karşı sertlik yanlısı muhâlif bir çizgiyi seçmemiş olmasıydı. Hz. Aişe'nin Cemel'deki tutumundan farklı olarak, sözlü muhalefet tarzında bir çizgiyi seçmesinde de, Muâviye'nin ona karşı altan alma ve istismarcı politikası kadar, Hz. Aişe'nin daha önce yaşamış olduğu Cemel tecrübesi etkili olmuş olabilir. Özetlemek gerekirse Hz. Aişe'nin sahip olduğu mantalite ve olayları değerlendirirken esas aldığı kriterler doğal olarak onun iktidarın çok sayıdaki icraatını din dışı olarak değerlendirmesine, bunları hiç çekinmeden eleştirmesine ve bu yüzden de yönetimle defalarca karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Ancak iktidarın eleştiriler karşısında politik,

¹²⁰ İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 38; İbn Hallikân, II, 16; ez-Zerkeşî, 116.

¹²¹ ez-Zerkeşî, 116; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 609.

istismarcı ve pragmatist bir tutum sergileyip Hz. Aişe'ye karşı baskıcı bir tutum takınma yerine genelde onun gönlünü almayı tercih etmesi, Hz. Aişe'nin ise belki de yaşı, tecrübesi ve mevcut şartlar gereği sözlü ve biraz da aşırı sert olamayan bir muhalefet tarzını takibetmesini beraberinde getirmiştir. İktidar ise yapısı ve anlayışı gereği meseleleri dinî açıdan değil de siyasî olarak değerlendirmiştir. Yönetimin söz konusu bakış açısı da zaman zaman Hz. Aişe'nin eleştirilerine maruz kalmıştır. İktidar birçok sebepten dolayı toplumda büyük bir saygınlığı olan Hz. Aişe engelini aşmak için de genelde gerilim merkezli ya da çatışmacı bir politika yerine uzlaşmacı ve gerektiğinde altın alma siyasetini gütmüştür. Bu da iktidarın Hz. Aişe'nin endişe veya eleştirilerine itibar etmemesini, Hz. Aişe için nötr bir konum biçme teşebbüsünü ve hatta bazen onun konumundan istifade etme meylini beraberinde getirmiştir.

2) Abdullah b. Abbâs (İbn Abbâs)

Kaynaklarımızda İbn Abbâs' ın ismi genelde şöyle geçer: Abdullah b. Abbâs b. Muttalib b. Hâşim el-Kureşî el-Hâşimî.¹²² İbn Abbâs' ın künyesi Ebû'l-Abbâs'tı.¹²³ O, hicretten üç yıl önce¹²⁴ Mekke'de doğmuştur.¹²⁵ Annesi Cübâbe Bint el-Hâris el-Hilaliyye olup,¹²⁶ Ümmü'l-Mü'minin Meymune'nin kardeşi idi.¹²⁷ Babası ise Hz. Peygamber'in amcası İbn Abbâs'tı.¹²⁸ Rivayetlere göre Hz. Muhammed vefat ettiğinde ise İbn Abbâs 13 yaşındaydı.¹²⁹

Abdullah b. Abbâs özellikle Tefsir alanında ün salmış bir âlimdi. onun âlimliğinden bahseden dönemin ulemâsının ekseriyeti, Hz. Peygamber'in İbn Abbâs için "Allah ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret." şeklinde yaptığı duayı aktarırlar.¹³⁰ Abdullah b. Abbâs ilimde çok derinleştiğinden ona ilimde 'derya gibi' ya da 'ilmi çok geniş' anlamında bazen 'Hibru'l-Ümmet'¹³¹ bazen de 'el-Bahr' lakabı kullanılırdı.¹³² O, ilmiyle Hz. Ömer, Hz. Aişe,¹³³ İbn Ömer,¹³⁴ Mücâhit,¹³⁵ Atâ

¹²² Bağdâdî, Abdulkâfi b. Kâni' (Ö. 351/962), *Mu'cemu's-Sahâbe*, I-XV, Riyad thz, VIII, 2905; el-Cürânî, I, 119; Şîrâzî, 48; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 290; en-Nevevî, I, 274; İbn Hallikân, III, 62; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 294.

¹²³ el-Makdemî, 30; Makdisî, *el-Bed'*, V, 105; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, I, 746.

¹²⁴ el-İsfereyânî, 14; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, I, 746; Abdülhâdî, I, 95; Zehebî, *Nübelâ*, III, 235-236; en-Nevevî, 275; Şîrâzî, 87; İbn İmâd, I, 294.

¹²⁵ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 291; Safedî, XVI, 231; ez-Zehebî, *Tefsir*, I, 65.

¹²⁶ en-Nevevî, I, 274; ez-Zehebî, *Tefsir*, I, 65.

¹²⁷ Zehebî, *Nübelâ*, III, 336; Çakan, İ. Lütü - Eroğlu, Muhammed, "Abdullah b. Abbâs b. Muttalib", *DİA*, İstanbul 1989, I, 76.

¹²⁸ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, 2905; Şîrâzî, 48; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 290; Abdülhâdî, I, 93; el-Kettânî, 235.

¹²⁹ Makdisî, *el-Bed'*, V, 105; Şîrâzî, 48; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, I, 746; İbn Hallikân, III, 62.

¹³⁰ Taberî, *Tehzîbu'l-Âsâr*, I-II, Mekke, 1402, I, 337-340; Şîrâzî, 48; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 315; İbn Hallikân, III, 62; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve'l-Vefâyât*, I-XXII, Beyrut, 1998, I, 152; *el-Kettânî*, 235.

¹³¹ el-Makdemî, 30; el-Cürânî, I, 119; el-İsfereyânî, 14; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 291; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 295; Safedî, XVI, 231; en-Nevevî, I, 274.

¹³² Makdisî, *el-Bed'*, V, 105; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, I, 746; Abdülhâdî, I, 95.

¹³³ Şîrâzî, 49.

¹³⁴ Zehebî, *Nübelâ*, III, 339.

¹³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 19.

b. Ebû Rebâh¹³⁶ gibi büyük âlimlerin takdirini kazanmış zamanının en meşhur âlimi olarak kabul edilirdi.¹³⁷

İbn Abbâs hem uzun süre Hz. Peygamber’le beraber olmuştur ve olması hem de zekiliği ve çalışkanlığı sebebiyle birçok dinî ilme vakıftı.¹³⁸ İhtisas sahibi olduğu ilimlerin başında ise fıkıh,¹³⁹ hadis,¹⁴⁰ tefsir¹⁴¹ dışında feraiz,¹⁴² şiir,¹⁴³ ve meğazi¹⁴⁴ gelmekteydi.

Abdullah b. Abbâs ilmini veya rivayetlerini genelde Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Muaz b. Cebel’den almıştır.¹⁴⁵

İbn Abbâs’tan ise şu âlimler Hadis aktarmışlardır: İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Ebû Tufeyl, İkrime, Mücâhit, Tâvus, Şa’bî, Atâ b. Ebû Rebâh, Muhammed b. Sirîn, Amr b. Dinar, Urve, Saîd b. el-Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr.¹⁴⁶

Özellikle tefsirdeki ilmiyle meşhur olan ve kendisine bu yüzden ‘Tercümânü’l-Kur’ân’¹⁴⁷ lakabı da verilen İbn Abbâs’ın tefsirde derinleşen şu talebeleri vardı: Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvus, Mücâhit, Saîd b. Cübeyr, İbn Ebû Muleyke,

¹³⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâm*, I, 19.

¹³⁷ Suyûtî, *Tabakâtü’l-Huffâz*, 18.

¹³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 296; ez-Zehebî, *Tefsir*, I, 67.

¹³⁹ el-İclî, 263; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 301; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâm*, I, 19; *el-Yafî’*, I, 115; en-Nevevî, I, 276; el-Karnî, Aziz b. Abdullah, *Suveru min Sîreti’s-Sahâbe*, Riyad, 1413, 599; el-Kettânî, 236; İbn İmâd, I, 295; el-Hüseynî, Seyyid Mahmut, *Cemheratu’l-Evliyâ*, I-II, Kahire 1967, II, 56; Ziriklî, II, 562; Küçük, Raşit, “Abâdile”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 7; *Karaman, İslâm Hukuk Târîhi*, 146.

¹⁴⁰ en-Nevevî, I, 276; el-Kettânî, 236; Ziriklî, II, 532.

¹⁴¹ Câhız, *el-Osmâniyye*, 93, 121; el-İclî, 263; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâm*, I, 19; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 301; el-Yafî’î, I, 115; en-Nevevî, I, 276; İbn İmâd, I, 295; el-Karnî, 599.

¹⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 301; en-Nevevî, I, 276.

¹⁴³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ’lâm*, I, 19; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 301; en-Nevevî, I, 276; el-Karnî, 599; el-Kettânî, 236.

¹⁴⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 301; en-Nevevî, I, 276; Ziriklî, II, 562.

¹⁴⁵ el-Makdemî, 30; İbnu’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, III, 292; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve’l-Vefayât*, IV, 151; Safendî, XVI, 232.

¹⁴⁶ er-Razî, Abdurrahman b. Ebû Hatim (Ö. 327/938), *Cerh ve’t-Ta’dîl*, I-VIII, Haydarabad 1952, II, 116; el-Cürçânî, I, 119; İbn Asâkir, XXIX, 285-6; İbnu’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, III, 292; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve’l-Vefayât*, IV, 151; el-Hazrecî, 172.

¹⁴⁷ en-Nemirî, 18.

İkrime, Amr b. Dinar ve Meymun b. Mihran.¹⁴⁸ Ayrıca şu âlimler de İbn Abbâs'tan fıkıh öğrendiler: Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ud, Ebû'ş-Şa'sâi Câbir b. Zeyd, İkrime...¹⁴⁹

Hulefâ-i Râşidin, Hz. Peygamber'in eşleri ve tüm sahabîlerin içinde müslümanların isnadda en büyük otorite kabul ettikleri İbn Abbâs¹⁵⁰ el-mukessirundan* olup¹⁵¹ toplam 1660 hadis rivayet etmiştir.¹⁵²

İbn Abbâs'a atfedilen eserler ise şunlardır: Tefsîru İbn Abbâs, Garîbu'l-Kur'ân, el-Luğat fi'l-Kur'ân, Kasidetu Medh.¹⁵³

İbn Abbâs'ın ya şamı boyunca siyâsî ve sosyal hadiseler karşısındaki çizgisi genelde farklılık arz etmektedir. Bu âlimin iktidarla ilişkilerinin somut bir şekilde tasviri için de onun ya şamış olduğu zaman diliminde farklı gelişmeler ve bu gelişmeler karşısındaki tavırlarına bakmakta fayda vardır.

İbn Abbâs, Muâviye iktidarı ele geçirinceye kadar Hz. Ali safında mücadele etmiştir. Hatta onun iktidarı döneminde Basra valiliği yapmıştır.¹⁵⁴ Cemal¹⁵⁵ ve Sıffin'de¹⁵⁶ Hz. Ali'yi açıkça desteklemiştir. O gerektiğinde Hz. Ali adına onun siyâsî rakipleriyle tartıştığı gibi,¹⁵⁷ rakiplerine karşı ba şarı olmasını istediği Hz. Ali'ye siyasî müşavirlik de yapmıştır.¹⁵⁸

¹⁴⁸ en-Nemirî, 19; Yiğit, XI, 97.

¹⁴⁹ Şîrâzî, 49; İbn Hallikân, III, 62; en-Nemirî, 19.

¹⁵⁰ Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, (çev. M. İslâmoğlu), İstanbul 1997, 92.

* Hadis ilminde binden fazla hadis rivayet edenler için kullanılan bir sıfattır.

¹⁵¹ en-Nevevî, I, 274; Çakan-Eroğlu, I, 77.

¹⁵² İbn Hazm, *Esmâu's-Sahâbeti'r-Ruvât*, Beyrut 1992, 40; Çakan-Eroğlu, I, 77.

¹⁵³ Çakan-Eroğlu, I, 79.

¹⁵⁴ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, I, 196; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 87; Taberî, *Târîh*, V, 141-142; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XI, 105; İbn Abdirabbih, IV, 358-359; İbnü'l-Verdî, I, 158.

¹⁵⁵ İbn Abdirabbih, IV, 314; İbn Hadîd, III, 81-2; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 621.

¹⁵⁶ Makdisî, *el-Bed'*, V, 222-224; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 142; İbn Tiktaka, 83; Ebû'l-Fidâ, I, 248.

¹⁵⁷ Mes'ûdî, II, 406; Ebû'l-Fidâ, I, 243; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve'l-Vefeyât*, IV, 158.

¹⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 111; İbn Tiktaka, 81.

İbn Abbâs Hz. Ali'den sonra hilafete geçen Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'in Emevîlerle mücadelesini istiyordu.¹⁵⁹ Hasan' ın Emevîlerle mücadele etmesinin gerekliliğinin gerekçesi olarak da dinin selametini gösteriyordu.¹⁶⁰

İbn Abbâs' ın siyasetle en çok içiçe oldu ğu ve daha sonra siyasetten kısmen çekildi ği dönem kanaatimizce Basra valili ği dönemidir. Kaynaklar ın ekseriyetine göre İbn Abbâs Cemel sava şından sonra Basra'ya vali olarak tayin edilmiştir.¹⁶¹ Basra'ya atanması ise tahminen hicrî 36 y ılında olmuştur. Bu dönemde Emevîler'e karşı yo ğun siyasî bir mücadele veren İbn Abbâs, şiddetle destekledi ği Hz. Ali ile ihtilafa dü ştü. Bu ihtilaf, Abdullah b. Abbâs' ın Basra valili ğini bırakıp Mekke'ye gitmesi ile sonuçlanmıştır. Söz konusu ihtilaf ın nedeni ise Ebû Esved ed-Düelî ismindeki âlimin İbn Abbâs' ı yolsuzlukla suçlaması, durumu mektupla Hz. Ali'ye bildirmesi ve sonras ındaki gelişmelerdir. Tabî'nin büyüklerinden, nahiv ilminde önemli bir yere sahip olan ve aynı zamanda İbn Abbâs ile arası iyi olmayan ed-Düelî,¹⁶² vali olan İbn Abbâs hakkında duyduklar ını Hz. Ali'ye bildirdi.¹⁶³ Ed-Düelî, Hz. Ali'ye yazdığı söz konusu şikayet mektubunda İbn Abbâs' ın halkın malını gaspettiğini, yolsuzluklar yaptığını vesaire kötü icraatlar ını anlatıyordu.¹⁶⁴ Ali b. Ebî Tâlib ise Abdullah b. Abbâs'a yazd ığı mektupta şikayete neden olan konular ın doğruluk derecesini öğrenmek istediğini, örneğin el-Cezîre'de aldığı malları nereden alıp nereye harcad ığını soruyordu.¹⁶⁵ İbn Abbâs ise Hz. Ali'ye gönderdi ği cevabî mektubunda kendisi hakkında anlatılanların gerçek dışı olduğunu yazdı. Daha sonra ise halife ile vali aras ında devam eden mektuplaşma neticesinde İbn Abbâs

¹⁵⁹ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-II, 57; İbn Abdірabbih, I, 26.

¹⁶⁰ İbn Abdірabbih, I, 26; Ebû'l-Fidâ, I, 253.

¹⁶¹ Ebû'l-Fidâ, I, 243; Verdî, I, 248.

¹⁶² el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XI, 105, el-Âlûsî, Mahmut Şükrü, *Bülûğu'l-Areb*, I-III, Mısır 1342, III, 149.

¹⁶³ Taberî, *Târih*, V, 141-142; İbn Abdірabbih, IV, 354; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 194.

¹⁶⁴ Taberî, *Târih*, V, 141-142; İbn Abdірabbih, IV, 354.

¹⁶⁵ Taberî, *Târih*, V, 141-142; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 194.

dayanamayarak “Bu görevi (Basra valili ğini) b ırakıyorum, istedi ğini bu göreve getir.” dedi ve istifa etti.¹⁶⁶ İbn Abbâs istifas ının akabinde hazineden bir miktar mal alıp¹⁶⁷ muhtemelen daha Hz. Ali vefat etmeden Basra’yı terk etti.¹⁶⁸

İbn Abbâs’ ın Emevî iktidar ıyla ili şkilerinin ba şlangıcına bak ıldığında onun Ali’nin vefat ından sonra Emevîler’e kar şı Hz. Hasan’ ı hararetle destekledi ğini görmekteyiz.¹⁶⁹ Hilafetin Muâviye’ye devri konusunda ise Abdullah b. Abbâs’ ın ne düşündüğünü ya da nas ıl bir tepki gösterdi ğini bilemiyoruz. Taberî’nin rivayeti doğruysa İbn Abbâs, Hasan’ın Muâviye ile anlaşma meylini farkedince sahip olduğu malların kendisine b ırakılması şartıyla düşmanlığa son vermek istedi ğini belirtmiş, Muâviye ise bunu kabul edince İbn Abbâs –barışmak için olabilir-Şam’a gitmiştir.¹⁷⁰

İbn Abbâs’ın Muâviye ile bar ışımasında Hz. Ali’nin İbn Abbâs’a kar şı tavrı etkili oldu ğu kadar¹⁷¹ Muâviye’nin İbn Abbâs’la yak ın ve sürekli temas içerisinde olması ve güven vermeye çal ışması da etkili olmu ştur.¹⁷² Muâviye’nin yanına giden bu âlim ikram ve sayg ı görmü ştür. İbn Kesîr’e göre Muâviye İbn Abbâs’a bazı sorular soruyor, onun ilmini takdir ediyor daha sonra ise yak ınları arasına katıyordu.¹⁷³ İbn Asâkir ise İbn Abbâs’ın Muâviye ile yaptığı ilk görüşmeye ilişkin şunları söyledi ğini rivayet eder: “Bar ışı yap ıldığında (hilafetin devrini kastediyor olmalı) Muâviye’nin yan ına vard ım. Bu, Muâviye ile olan ilk görüşmemdi. O esnada Muâviye’nin yan ında bazı şahıslar vardı. Muâviye bana: “Merhaba ey İbn Abbâs! Aram ızda fitne ç ıktığı için benden uzak durmana çok

¹⁶⁶ Taberî, *Târih*, V, 141-142; İbn Abdirabbih, IV, 356; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 194.

¹⁶⁷ İbn Abdirabbih, IV, 358-359; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 194; Brockelmann, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Târihi*, (çev. Neşet Çağatay), I-II, Ankara 1954, I, 73.

¹⁶⁸ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 194; Ebû’l-Fidâ, I, 253; Verdî, I, 165-166; Corci Zeydan, IV, 72.

¹⁶⁹ İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, I-II, 57; İbn Abdirabbih, I, 26; Ebû’l-Fidâ, I, 253.

¹⁷⁰ Taberî, *Târih*, V, 158; Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 47-48.

¹⁷¹ Taberî, *Târih*, V, 158.

¹⁷² Şâkir, IV, 84.

¹⁷³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 305.

üzüldüm. Ancak şimdi bir arada bulunmam ıza ise çok sevindim. Ali’yi öldüren Allah’a hamdolsun.”dedi. Ben ise ona şunu dedim: “Hükmü konusunda Allah kınanmaz. Bu ifadeden başka bir ifade kullan ki kulland ığın cümleden daha güzel olsun.” Muâviye ise “Amcao ğlundan ötürü beni affetmeni ve amcao ğlu Ali’den dolayı da seni affetmeyi istiyorum.” dedi.¹⁷⁴

İbn Abbâs’la bar ışıan Muâviye’nin o anda kulland ığı tatlı, uzlaşmacı ve politik dille muhtemeldir ki korktu ğu İbn Abbâs’a şu konumu z ımnen biçmeye çalışmıştır: Art ık sen bize biat etmi şsin. Bir anlamda bize teslim olmu şsun. Eskiye unutalım. Ali’den dolayı ikimiz de aynı derecede haklı ya da haks ız olabiliriz. Sen biatına bağlı kal biz de sana hürmet ve ikramda kusur etmeyelim...

Muâviye ile yapılan sözkonusu anlaşmadan sonra İbn Abbâs’ın iktidarla ilişki seyrine bakt ığımızda bu iliş kilerin s ıcak ve güvene dayalı olmad ığını görüyoruz. Örneğin İbn Abbâs, Hasan b. Ali’nin vefat haberine sevinen Muâviye’ye “Görüyorum ki Hasan’ ın ölümü seni sevindirmi ştir, ecel sana da yak ındır.” anlamında hoşnutsuzluğunu ya da sitemini dile getirmi ştir.¹⁷⁵ Ayrıca Muâviye’nin bazen Hâşimoğulları’na karşı haksızlık yapması,¹⁷⁶ bazen İbn Abbâs’ın Muâviye’nin hoşlanmayacağı şekilde Ali b. Ebî Talib’in iyiliklerini anlatması¹⁷⁷ ve bazen de Muâviye’nin İbn Abbâs’ ı Yezîd’e biat etmeyen Hüseyin’i uyarmad ığı şeklindeki suçlaması,¹⁷⁸ bu âlimle İktidar arasında samimiyete ve güvene dayalı bir iliş kinin bulunmadığının göstergesidir. Özellikle Hüseyin b. Ali konusundaki tart ışımda İbn Abbâs Muâviye’nin kendisine yönelik suçlamalarını kabul etmiyordu.¹⁷⁹ Muâviye ise

¹⁷⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 301.

¹⁷⁵ Dîneverî, 206; İbn Abdirabbih, IV, 361-362.

¹⁷⁶ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 52.

¹⁷⁷ Mes’ûdî, III, 60-1.

¹⁷⁸ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 252.

¹⁷⁹ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 252.

bu âlimi Hüseyin’den sorumlu tutmakla kalmıyor, işi başka bir zemine çekerek İbn Abbâs’a “Yoksa yaptığın biattan vaz mı geçiyorsun?” deyip¹⁸⁰ belki de İbn Abbâs’ın idareye bağlılık derecesini test etmeye çalışıyordu.

İbn Abbâs’ın Emevîlerle ilişkilerinin olumlu ve istikrarlı bir seyir almamasında Yezîd’e biat konusu oldukça etkili olmuştur. İbn Abbâs iktidarın tüm baskılarına rağmen Muâviye döneminde Yezîd’e biat etmemiştir.¹⁸¹ İktidarda bulunan Muâviye ise bu konuda İbn Abbâs’ı uyarıyor, eman vermeyeceğini söyleyerek onu tehdit ediyor ve baskı uyguluyordu.¹⁸² İbn Abbâs ise muhtelif tehdit ve suçlamalara rağmen gerek yazdığı cevabî mektuplarla gerekse Muâviye’nin kendisiyle yaptığı görüşmelerde biat etmemekte direniyordu.¹⁸³

İbn Abbâs’ın hicrî 41-60 yılları iktidarla arasındaki ilişkilerine baktığımızda bu zaman diliminde hilafette bulunan Muâviye’nin İbn Abbâs’a karşı şekilsel ve kısmî bir saygısından bahsedebiliriz. Belki de İbn Abbâs iktidar için bir meşrûlaştırma aracı ya da Ehl-i Beyt mensuplarını kontrol altında tutmada bir vesile olarak görülmüştür. Çünkü iktidar İbn Abbâs’ı bir fetva mercii olarak görmek yerine onun vasıtasıyla Yezîd’e biat etmeyen Hüseyin ve diğer Hicâzlıları sindirmeye ve onların biatlarını temine çalışıyordu. Kısacası iktidarın bu dönemde İbn Abbâs’a yaklaşımı faydacı ve politik karakterliydi. İbn Abbâs ise daha önce destekledikleri liderleri kaybetmiş, rakiplerine yenilmiş ve çaresizlikten iktidara teslim olmuş bir konumdaydı. O açıdan İbn Abbâs ile Muâviye arasında yapılan anlaşma da İbn Abbâs için zoraki bir evlilik gibiydi. Zira o, yıllarca mücadele verdiği insanlara teslim olunmuşluk hali içinde idarenin bazı yanlış icraatlarına karşı zaman zaman

¹⁸⁰ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 252.

¹⁸¹ Taberî, *Târih*, V, 303.

¹⁸² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, 166-167.

¹⁸³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, 161.

düşük yo ğunluklu sözlü muhalefetini devam ettirmi şse de, genel bir çizgi olarak iktidara karşı sert muhalefete dayalı bir tutumu olmam ıştır. Bu âlimin Muâviye döneminde iktidarla fazla sorun ya şamamış olması da muhtemelen Muâviye'nin neyi, niçin, nerede, ne zaman ve nasıl söyleyece ğini ya da yapaca ğını iyi bilmesi şeklindeki politikası etkili olmuştur.

İbn Abbâs' ın Yezîd b. Muâviye dönemindeki iktidarla ili şkilerine gelince şunlar belirtilebilir: İbn Abbâs, Muâviye döneminde biat etmedi ği Yezîd b. Muâviye'ye, Muâviye'nin vefat ından hemen sonra biat etmi ştir.¹⁸⁴ Yalnız bu, İbn Abbâs'ın iktidar ı benimsedi ği ya da idareyle problem ya şamayacağı anlam ına gelmiyordu. Nitekim Yezîd, iktidar ının ilk zamanlar ında bile Hüseyin'in Kûfelilerin oyununa gelmemesi için İbn Abbâs' ın devreye girmesini emrediyordu. İbn Abbâs ise Yezîd'in ilgili bask ısı üzerine Hüseyin'e ilgili konuda nasihat verece ğini ya da onu uyaracağını belirtme gere ğini duyuyordu.¹⁸⁵

Yezîd döneminde İbn Abbâs' ın iktidarla ili şkilerinin as ıl belirleyicisi olan gelişme, Kerbela hadisesi olmu ştur. İbn Abbâs' ın Kerbela isyan ına yönelik fiili her hangi bir deste ği olmam ıştır. Yalnız Abdullah b. Abbâs' ın mezkur isyan öncesinde Hüseyin'in lehine olacak bazı uyarıcı telkinlerde bulunması,¹⁸⁶ Hüseyin'e “Sen Hicâzlılar'ın efendisisin”¹⁸⁷ diye onu z ımnı bir lider olarak gördü ğünü ifade etmesi ve isyan ın başarısı açısından Yemen'in Kûfe'den daha avantajlı oldu ğunu Hüseyin'e söylemesi,¹⁸⁸ bu âlimin fikir olarak de ğil de stratejik açıdan Kerbela isyanına karşı oldu ğu şeklinde yorumlanabilir.

¹⁸⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 266; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 150-151; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 20; en-Nebhân, 75.

¹⁸⁵ Zehebî, *Nübelâ*, III, 304.

¹⁸⁶ Dîneverî, 224; Taberî, *Târih*, V, 347-348; İbn A'sem, V-VI, 73; Mes'ûdî, III, 64; İbn Arabî, 231; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 275-276; İbnü'l-Verdî, I, 172.

¹⁸⁷ Dîneverî, 225; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 276; Ebû'l-Fidâ, I, 264.

¹⁸⁸ İbn A'sem, V-VI, 73; Mes'ûdî, III, 64-65; Ebû'l-Fidâ, I, 264; Verdî, I, 171.

İbn Abbâs'ın Yezîd döneminde iktidarla ilişkilerinin niteliğine ya da bu âlimin idare hakkındaki düşüncelerine ışık tutacak önemli bir bilgi kaynağı da İbn Zübeyr'e biat konusunda İbn Abbâs'la Yezîd'in birbirlerine gönderdikleri rivayet edilen mektuplardır. Rivayete göre İbn Abbâs, Hicâz'da hilafet mücadelesi veren İbn Zübeyr'e biat etmeyince Yezîd b. Muâviye buna çok sevindi. Yezîd, İbn Abbâs'a bu konudaki sevincini ve beklentilerini içeren bir teşekkür mektubu gönderdi. Ya'kûbî ve İbnu'l-Esîr'in bahsettikleri bu mektupları, Ya'kûbî'nin rivayetini Köksal'ın ise tercümesini esas alarak ele almakta fayda buluyoruz. Zira bu mektuplar İbn Abbâs'ın İktidar ve İktidar'ın politikaları konusunda neler düşündüğüne, yönetimin ise Ulemâ'dan beklentilerinin neler olduğuna ışık tutacak önemli bilgileri içermektedir. Adı geçen mektuplar şu şekildedir:

Yezîd b. Muâviye'den İbn Abbâs'a:

“Duydum ki haksız olan İbn Zübeyr bâtıla yardımcı ve günaha ortak olarsın diye seni kendisine biate davet etmiş.

Sen ise bize biat sözüne sadık kalmış, Allah'a itaat ve İktidar hakkımızı ispat için İbn Zübeyr'e biat etmemişsin. Allah seni akrabalar hakkına riayet eden ve sözünden duran akrabaların en üstün mükafatı ile mükafatlandırsın.

Yaptığın iyiliği unutmamak ve seni güzel bir şekilde mükafatlandırmak unutmayacağım bir iştir. Bunun için ziyaretime gelmede biraz hızlı davran.

Yemin ederim ki sen şerefte, taatta, ve Hz. Peygamber'e akrabalarla birlikte bizlersin.

Allah seni rahmetinle esirgesin. Gerek kendi kavminden gerekse hariçten senin yanına gelen gidenlerden, haksız İbn Zübeyr'in diliyle ve parlak

sözleriyle büyüledi ği kimselere göz kulak ol. Bana itaat etmelerini ve benim beyatime bağlanmaları gerektiğini güzelce anlat.

Çünkü sen onlar için çok itaat edilir birisin.

Onlar, haramları helalleştiren haksız İbn Zübeyr ve adamlar ından çok seni dinlerler. Vesselam”.

Abdullah İbn Abbâs’tan Yezîd b. Muâviye’ye!

“Şimdi, İbn Zübeyr’in, beni, kendisine biata davet etti ğini ve benim de kendisine biat etmekten kaçındığımı anlatan yazın bana ulaştı.

Evet, o mesele duyduğun gibi olmuştur.

Fakat, ben seni ne överim ne de dostluğunu ve sevgini isterim.

Bana diyorsun ki: Sen sevgi ve dostlu ğumda herkesle bir de ğilsin. Andolsun ki, senin elinde bulundurdu ğun haklar ımızdan ancak pek az ı bize verilmiştir. Sen onların çoğunu bizden esirgedin ve yanında tuttun.

Halkı sana biat etmeye teşvik etmemi ve İbn Zübeyr’e biattan alıkoymamı istiyorsun.

Hayır! Sana ne iyilik, ne de seni sevindirmek var!

Çünkü sen, Hüseyin’i, ince taşlı milli yerine indirip şehid ettin.

Bu, sırf senin keyfi arzu ve görüşünün neticesiydi.

Sen hiç şüphesiz zayıf, hafif akıllı ve işin sonunu düşünemez birisin.

Sen; Hüseyin’i ve Abdulmuttalibo ğulları’nın karanlıkları ayd ınlatan yiğitlerini kumsal bir yerde askerlerinle vurup yere serdiğini,

Onları; kumlara, topraklara, kanlara bula şmış, ç ırılçıplak, kefensiz bir halde meydanda bıraktığını,

Rüzgarların, onlar üzerinde toprak savurduğunu,

Onların parçalanmış cesetlerini, kurtların dişlerine takıp oraya buraya gezdirdiklerini, sırtlanların da, o cesetleri kurtlardan yağmalayıp inlerine kaldırdıklarını,

Nihayet, onların kanlarına girmeğe katılmayan kavimlerden Allah'ın takdir ve nasip ettiği kimseler tarafından geceleyin kefenlenerek gömülmüş olduklarını unuttuğumu mu sanıyorsun?

Benim unutmayacağım, senin de unutmaman gereken şeylerden birisi de;

Zinakar oğlu zinakar, merhamet duygusundan mahrum ve uzak, baba ve ana yönünden bir soysuzun oğlunu onların üzerine musallat etmendir ki, onun babası, senin babana kardeş olduğunu iddia etmiş, senin baban da, dünya ve ahirette, sağlığında ve ölümünden sonra kendisi için ar ve ayıptan, utanmazlık ve horluktan, yüz karasından başka bir şey olmayan bir işi tutmuş onu soyuna katmıştır.

Peygamber Aleyhisselam: 'Çocuk doğduğu döşeğe aittir.' buyurduğu halde baban, onu (Ziyâd b. Ebîh'i) temiz pak bir çocuğu, nesebine katar gibi katmış, bilmeyerek sünneti öldürmüş kasden bir bidatı ihya ve ihdas etmiştir.

Unutmadığım ve unutmayacağım şeylerden birisi de:

Hüseyin b. Ali'yi, Rasûlullah'ın haremi olan Medine'den, Allah'ın haremi olan Mekke'ye gitmeye mecbur etmen ve hile ile adamlar gönderip onu yok etmek için kandırman, Allah'ın haremi olan Mekke'den yola çıkarıp Kûfe yolunu tutturmandır.

Hüseyin, Mekke'den çekine çekine ve etrafına bakına bakına çıkmıştı.

O, evvel ve ahir, Mekkeliler'e karşı Mekkelilerin en şerefli idi.

Eğer o, Mekke ve Medine’de oturmak istese ve buralarda çarp ışmayı helal saysaydı, Mekke ve Medineliler’in, kendisine en çok itaat edeceği, boyun eğeceği biricik kimse idi.

Fakat o, Allah ve Resûlü’nün haram kıldıklarını helalleştirmek istemedi.

Bundan daha a ğır, senin haremde çarp ışmak için hile ile adamlar göndermendir.

İbn Zübeyr böyle ağır bir günah işlemiş midir?

O, neredede, ne zaman Beyt-i Haram’a kar şı haks ızlık yapm ış, mütereddidin ve koşanın önünü kesmiştir?

Halbu ki sen böyle misin?

Sanırım hayır. Şüphesiz bilirim ki, sen bu hususta haram ı helalleştirmek ister, onları bile bile değiştirirsin.

Kadınlar gibi yemin edersin.

Çalgı çalarsın.

Irak’a giden, senin görüşünün kötülüğünü görür ve seni görmek istemez.

Sonra sen ki, Hüseyin’e kar şı adamlar ç ıkarmasını Mercane’nin o ğluna (dönemin Irak valisi Ziyâd b. Ebîh’i kastediyor) yazd ın ve onu, varaca ğı yere götürmesini ve i şı uzatmayı b ırakmayı, onu ve Abdülmuttalipo ğulları’ndan, günah kirlerini Allah gidermi ş ve kendilerini husûsî bir temizlikle gidermi ş oldu ğu Rasûlullah’ın Ehl-i Beyt’ini şehid edinceye kadar üzerlerine düşmelerini emrettin.

Biz, senin öyle kaba, ciğerleri beş para etmeyen ataların gibi değilizdir.

Sonra, Hüseyin b. Ali, geldi ği yere geri dönmesi için , onlardan talepte bulunmuştu.

Siz onun adamlar ının azl ığını fırsat bildiniz. Ehl-i Beyt'in kökünü kazımak istediniz, üzerlerine saldırdınız.

Müşriklerin ve kafirlerin ev halkını öldürür gibi onları öldürdünüz.

Sen ki böyle, babam ın o ğullarını öldürmüşken, k ılıcından kanlar ım damlarken, benim için intikam al ınacak biri iken, do ğrusu senin benden yardım ve dostluk beklemen kadar şaşılacak bir şey yoktur....

Benim verdiğim sözde duracağımdan ve hakkımdan da bahsediyorsun.

Evet, Vallahi, ben, amcam ın o ğlunun da ve bütün babalar ımın oğullarının da, bu halifelik i şine senin babandan daha lay ık ve müstahak bulunduklarını bile bile senin babana beyat etmi şimdir. Fakat ne yapal ım ki siz Kureyş toplulu ğu, üzerimize yürüdünüz ve bize galebe çald ınız. Bizi hakk ımızdan men ettiniz.

Bize karşı haksızlığa cüret edenler kahrolsunlar...”¹⁸⁹

Görüldüğü üzere İbn Abbâs cevabî mektubunda bir bütün olarak Emevî iktidarını, yönetimin gayr- ı me şrûluğunu, icraatlar ını, bu kapsamda Ehl-i Beyt'e karşı politikas ını ve Ehl-i Beyt'in önemli bir temsilcisi olan Hüseyin'i öldürü şünü şiddetli bir şekilde ele ştırmektedir. Yine İbn Abbâs' ın iktidar hakk ında olumlu düşüncelere sahip olmamas ına rağmen duygular ını kontrol altına al ıp idareye karşı fiili bir karşı koyuşa geçmek istemedi ğini ancak fırsatın doğması halinde iktidardan hesap sorulacağına dikkat çektiğini görüyoruz.

İbn Abbâs Hicâz'daki son dönemlerinde zaman ını genelde talebelere ilim öğ retmekle geçiriyordu. ¹⁹⁰ Ancak o, siyasetten uzak durmas ına rağmen o

¹⁸⁹ Ya'kûbî, II, 220-223; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 318; Köksal, M. Asım, *İslâm Târihi Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası*, Ankara 1984, 216-219.

¹⁹⁰ el-Kettânî, 212; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 262.

dönemde Hicâz'a hakim olan İbn Zübeyr'in siyâsî baskılarına maruz kalıyordu.¹⁹¹ Bu baskının nedeni de Yezîd b. Muâviye'nin ölümünden sonra Mekke, Medine, Mısır, Yemen, Horasan ve el-Cezîre gibi bölgelerin biatını alan İbn Zübeyr'in Abdullah b. Abbâs'tan bir türlü biat alamaması idi.¹⁹² İbn Abbâs hem Yezîd hem de ondan sonra başa geçen Abdülmelik b. Mervân döneminde İbn Zübeyr'in ısrarlı biat teklifine "Ne halin varsa gör, sana ne biat ederiz ne de muhalefet." diye olumsuz cevap veriyordu.¹⁹³ İbn Zübeyr'e biat etmemesi eski bazı şahsî kırgınlıklara dayanan İbn Abbâs, İbn Zübeyr'in baskılarına dayanamayınca sonunda Tâif'e gidip oraya yerleşmek zorunda kaldı.¹⁹⁴ İbnu'l-Esîr'in İbn Abbâs'ın Tâif'e gidişini hicrî 66. yılı olayları arasında anlattığı dikkate alınır, İbn Abbâs'ın hicrî 66 yılında Tâif'e göç ettiği söylenebilir.¹⁹⁵ İbn Abbâs Taif'te bir süre yaşadıkten sonra 71 yaşındayken¹⁹⁶ hicrî 68 yılında¹⁹⁷ Tâif'te vefat etti¹⁹⁸ ve oraya defnedildi.¹⁹⁹

Sahip olduğu ilmi Hz. Peygamber, Dört Halife ve Muaz b. Cebel gibi şahsiyetlerden alan, Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvus b. Keysân, Mücâhit b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, İkrime ve Amr b. Dinâr gibi meşhur âlimlere hocalık yapan, tefsir, fıkıh ve hadis gibi ilimlerde otorite kabul edilen İbn Abbâs, âlim kişiliğinin yanında siyâsî ve sosyal hadiseler karşısında duyarlı davranmıştır. O, Emevî iktidarının kuruluş aşamasında Müslümanların ekseriyetinin biatını almış meşrû halife Ali b. Ebî Tâlib'in safında yerini aldı ve Ümeyyeoğulları'na karşı mücadele vermiştir.

¹⁹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 305-306.

¹⁹² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V, 321; Dîneverî, 242; Ya'kûbî, II, 220; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 239; Zehebî, *Nübelâ*, III, 356; İbn İmâd, I, 332; Köksal, 215.

¹⁹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 305-306; Zehebî, *Nübelâ*, III, 356.

¹⁹⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 375-376; Hamâde, *el-Vesâik*, 48.

¹⁹⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 375-376.

¹⁹⁶ Zehebî, *el-İber fî Haber Men Haber*, I-III, Beyrut 1985, I, 56.

¹⁹⁷ Mes'ûdî, III, 107; İbn Hallikân, III, 64; Ebû'l-Fidâ, I, 272; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 39.

¹⁹⁸ Mes'ûdî, III, 107; İbn Hallikân, III, 64.

¹⁹⁹ Ebû'l-Fidâ, I, 272; Bustî, 9.

Basra valiliği sırasında Ebû Esved ed-Düelî'nin İbn Abbâs'ı yolsuzlukla suçlaması, Hz. Ali'nin ise bu konudaki hassasiyeti sebebiyle İbn Abbâs'ın üzerine fazla gitmesi ve İbn Abbâs'ın da Hz. Ali'nin baskılarına tahammül edememesi bu iki şahsiyetin aralarının bozulmasına neden olmuştur. Cemel ve Sıffin gibi üzücü hadiseleri yaşıyan ve Hz. Ali'den beklemediği bu tavrı gören İbn Abbâs, Basra valiliğini bırakıp Hicâz'a gitmiştir. Daha sonra Muâviye ile barışan İbn Abbâs, Muâviye dönemindeki yanlış politikalara karşı aktif bir muhalefet sergilememişse de doğru bildiklerini söylemekten de geri kalmamıştır. İktidarın özellikle Ehl-i Beyt mensuplarına karşı olumsuz tavrı ve Yezîd b. Muâviye'ye biat süreci onu iktidarla karşı karşıya getirmiştir. Ancak Abdullah b. Abbâs bu dönemde sadece doğru bildiklerini söylemekle yetiniyordu. Zira siyâsî ve sosyal çekişmeler sebebiyle hayal kırıklıkları yaşamış, yıpranmış, baştan beri kendisine karşı amansız mücadele vermiş olduğu iktidara adeta teslim olmuş ve mücadele imkanı kalmamış İbn Abbâs'ın yapabileceği fazla da bir şey yoktu.

Sonuç olarak İbn Abbâs yaşamının son dönemlerinde, Hz. Ali-Muâviye iktidar mücadelesi sürecinde ve daha sonraki bazı gelişmeler karşısında ortaya koyduğu aktif mücadelenin aksine, daha apolitik bir çizgiyi tercih etmiştir. İktidarı ve birçok icraatını tasvip etmese de iktidara karşı aktif muhalefeti bırakmış, bir anlamda siyâsî olana karşı mesafeli olmaya özen göstermiş ve olup biten olumsuzluklara karşı duyduğu rahatsızlıkları içine atmıştır. İbn Abbâs'ın son dönemlerindeki duruş tarzının oluşmasında da - muhtemeldir ki- İbn Abbâs'ın daha önce yaşadıkları olumsuz tecrübeler, bu tecrübelerin hafızasında bıraktığı turtular ve onun içinde bulunduğu mevcut imkan ve şartlar etkili olmuştur.

3) Enes b. Mâlik

Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'e uzun süre hizmet etmiş, Hz. Muhammed'den çok hadis işitmiş ve onun duasını almış büyük bir sahabidir. Kaynaklarımızda Enes b. Mâlik'in ismi Enes b. Nadr b. Damdam b. Zeyd b. Harem b. Cündeb b. Âmir b. Gannm b. Adî b. Neccar olarak geçer.²⁰⁰ Hazrec'in Neccaroğulları kabilesine mensup olan Enes b. Mâlik,²⁰¹ Medine'de²⁰² hicretten on yıl önce doğmuştur.²⁰³ Ebû Hamza künyesi²⁰⁴ ile de anılan Enes b. Mâlik Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde annesi tarafından Hz. Peygamber'e hizmet etmesi için getirildi ve Enes, Hz. Peygamber vefat edinceye kadar O'na hizmet etmiştir.²⁰⁵ Hz. Peygamber'in ise Enes için "Allah'ım ona çok mal ve evlat ver." şeklinde dua ettiği rivayet edilmektedir.²⁰⁶

Uzun süre Hz. Peygamber'in yanında kalan Enes, bu beraberliğin doğal sonucu olarak Hz. Muhammed, eşleri ve sahabîlerinden aldığı bilgi ve rivayetleri sonraki âlimlere de aktarmıştır. Mukessirundan kabul edilen Enes,²⁰⁷ 1280 hadis rivayet etmiştir.²⁰⁸ O, rivayetlerini Hz. Peygamber'in yanısıra genelde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ud ve Muaz b. Cebel'den almıştır.²⁰⁹ Enes

²⁰⁰ Halife b. Hayyât, *Târih*, 159; el-Cürcânî, I, 123; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 77-78; Bustî, 37; Zehebî, *Nübelâ*, III, 395; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 194.

²⁰¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 134; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve'l-Vefeyât*, V, 289.

²⁰² el-İsfereyânî, 14; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 658; Ziriklî, I, 132.

²⁰³ el-İsfereyânî, 14; Ziriklî, I, 132.

²⁰⁴ Halife b. Hayyât, *Tabakât*, 165; el-Makdemî, 37; Makdisî, *el-Bed'*, V, 117.

²⁰⁵ İbn Sa'd, VII, 10; Buhârî, *Târihu's-Sağîr*, I, 241; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 133-134; Makdisî, *el-Bed'*, V, 117; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, I, 151; en-Nevevî, I, 127; Bustî, 37.

²⁰⁶ Tirmizî, *Menâkıb*/45; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 133-134; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, I, 711; en-Nevevî, I, 127; İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, X, 59; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 89; İbn İmâd, I, 365.

²⁰⁷ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, I, 240; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, I, 152.

²⁰⁸ el-Cürcânî, I, 123; İbn Hazm, *Esmâu's-Sahâbe*, 39.

²⁰⁹ İbn Sa'd, VII, 19; Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, I, 240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 77-78; Zehebî, *Nübelâ*, III, 396; Canan, İbrahim, "Enes b. Mâlik", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 235.

b. Mâlik'ten ise şu âlimler rivayetler almışlardır: Şa'bî, Mekhûl, Muhammed b. Sirîn, Hasan-ı Basrî, Katâde, Zührî, Süleyman et-Teymî...²¹⁰

Hudeybiye antlaşması, Hayber seferi, Mekke'nin fethi ve Veda Haccı gibi tarihi olaylarda Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş olan Enes,²¹¹ Hz. Muhammed'in vefatından sonra bir süre Medine'de kaldıktan sonra²¹² önce Dimeşk'a gitti²¹³ akabinde ise Basra'ya yerleşmiş ve orada vefat etti.²¹⁴

Enes b. Mâlik âlim bir sahabî olmakla birlikte devlet kademelerinde muhtelif görevler üstlenmiş bir şahsiyettir. O, Hz. Ebû Bekir ve Ömer zamanında Bahreyn valiliğini yapmıştır. Bahreyn'deki faydalı çalışmaları sebebiyle ismi geçen iki halifenin takdirlerini almıştır.²¹⁵

Enes, Yezîd b. Muâviye'nin ölümünden sonra Mekke, Medine, Horasan, Yemen ve el-Cezîre'yi ele geçiren İbn Zübeyr'in isteği üzerine Basra'da bir süre cemaata namaz kıldırmıştır. Bu da hicrî 64 yılında olmuştur.²¹⁶

Emevî iktidarı döneminde Enes b. Mâlik, Ziyâd b. Ebîh'in Irak valiliği sırasında resmî görev almıştır. Taberî'nin rivayetine göre Ziyâd, Basra'ya vali olarak atanınca diğer bazı âlimlere yaptığı gibi Enes b. Mâlike de resmî bir görev vermiştir.²¹⁷ Öyle zannediyoruz ki söz konusu görevlendirme, Ziyâd'ın Basra valisi olarak atandığı, Irak'ta bazı siyasî ve sosyal karışıklıkların yaşanmakta olduğu ve valinin ileri gelen âlimleri halkı yanına almak için görevlendirdiği dönemde olmuştur.

²¹⁰ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, I, 240; İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, I, 152; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 42; Canan, XI, 235.

²¹¹ Canan, XI, 234.

²¹² Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, I, 241.

²¹³ Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 658; Zirikî, I, 132.

²¹⁴ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, I, 241; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 89; Bustî, 37.

²¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 89.

²¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 238-239; Zehebî, *Nübelâ*, III, 402; Canan, XI, 234.

²¹⁷ Taberî, *Târih*, V, 224.

Emevî halifelerinin önemli bir kısmını gören Enes b. Mâlik'in iktidarla problem ya şadığı dönem daha Ziyâde Abdülmelik b. Mervân dönemidir. O, dönemin me şhur Irak valisi Haccâc'la zaman zaman kar şı kar şıya gelmiş ve onun zulmüne maruz kalm ıştır. Haccâc' ın Enes'e ilk zulmü, Haccâc' ın İbn Zübeyr'i öldürdükten sonra Mekke'den Medine'ye dönünce olmu ştur. Medine'de halka hakaret eden Haccâc, daha sonra Câbir b. Abdullah' ın ellerini, Sehl b. Sa'd'la birlikte Enes'in de boyunlarını kurşunla mühürlemiştir.²¹⁸

Haccâc'ın Enes'e a ğır hakarete bulunması, ona ikinci defa zulmetmesi ve dönemin halifesinin bu olaya müdahale etmesi, İbn E ş'âs isyan ından sonra olmuştur. Zübeyr b. Bekkâr, Dineverî, Belâzurî, İbnu'l-Esîr ve İbn Kesîr'in aktardıkları ve anlam itibarıyla hemen hemen aynı olan rivayete göre Enes b. Mâlik Basra'da Haccâc' ın makam ına girince Haccâc ona "Ey habis adam! Sen hep fitnelerle dola ştın. Bazen Ali, bazen İbn Zübeyr ve bazen de İbn E ş'âs'la birlikte oldun. Allah'a yemin ederim ki zamk ın ağaçtan çıkarıldığı gibi ben de senin ba şını kökünden koparacağım. Ve senin derini yüzece ğim." dedi. Enes: "Ey Emir! Bunlar ı bana mı diyorsun?" dedi. Haccâc: "Evet sana diyorum, Allah senin kulaklar ını sağırlaştırdı." dedi. Enes Haccâc' ın makamından çıktıktan sonra "Öldürülmem beni endişelendirmedi. Küçük çocuklar ımı dü şündüm yoksa ona ne cevap verece ğimi bilirdim." dedi.²¹⁹ Haccâc'ın kendisini 'delâletin piri, fitnenin başı',²²⁰ 'ehl-i eşrâr ve ehli'n-nifâk'²²¹ olarak nitelendirmesine çok içerlenen Enes, bu durumu bir şikayet konusu olarak mektupla halife Abdülmelik'e bildirdi.²²² Enes'in gönderdiği şikayet

²¹⁸ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 26-27; Canan, XI, 234.

²¹⁹ Zübeyr b. Bekkâr, 328-329; Dîneverî, 295; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 295; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 39; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 91-92.

²²⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 295.

²²¹ Zübeyr b. Bekkâr, 328-329.

²²² Zübeyr b. Bekkâr, 328-329; Dîneverî, 295; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, 295.

mektubunda şu ifadeler yazılıydı: “Allah’a yemin olsun ki, Yahudiler ve Hristiyanlar peygamberlerinin hizmetçilerini de görmüş olsalardı onlara ikramda bulunurlardı. Ben ise Hz. Peygamber’e on yıl hizmet ettim.”²²³ Ben Haccâc’ın bana isnad ettiği ehli-i eşrâr ve ehlin-nifak gibi sıfatlara layık değilim.”²²⁴

Abdûlmelik b. Mervân ise Haccâc’ın Enes’e yaptığı ıkarlarını öğrenince, Haccâc’ı tahkir ve tehdit eden ifadeleri, Enes b. Mâlik’in yanına gidip özür dilemesini ve Enes’in tüm ihtiyaçlarını karşılayıp ona iyi davranmasına ilişkin emirleri içeren bir mektup gönderdi.²²⁵ Mektubu alan Haccâc gidip Enes’ten özür diledi.²²⁶ Enes Haccâc’la yaptığı görüşmede ona, kendisinin Ensar’dan olduğunu dolayısıyla şer ve fitnenin başı gibi ifadelerin kendisine layık görülmesine üzüldüğünü ve bu yüzden halifeye mektup yazdığını belirtti.²²⁷ Ayrıca Enes b. Mâlik’in halifeye desteğinden dolayı bir teşekkür mektubu gönderdiği rivayet edilir.²²⁸

İktidar adına Enes b. Mâlik’i suçlayan dönemin etkili ve yetkili valisi Haccâc, onu yönetime muhâlif grupları desteklemekle suçluyordu.²²⁹ Vali aynı şekilde Enes’i, oğlu Abdullah’ın iktidara isyan edenlere destek vermekten sorumlu tutuyordu.²³⁰ Haccâc ceza olarak da adını geçen âlimin boynuna damga vurdu ve mallarına el koydu.²³¹

Enes b. Mâlik’in iktidarla olan ilişkisi seyrine bakıldığında Enes’in özellikle Yezîd’in ölümünden sonra Basra’da iktidarın siyasî rakibi olan İbn Zübeyr

²²³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 91-92.

²²⁴ Zübeyr b. Bekkâr, 330.

²²⁵ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 39.

²²⁶ Zübeyr b. Bekkâr, 328-329; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VII, 296-297; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 39.

²²⁷ Belâzuî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VIII, 296-297; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 39.

²²⁸ Dîneverî, 295.

²²⁹ Zübeyr b. Bekkâr, 328-329; Dîneverî, 295; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VIII, 295.

²³⁰ Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 511-512.

²³¹ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, VII, 296-297.

adına namaz k ıldırma görevini üstlenmesi, bu âlimin o dönemde İbn Zübeyr’e biat edip onu destekledi ği anlam ına geliyordu. Yine Haccâc’ ın Enes’e hakaret ederken onu Hz. Ali, İbn E ş’âs ve di ğer muhâlif şahıs ve gruplara destek vermekle suçluyordu. Haccâc Enes’in iktidara kar şı bu tavr ını benimsememi ş olacak ki, onu fitne ve bölücülüğün başı olarak nitelendiriyor ve hakaret ediyordu.

Aslında Enes’in iktidar taraf ından cezalandırılış şekli çok a ğırdı. Bu cezalandırma şeklinin ilki ki şiyi halk ın gözünde dü şüren, şahsiyetini zedeleyen, onurunu kıran ve iz b ırakacak olan boyun damgalanmasıydı. İkinci ceza ise Enes’in bütün mallar ına el konulması idi. Machiavelli’nin ‘... İnsanlar babalar ının kayb ını unuturlar da mallar ının kayb ını (ellerinden al ınışını) unutmazlar.’²³² dedi ği gibi kişinin bir anlamda ya şamının önemli bir parças ı olan servet ya ekme ğinin elinden alınması da a ğır bir cezalandırma biçimidir. Doalay ısıyla Haccâc, iktidara muhâlif âlimler için biçtiği konuma Enes’i de yerleştirmiş oluyor ve onu cezalandırıyordu.

Enes b. Mâlik’in daha Ziyâde Hicâz’da iktidar olan İbn Zübeyr’e yakın durması ve dolayl ı da olsa baz ı iktidar kar şıtı hareketlerle ili şkilendirilmesi, kanaatimizce Enes’in Emevî iktidar ı kar şıtı oldu ğunun somut delilleridir. İbn Kesîr’de geçen rivayet do ğruysa, Enes, iktidar ın dine kar şı olan duyarsızlığına da üzülüyor ve bunu ele ştiriyordu. Rivayete göre Zührî D ımeşk’ta Enes’in yan ına girdiğinde Enes’i a ğlarken görmüş ve ona neden a ğladığını sormuştu. Enes ise cevap olarak ‘Rasûlullah ve sahabeden sadece şü namaz ı öğrendim. Ama sizler namaza neler yapt ınız neler...’ Ba şka bir rivayete göre Enes, Zührî’nin neden ağlıyorsun sorusuna ‘Bu namaz zayı edildiği için’ diye cevaplıyordu. O, söz konusu

²³² Machiavelli, 84.

ifadeyle namaz ı vaktin sonuna b ırakan ve bu konuda ihmalkâr davranan Emevî halifelerini kastediyordu.²³³

İktidarı tasvip etmeyen, muhâliflerini dolayl ı olarak destekleyen, idarecileri eleştiren ve bu yüzden de yönetimin zulmüne maruz kalan Enes b. Mâlik hicrî 93 yılında²³⁴ Basra'da²³⁵ vefat etmiştir.

4) Saîd b. el-Müseyyeb

Genelde Hicâz âlimi ve Tabiîn ulemâs ının başı olarak zikredilen Saîd b. el-Müseyyeb'in ismi, Saîd b. el-Müseyyeb b. Hüzn b. Ebî Vehb b. Aiz b. İmran b. Mahzûm el-Kureşî olarak geçer.²³⁶ Benî Mahzûm kabilesine mensup²³⁷ olan Saîd b. el-Müseyyeb'in künyesi Ebû Muhammed olup²³⁸ 13/634 yılında²³⁹ doğmuştur.

İbn Müseyyeb, zaman ının me şhur âlimi olarak kabul edilmesinin yanısıra²⁴⁰ aynı zamanda o, -Mevâlî kökenli ulemân ın ilmî sahada zirvede oldu ğu Tabiîn döneminde- Arap kökenli tek büyük âlim olarak görülüyordu.²⁴¹ Saîd b. el-Müseyyeb Hz. Ali, Aişe Binti Ebî Bekr, İbn Abbâs, Ebû Hureyra, Abdullah b. Amr ve Zeyd b. Sâbit gibi âlim sahabilerden rivayet aldı.²⁴² Ondan ise Atâ b. Ebî Rebâh,

²³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 89.

²³⁴ Halife b. Hayyât, *Tabakât*, 165; Buhârî, *Târihu's-Sağîr*, I, 241; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 133-134; el-İsfereyânî, 14; en-Nevevî, I, 127; Zehebî, *İsâra*, 53, İbn İmâd, I, 365.

²³⁵ Halife b. Hayyât, *Tabakât*, 165; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 133-134; el-Makdemî, 37; Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, I, 241; Makdisî, *el-Bed'*, V, 117.

²³⁶ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 193; el-Cürcânî, I, 125; Şîrâzî, 58; İbn Hallikân, II, 375; en-Nevevî, I, 219; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 99-100.

²³⁷ Halife b. Hayyât, *Tabakât*, 465.

²³⁸ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 193; ed-Dârakutnî, I, 147; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 79.

²³⁹ İbn Sa'd, V, 88; Şîrâzî, 58; en-Nemirî, 24; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 99-100; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 51; Bustî, 63; Ziriklî, I, 374; Sezgin, I, 67.

²⁴⁰ en-Nemirî, 25; Şîrâzî, 58; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 297; İbn İmâd, I, 370-371.

²⁴¹ İbn Sa'd, V, 90; İbn Hazm, *el-Ihkam*, V, 95; İbn Hallikân, III, 13; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 80; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 51; İbn İmâd, I, 370-371; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 25 vd.

²⁴² el-Cürcânî, I, 125; en-Nevevî, I, 219; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 99-100; Zehebî, Nübelâ, IV, 218.

Muhammed el-Bakır, Amr b. Dinâr, Yahya el-Ensârî, Zührî, Katâde, Dâvut b. Ebî Hind gibi tanınmış âlimler rivayet aldılar.²⁴³

Saîd hadis alanında meşhur olmakla²⁴⁴ birlikte asıl otorite kabul edildiği ilim dalı fıkıhtı.²⁴⁵ O, fıkıhtaki üstünlüğü sebebiyle Medine'nin meşhur yedi fakihinden biri sayılırdı.²⁴⁶

Saîd b. el-Müseyyeb'in hayatına ilişkin bilgi veren müelliflerin ekseriyeti bu âlimin ilmî kariyerinin yanı sıra onun takvalı kişiliği üzerinde de bir hayli dururlar. Rivayetlere göre Saîd vakit namazlarının hemen hemen hepsini camiide kılmaya çalışır²⁴⁷ ve ömründe kırk defa hac ibadetini yapmıştır.²⁴⁸

Emevî iktidarıyla ilişkilerini 'mümkün merteye idarecilere buluşmama, onlardan uzak durma, her ne pahasına olursa olsun bilinen dinî sabitelere sadık kalma ve bu uğurda gelebilecek baskı ve işkencelere karşı sabırla direnme prensibini ya da ilkelerini' benimsediği anlaşılan İbn Müseyyeb, iktidara bağımlı hale gelmemek ve idarecilerden uzak durmak amacıyla halifelerin verdikleri hediye ya da paraları kabul etmezdi.²⁴⁹ İbn Sa'd'ın aktardığı bir rivayete göre Saîd'in beytü'l-malden alacak yüklü bir parası/atâsı vardı. Saîd'i bu buraya alması için çağırdılar. Saîd ise "Allah benimle Abdülmelik b. Mervân arasındaki hükmünü verinceye kadar o paraya ihtiyacım yoktur." deyip bu atâyı almadı.²⁵⁰ Uğraştığı ticaretten bol para kazandığı

²⁴³ en-Nevevî, I, 260; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 219.

²⁴⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 367; İbn Hallikân, II, 375; İbn İmâd, I, 370-1; el-Kettânî, 238; Suaydî, 193.

²⁴⁵ İbn Sa'd, V, 106; el-Cürcânî, I, 125; Şîrâzî, 58; İbn Hallikân, II, 375; Ebû'l-Fidâ, I, 276; el-Hazrecî, 121; Şevkânî, *Darru's-Sahâbe*, 774; Bustî, 63.

²⁴⁶ en-Nevevî, I, 260; Safedî, X, 262; Zirikî, I, 374.

²⁴⁷ İbn Sa'd, V, 97-98; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 162-163; İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 80.

²⁴⁸ en-Nevevî, I, 260; Abdülhâdî, I, 113; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 222; İbn İmâd, I, 170-171; Safedî, X, 262.

²⁴⁹ İbn Sa'd, V, 95; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 99-100; el-Kettânî, 238; Hüseyinî, II, 87.

²⁵⁰ İbn Sa'd, V, 95.

söylenen bu âlim,²⁵¹ Emevî halifelerinin ellerine su dökmemek, onlara bağımlı hale gelmemek ve mihnet altında kalmamak için ticaretle uğraştığını belirtiyordu.²⁵²

Tasvip etmediği ve ele ştirdiği idarecilerle akraba ve dost olmaya soğuk bakan Saîd, oğlu el-Velîd için kızını isteyen Abdülmelik b. Mervân'ın bu isteğini red ediyordu.²⁵³ O, kızını fakir birisi olan Kesîr b. Vedaa ile evlendirdi ve geçimlerini sağlamaları için onlara bir miktar da dirhem verdi.²⁵⁴ Saîd'in söz konusu tavrı dönemin halifesi Abdülmelik'in ağına gitmiş olacak ki bu âlime tuzak kurup onu cezalandırmaya çalışıyordu.²⁵⁵

İktidara karşı oluşunu bazen buğz etme bazen de sözlü olarak gösterdiği anlaşılan İbn Müseyyeb, “Zâlimlerin yardımcıları ile gözlerinizi doldurmayınız. Aksine kalbinizde onlara buğzediniz ki salih amelleriniz boşa gitmesin.”²⁵⁶ diyordu. Yine kendisine Benî Ümeyye için beddua et denilince “Ey Allah'ım ümmeti Muhammed'in selameti için iyi insanları ortaya çıkar, dinini aziz, düşmanlarını ise perişan kıl.”²⁵⁷ diye beddua ediyordu.

İbn Müseyyeb gerektiğinde halifelere bildiği gerçekleri söylemekten de hiç çekinmezdi. Örneğin Abdülmelik b. Mervân bir gün Saîd'e “Ey Ebâ Muhammed, şuan öyle bir durumdayım ki iyilik yapıyorum ancak buna sevinemiyorum, kötülük yapıyorum bundan da rahatsızlık duymuyorum.” dedi. Saîd ise halifeye “İşte tam şimdi kalbin ölmüş demektir.” tesbitini yapmış ve bunu söylemekten de geri

²⁵¹ Abdülhâdî, I, 113; Zirikî, I, 374.

²⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 10.

²⁵³ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 168-169; el-İsbahânî, İsmail b. Muhammed b. el-Fadl (Ö. 535/1140), *Sîretu's-Selefi's-Sâlihîn*, I-IV, Cidde 1999, III, 776-777; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 100-101; el-Yafîî, I, 149; Suaydî, 194-195; Hüseyinî, II, 88.

²⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 100-101.

²⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 168-169; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 100-101.

²⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 100-101; Şa'rânî, (Ö. 973/1565), *Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IV, (çev. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul 1968, I-II, 104.

²⁵⁷ İbn Sa'd, V, 95.

kalmamıştır.²⁵⁸ Yine halifelerden Velîd b. Abdülmelik Medine’ye geldiğinde Hz. Peygamber’in minberini Şam’a götürmeye çal ışınca, Saîd dönemin Medine valisi Ömer b. Abdülaziz’e “Adam ına söyle sak ın Hz. Muhammed’in minberine dokunmasın ve Allah’ ın hukukuna tecavüz etmesin. Yoksa Allah onun belas ını verecektir.” demiş ve minberin Şam’a götürülmesine böylece engel olmu ştu.²⁵⁹ Aynı şekilde hicrî 91 y ılında Velîd b. Abdülmelik Medine ziyareti sırasında, tamirini yaptırdığı Mescid-i Nebvî’nin son durumunu yerinde incelemek istedi. Halifenin bu ziyareti için camiideki insanlar dışarı çıkarıldı. Ancak İbn Müseyyeb bütün yalvarma ve ısrarlara rağmen “Hayır vaktim gelmedikçe camiiden çıkmam.” dedi ve mescidin kapısının önünde gelecek halifeyi karşılamak zorunda bırakılan halk ın aksine, camiide oturmaya devam etti.²⁶⁰ Yine yetkililer son bir rica olarak Saîd’e “Kalk halifeye selam ver!” dedilerse de Saîd “Yemin olsun ne onun yan ına giderim ne de onun önünde aya ğa kalkar ım”dedi. Daha sonra camiye gelen halife, Saîd’in hal hatırını sordu ve incelemelerden sonra camiiden ayrıldı.²⁶¹

İbn Müseyyeb’in söz konusu halifelerle olan ilişkilerine dair rivayetlerde onun halifeleri sevmedi ğini, onlardan mümkün mertebe uzak durmaya çalı ştığını, onları insanî ve islâmî sayg ıya bile lay ık görmedi ğini anlıyoruz. Bunun sebebi de idarecilerin icraatları, dinî olana değ er vermemeleri ve ad ı geçen âlimin dinî hassasiyeti gere ği idarecilere değ er verilmemesi gerekti ğine ilişkin kanaati olmalıdır diye düşünüyoruz.

Medine fâkihi olarak da ün yapmış olan Saîd b. el-Müseyyeb her ne kadar sevmedi ği iktidardan uzak durmaya çalı şmışsa da idarecilere biat sebebiyle

²⁵⁸ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 104.

²⁵⁹ İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, III, 230.

²⁶⁰ İbn Sa’d, V, 95 vd; Ya’kûbî, III, 29; Taberî, *Târih*, VI, 465-466; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 119.

²⁶¹ Taberî, *Târih*, VI, 465-466; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 119.

karşı karşıya gelmiştir. O, Abdülmelik'in veliaht olarak tayin ettiği ve kendileri için biat almaya çal ıştır ığı o ğulları Velîd ve Süleyman'a birden biat etmemiştir. Şöyle ki, Abdülmelik vefatından önce çocukları için Şam, Irak ve Yemen gibi bölgelerde biat alma sürecini başlatmıştı. Medine'de ise belirlenen adaylar için biat alma işini Medine valisi Hişâm b. İsmail'e tevdi etmişti. Hişâm da Medine'de yaptığı çalışmalar sonunda Abdülmelik'ye yazdığı mektupta Saîd b. el-Müseyyeb hariç herkesin biatını aldığını rapor ediyordu.²⁶² Halife bu gelişme üzerine valiye yazdığı mektupta Saîd'in biat etmemesi halinde dövülmesini ve çarşıda kötü bir vaziyette gezdirilmesini emretti.²⁶³

Saîd'in Abdülmelik'in çocuklarına biat etmede direnmesinin sebebi, Ebû Saîd b. el-Hudrî senediyle gelen 'Şayet aynı anda iki halifeye biat edilirse onlardan sonuncusunu öldürünüz.'²⁶⁴ şeklindeki haberdi. Başka bir anlatıma göre Saîd, 'İlk halifeye ve sonra ile ondan sonra gelene yaptığınız biatı tutun.'²⁶⁵ şeklindeki rivayeti gerekçe gösterip aynı anda iki kişiye halife olarak biat edilemeyeceğini savunuyordu.²⁶⁶ Medine valisinin baskısı ve - Saîd'in zarar görmemesi için biat etmesini isteyen- Süleyman b. Yesâr, Urve b. Zübeyr gibi âlimlerin ısrarlarına rağmen Saîd, Abdülmelik'in çocuklarına mevzubahis rivayetler sebebiyle biat etmiyordu.²⁶⁷

Aslında Saîd b. el-Müseyyeb'in halifenin çocuklarına biat etmemesi halifeye olan kin ya da düşmanlığından değil de onun dinî anlayış ve duyarlılığının bir yansımasıydı. Zira Saîd, söz konusu olan biatı hem hadise aykırı buluyor hem

²⁶² İbn Sa'd, V, 93; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 254-256; el-Kettânî, 240.

²⁶³ el-İsbahânî, *Sîretu's-Selefi's-Sâlihîn*, III, 773-774; İbn Hallikân, II, 377.

²⁶⁴ Müslîm, *İmâra*/15.

²⁶⁵ Buhârî, *Enbiyâ*/50; Müslîm, *İmâra*/10; İbn Mâce, *Cihâd*/42.

²⁶⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 254-256; İbn Abdirabbih, IV, 421; ed-Demîci, 196.

²⁶⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 171-172.

de din d ışı olarak gördü ğü durumu onaylamay ı yani iki ki Şiye birden biat etmeyi halka izah edemeyece ğini dü Őünüyordu. Bu yüzden o, bazı âlimlerin “Halifenin biatla ilgili mektubunu okuyan valiye dinle, ne evet ne de hay ır de.”²⁶⁸ tarzındaki ara formülü kabul etmiyordu. Yine Saîd, valinin ‘ Şu kap ıdan gir di ğer kap ıdan ık.’ şeklindeki emrini ‘Saîd biat etti.’ şeklinde anla Őılmasından korkuyor ve bu gerekçeyle valinin biat iste ğine karşı Şiddetle direniyordu.²⁶⁹

İktidar-ulemâ ili Şkileri çerçevesinde Saîd b. el-Müseyyeb’in Abdülmelik’in iki çocu ğına biat etmeyi Şi, ilgili konudaki gerekçeleri ve ya Şadığı sıkıntılar ışığında Şu tesbitler yap ılabilir: Hicrî 94 y ılında vefat eden İbn Müseyyeb’in bu tarihe kadar biat konusunda di ğer halifelerle sorun ya Şamamış olması- ki kaynaklar ımızda mezkur âlimin di ğer halifelere biat etmedi ğine dair bir bilgiye rastlayamad ık- onun vefat tarihine kadar olan tüm halifelere biat etti ği anlamına gelmektedir. Saîd’in Abdülmelik’in çocuklar ına biat etmekten kaç ınması dinî sebeplerdendi. Doğru ya da yanlış, İbn Müseyyeb iki ki Şiye birden biat etmeyi zikredilen hadise ya da rivayete aykırı buluyordu. Yalnız burada gözlerden kaçmayan ya da dikkatimizi çeken husus; bu âlimin dinî hassasiyeti ya da duyarlı lığı sebebiyle idareye karşı bildi ği do ğrulardan taviz vermemesi, yönetimin din d ışı icraatlarına karşı bedel ödeme pahas ına da olsa karşı koymas ı ve halk ın kendisine olan sevgi, saygı ve güvenini önemseyip dinî ve sosyal sorumluluk bilinciyle hareket etmesidir.

Siyasal iktidar cephesinde Saîd’in tutumunun ifade etti ği anlama gelince, aslında halife Abdülmelik, Saîd’in biat etmemesinden kokmuyordu. Zira o, Saîd’in kesinlikle biat etmeyece ğini ve bu âlimden bir zarar ın gelmeyece ğini de biliyordu. Halifenin asıl korktu ğu, Saîd’in sahip oldu ğu düşünce ve duruşunun halkı

²⁶⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 171-172.

²⁶⁹ Halife b. Hayyât, *Târih*, 289-290.

da etkileyebilme ihtimali ve bunun doğuracağı sıkıntılardı. İşte Abdülmelik bu yüzden Saîd'in biatını önemsiyor ve gerektiğinde onun cezalandırılmasını istiyordu.²⁷⁰ Sonuçta Medine valisi biat etmeyen Saîd'e 30,²⁷¹ 50,²⁷² 60²⁷³ ya da 100²⁷⁴ sopa vurdu. İbn Müseyyeb'i dövmekle kalmayan vali, kıldan yapılmış bir şalvarı Saîd'e giydirip onu eşek sırtında şehrin sokaklarında gezdirdikten sonra insanların asıldığı tepeye getirdi ve hapsetti.²⁷⁵ Daha sonra Saîd'in "Eğer beni asmayacaklarını bilseydim o elbiseyi giymezdim. Çünkü bunların beni asacaklarını ve avret mahallimin ise bu elbise sayesinde örtüleceğini düşünmüştüm."²⁷⁶ dediği rivayet edilir. Kısaca iktidarın Saîd'e karşı bu uygulamaları, onun mevcut hilafet kurumunun işleyiş felsefesine karşı oluşu sebebiyleydi.²⁷⁷

Medine sokaklarında perişan halde gezdirilen İbn Müseyyeb'e "Nedir bu halin?"diyenlere Saîd: "Biz rezaletten kaçtık işte bu hale maruz kaldık." diyordu. Yani Saîd, biz Abdülmelik ve çevresini sevseydik o zaman dünya ve ahiret rezaletine maruz kalırdık demek istemiştir.²⁷⁸

Medine valisinin Saîd'e yönelik muamelesini duyan halife Abdülmelik'in tavrına ilişkin rivayetler farklılık arz etmektedir. İbn Sa'd, halifenin valiyi Saîd'e karşı olumsuz tavrından dolayı azarladığını belirtir.²⁷⁹ Halife b. Hayyât, İbn Abdirabbih ve İbnu'l-Esîr'in rivayetlerine göre halife Saîd b. el-Müseyyeb gibi birisine vurulmaz, ya biata çağrılır biat eder kurtulur ya da biat etmezse boynu

²⁷⁰ Nevin, 269.

²⁷¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 171-172; el-İsbahânî, *Sîretu's-Selefi's-Sâlihîn*, III, 773-774.

²⁷² el-Kettânî, 240; Hüseyinî, II, 88-89.

²⁷³ İbn Sa'd, V, 93; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 60.

²⁷⁴ Halife b. Hayyât, *Târih*, 289.

²⁷⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 102.

²⁷⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 102.

²⁷⁷ Abdulğani, Arif Ahmet, *Târihu Umerâi'l-Medîneti'l-Münevvere*, Dimeşk 1417, 85.

²⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 101.

²⁷⁹ İbn Sa'd, V, 94.

vurulur.’ demiştir.²⁸⁰ İbn Kesîr ise halifenin valiyi azarlayıp Saîd’i atıldığı hapishaneden çıkardığını belirtir.²⁸¹ İlgili tüm rivayetleri şöyle yorumlayabiliriz: Halife b. Hayyât, İbn Abdirabbih ve İbnu’l-Esîr’in rivayetleri tarihî gerçekler, reel politik durum ve idare hiyerarşisi açısından daha ma’kul görünmektedir. Zira bu müellifler, İbn Müseyyeb’e karşı uygulanan politikanın belirleyicisi ve sorumlusu olarak Abdülmelik’i göstermektedirler. Ki bizce de dönemin iktidarının yapısı ve işleyişi, mevcut tabloyu bu şekilde okumayı zorunlu kılmaktadır. Zira iktidarın tepesinde bulunan halifenin haberi ya da izni/emri olmadan bir valinin önemli bir sosyal ve dinî desteğe sahip bir şahsiyete karşı geliştirdiği güzel bir politika üretip uygulaması pek mümkün gibi görünmemektedir.

Büyük sıkıntılara maruz kalan Saîd b. el-Müseyyeb 80 yaşındayken²⁸² hicrî 94 yılında²⁸³ Medine’de vefat etmiştir.²⁸⁴

Arap kökenli, Hicâzla özdeşleşmiş, büyük sahâbilerden ilim öğrenmiş ve meşhur âlimlerin kendisinden rivayet aldıkları İbn Müseyyeb, Emevî iktidarına karşı muhâlif bir şahsiyetti. Dini muhalefetin önemli bir temsilcisi olan Saîd’in bu muhalefetini de şu ilkeler çerçevesinde yürüttüğü anlaşılıyor: İktidara karşı mesafeli durma, yönetime isyan etmeme ya da isyanlara destek vermeme, idarecilerin maddî manevî desteklerini kabul etmeme, mevcut yönetime hiçbir şekilde bağımlı hale gelmeme, doğruları her ne pahasına olursa olsun yaşama ve savunma. Kısacası o, iktidarla ilişkilerini sözünü ettiğimiz ilkeler doğrultusunda şekillendirdi ve ilkelerine olan sadakati onun işkencelere maruz kalmasına neden oldu.²⁸⁵ İktidar ise İbn

²⁸⁰ Halife b. Hayyât, *Târih*, 290; İbn Abdirabbih, IV, 420; İbnu’l-Esîr, *Kâmil*, IV, 102.

²⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 60.

²⁸² Zehebî, *Duvelu’l-İslâm*, I, 65.

²⁸³ İbn Sa’d, V, 106; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 194; en-Nemirî, 24; Suyûtî, *Tabakâtü’l-Huffâz*, 25.

²⁸⁴ İbn Sa’d, V, 106; en-Nemirî, 24; Diyarbekrî, II, 349.

²⁸⁵ Sıddıkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyatı*, (çev. Y. Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, 72.

Müseyyeb'i hem biat etmemesi nedeniyle hem de bu tavrıyla halkı etkileyeceği endişesiyle tehlikeli olarak görmüş ve onu halkın görebileceği bir tarzda cezalandırdı.

5) Hasan-ı Basrî

Hasan-ı Basrî tek başına bir ekol olarak kabul edilir. O, Emevîler döneminde yaşamış bir çok sahabeyi görmüş, bu dönemde yaşamış önemli bazı siyasî ve sosyal hadiseler tanıklık etmiş, âlim olarak haklı bir üne sahip olmuş ve dönemin iktidarını bir çok konuda eleştirmiş önemli bir şahiyettir.

Hasan-ı Basrî'nin ismi el-Hasan Ebî'l-Hasan olarak geçer.²⁸⁶ Künyesi ya da lakabı Ebû Saîd'dir.²⁸⁷ Hasan hicrî 21 yılında²⁸⁸ Medine'de doğmuştur.²⁸⁹ Babası muhtemelen Fars kökenli olup Yesâr ismindeydi.²⁹⁰ Annesi Hayra ise Hz. Peygamber'in zevcesi Ümmü Seleme'nin mevlâsı idi.²⁹¹ Kısacası Hasan-ı Basrî Mevâlî kökenli bir âlimdi.

Hasan-ı Basrî, akranı olan âlimler tarafından dönemin en büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilirdi.²⁹² Hasan el-Muğîre b. Şu'be, Semura b. Cündeb, Ebû Bekr b. Abdurrahman, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik gibi kimselerden rivayet almıştır.²⁹³ Ondan ise Yunus b. Ubeyd, Katâde, Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn Avn gibi âlimler rivayetler aldılar.²⁹⁴ Mekke'de yaşayan Atâ b. Ebî Rebâh, Mücâhit b. Cebr ve Tâvus b. Keysân gibi farklı bölgelerdeki âlimlerle de sürekli irtibat halinde

²⁸⁶ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 95; Sezgin, I, 9.

²⁸⁷ İbn Kuteybe, *el-Meârif* 195; el- Kettânî, 259; Sezgin, I, 9.

²⁸⁸ Buhârî, *Kitâbu'l-Evsât*, I, 393; Suyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 35; Watt, *Teşekkül Devri*, 92-93.

²⁸⁹ Gurabî, 35; Watt, *Teşekkül Devri*, 92-93; Sezgin, I, 9.

²⁹⁰ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 195; İbnu'l-Cevzî, *Hasan-ı Basrî*, Mısır 1931, 3; Şa'ranî I-II, 100.

²⁹¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 195; en-Nemirî, 68.

²⁹² el-Cürçânî, I, 128; İbn Hallikân, III, 13; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 77.

²⁹³ Abdülhâdî, I, 141; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 565.

²⁹⁴ Abdülhâdî, I, 141; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 566.

bulunan Hasan-ı Basrî, ²⁹⁵ en çok fıkıh ilmindeki bilgisiyle meşhurdur. ²⁹⁶ Bu yüzden o, Basra'nın fakihî kabul edilirdi. ²⁹⁷

Sezgin'e göre Hasan-ı Basrî şu eserleri yazmıştır: et-Tefsîru'l- Kur'ân, el-Ferâiz, el-Kırâa, Risâletu fi'l-Kader, Fedâilu Mekke. ²⁹⁸ Uludağ ise Sezgin'in belirttiği eserlere ek olarak el- İstiğfâretu'l- Münkize mine'n- Nâr ve ez- Zühd isimli eserleri ona isnad eder.

Hasan-ı Basrî'nin Emevî iktidar ı hakk ındaki fikirlerini ve iktidarla ilişkilerini öğrenmek için öncelikle bu âlimin resmî görev al ıp almadığını, iktidar ve halifeler için neler söyledi ğini ve iktidar kar şıtı isyanlara nas ıl baktığ ın ele almaya çalışacağız. Daha sonra ise onun dönemin popüler kelâmî kavram ve olu şumlar hakkında neler dü şündüğünü ve özellikle halife Abdülmelik bir Mervân'a kader hakkında göndermi ş oldu ğu mektup üzerinde durmaya ve bu bağ lamda onun yönetimle olan ili şki biçimini ve toplum için nas ıl bir sosyal proje ortaya koymak istediğini incelemeye ve yorumlamaya çalışacağız.

Hasan-ı Basrî iki defa resmî görev alm ıştır. Birincisi, 43/663 senesinde Horasan'da savaşıran ordunun baş ında bulunan er-Rabi' b. Ziyâd el- Hâris'e bir süre yaptığı katiplik, ²⁹⁹ ikincisi ise Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde yaptı ığı Basra kadılığıdır. ³⁰⁰ O, kadılık görevini de çok kısa süreli olarak yapmıştır.

Hasan-ı Basrî'nin genel olarak idarenin tevdi etti ği resmî görevi neden kabul etmedi ğini de ğerlendiren Câbirî, Hasan' ın fikrî ve siyasî ba ğımsızlığını

²⁹⁵ en-Nevevî, I, 162; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 571-573.

²⁹⁶ Vekî, II, 13-4; el-Cürcânî, I, 128; en-Nevevî, I, 162; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 77; Gurabî, 37.

²⁹⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I,22; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 25 vd.

²⁹⁸ Sezgin, I, 10-11.

²⁹⁹ İbn Sa'd, VII, 127 vd; Zehebî, *Nübelâ*, IV, 572; İbn İmâd, II, 51; Dayf, 445; Uyanık, 42.

³⁰⁰ Halife b. Hayyât, *Târih*, 324; İbn Sa'd, VII, 127 vd; el-Hemdanî, *Kitâbu'l-Büldân*, 171; Vekî, II, 8-11; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 337; Zeabî, 245-246.

korumak ve iktidarın yaptığı zulüm ve haksızlıklara ortak olmamak için resmî görev kabul etmediği yorumunu yapar.³⁰¹

Hasan-ı Basrî, Hâricî savaşılarına,³⁰² Yezîd b. Mühelleb³⁰³ ve İbn Eş'âs gibi³⁰⁴ isyanlara destek vermediği gibi etrafındaki sevenlerini de bu isyanlardan uzak tutmaya çalışıyordu. Zira o, toplum için fitneden korkuyor,³⁰⁵ iktidara karşı silahlı mücadele metodunun ise fayda vermeyeceğine inanıyordu.³⁰⁶ Kısacası o, sivil iteatsızlık ve pasif direniş üzerine kurduğu muhalefet tarzını daha doğru buluyor, iktidarla muhâliflerin çatışmasını ise din için değil de dünyevî amaçlar için yapıldığına inanıyordu.³⁰⁷

Hasan-ı Basrî takıyye yapmadan yeri geldiğinde halife, valilerini ve icraatlarını hiç korkmadan eleştirir ve iktidara fikren karşı olduğunu ortaya koyardı.

Hasan Emevîler'e muhalefetin önünü özellikle fetvalarıyla açardı. O, zâlim ve fasıkların hakkında kötü konuşmanın yani gıybetini yapmanın caiz olduğunu ve bunun da Kur'ân'a aykırı olmadığını belirtiyordu.³⁰⁸ Bu fetvasının gereği olarak "Gerçek şu ki, biz emanetleri göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve bundan korkuya kapıldılar. Onu insan yükledi. Çünkü insan çok zâlim ve çok cahildir."³⁰⁹ ayetini ele alıp muhtemelem Emevî idarecilerini kastederek şöyle açıklıyordu: "Pahalı ipek elbiseler giyenler daha çok güç ve iktidar istemektedirler. Bunlar emaneti yerine getirmiyorlar. Kendileri mutlu bir yaşam sürdürüp halka zulm ediyorlar. Söz konusu kişiler halkın inancıyla adeta

³⁰¹ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 603.

³⁰² Nevin, 266.

³⁰³ İbn Sa'd, VII, 119; Watt, *Teşekkül Devri*, 94.

³⁰⁴ İbn Sa'd, VII, 119; Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, 79-81; Watt, *Teşekkül Devri*, 102-103.

³⁰⁵ Nevin, 267; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 609.

³⁰⁶ İbn Sa'd, VII, 125; Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, 85; Uyanık, 43-44.

³⁰⁷ Wellhausen, 149.

³⁰⁸ Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, 79.

³⁰⁹ Ahzab Sûresi, 33/72.

alay ediyor, göbek büyütüyor, dünyaları ını ya şayıp ahiretlerini peri şan ediyorlar. Zihniyetlerini değıştiren dinlerine ise zarar veren bu insanlar ı görmez misin? Bunlar başkasının mallar ını gaspedip bu mallar ın üzerine yatarlar. Tüm nimetlerden yararlanıp başkalarını kendilerine ücretsiz olarak hizmet ettirirler. Bunlar ac ıdan sonra tatlı, sıcaktan sonra so ğuk, kurudan sonra ise ya ş yiyeceklerle çok yiyip-içip hareket edemez bir duruma gelir ve cariyelerinden haz ım ilac ı isterler. Ancak cariyelerden biri onlara “Hay ır! Yemin olsun ki sen yiyeceklerini de ğil ancak dinini eritebilirsin. Nerede kom şuların, yetimler ve Allah’ ın vasiyet etti ği şeyler.”³¹⁰

Yöneticilerin ahlâki yapıları hakk ında bu genel de ğerlendirmeyi yapan Hasan, yöneticiler ve vukuu buldu ğu dönemde önemli tartışmalara neden olan spesifik bazı siyasî ve sosyal olaylar hakk ındaki düşüncelerini açıklamaktan da çekinmezdi. O öncelikle Emevî iktidar ını kurup şekillendiren ve istikametini çizen Muâviye hakkında konuşurdu. İbn Kesîr’ de geçen bir rivayete göre “Ali mi yoksa Muâviye mi daha faziletli?” sorusuna “Sübhanallah! İkisi eşit olur mu? Ali’nin İslam oluşu Muâviye’ninkinden öncedir. Ali’nin bazı hizmetleri olmuştur ki, Muâviye’nin o hizmetlerde ortaklığı vardır, ancak Ali Muâviye’den daha faziletlidir.”³¹¹cevabını veriyordu. Yine Hasan Muâviye’yi de ğerlendirirken Muâviye’nin dört büyük hatasının olduğunu bu dört hatadan sadece birinin bile Muâviye’nin helak olması için yeterli olduğunu belirtir ve söz konusu dört hatayı özetle şöyle belirtirdi: Hilafeti istişâre/seçimle de ğil kılıç zoruyla ele geçirmesi, daha layık insanlar varken ahlâkı va yaşantısı uygun olmayan Yezîd’i yerine ataması, İslâm’a aykırılığı kesin olmasına

³¹⁰ Murteza, Ali b. Tâhir Ebî Ahmet el- Hüseyin (Ö. 436/1044), *Emali'l- Murteza*, I-II, Mısır 1907, I, 108.

³¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 130.

rağmen Ziyâd b. Ebîh'i kendi nesline ilhak etmesi, Hucr ve arkadaşlarını katletmesi.³¹²

Hasan-ı Basrî'nin Emevî devletinin kurucusunu ve icraatlarını bu derece eleştirmesi aslında onun mevcut siyasal iktidarı ve politikalarını din dışı gördüğü, kutsallık atfedilmeye çalışılan Muâviye b. Ebî Süfyan'ı suçlu ilan ettiği ve bahse konu olan icraatların Allah tarafından değil de bizzat Muâviye tarafından kendi iradesiyle meydana geldiğini söylediği anlamına gelmektedir. Yöneticiler ve politikaları hakkında en ufak bir eleştiriye tahammül etmeyen ve yönetimin temel ilkelerine aykırı söz söyleyen âlimleri en ağır şekilde cezalandıran idarecilerin bu eleştiriye önemsememeleri mümkün değildir.

Hasan-ı Basrî'nin eleştirdiği halifeler elbette Muâviye ile sınırlı değildi. Örneğin Mes'ûdî, Murteza, İbn Abdirabbih, İbn Hadîd gibi müelliflerin eserlerinde aynı ya da benzer içerikte olan bir rivayete göre o, Yezîd b. Abdülmelik'in hilafetini de eleştirmiştir. Hasan'ın halifeye yönelik bu eleştirisi şöyledir: Ömer b. Hubeyra, Yezîd b. Abdülmelik'in iktidarı döneminde Irak valisi oldu. Adı geçen vali Şa'bî, İbn Sirîn ve Hasan-ı Basrî'ye giderek “Yezîd b. Abdülmelik Allah'a itaat edeceğinin akdini yaptı. Allah onu hilafeti için seçti. Biz de ona bağlılığımızı bildirdik. Ellerimizi ellerine koyduk. Üzerimize düşen ona itaat etmektir. Biz onlara (halifeleri kastediyor olmalı) Allah'ın çizdiği sınırlar dahilinde kalarak uyacağımız bunun dışındakileri yok edeceğiz. Bu konudaki fikriniz nedir?” diye sordu. Şa'bî ve İbn Sirîn takıyye yapınca Hasan-ı Basrî söz alarak “Ey Ömer! Allah seni Yezîd'den ayırabilir, sakın dikkat et Yezîd seni Allah'tan ayırmasın. Allah her an bir meleği gönderip seni bu geniş saraylardan dar kabrin karanlıklarına tıkayabilir. İşte o zaman

³¹² Taberî, *Târih*, V, 279; İbnu'l-Esr, *Kâmil*, III, 242; Ebû'l-Fidâ, I, 259; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 130.

amelinden ba şkası sana fayda veremez. Şüphesiz ki Allah, dinî için idarecileri belirlemiştir. Allah’ ın emri deyip insanlara bask ı yapıp onlar ı a şağlamayın-zulmetmeyin. Biliniz ki Allah’a isyan konusunda yarad ılına itaat olmaz.” dedi.³¹³ Hasan’ın Yezîd b. Abdülmelik hakk ındaki bu değerlendirmesi, onun Yezîd’i hilafete layık görmediği ve onun din d ışı olabilecek icraatlar ına alet olunmamas ı gerektiğini savunduğu söylenebilir.³¹⁴ Başka bir ifadeyle Hasan- ı Basrî Yezîd’in is isteklerine değil de dine uyulmas ı gerektiğini vurgulam ışı oluyordu. Bu da Hasan’ ın halifeler için biçilmeye çal ışılan kutsall ık z ırhına ate ş açt ığı, halifelerin ele ştirilmeyeceği savına itibar etmedi ği ve ki şilerin halifelerin istekleri ile dinin emirleri aras ında ikilem ya şamaları halinde halifeye de ğil de dine göre hareket etmeleri gerekti ğini savunduğu anlamına gelmektedir.

Hasan-ı Basrî baz ı icraatlar ı sebebiyle zaman zaman baz ı valileri de eleştiriyordu. Örne ğin Haccâc Vas ıt’ta el-Hamra saray ını yaptırdıktan sonra halk ı saraya davet edip tebriklerini kabul ediyordu. Ziyaretçilerin aras ında bulunan Hasan- ı Basrî Basra’ya döndü ğünde “Yapılan sarayı gezdik. Ey fas ıkların fas ığı ve kalle ş adam! Gök ehli senin için matem ediyor, yer ehli ise seninle övünüyor. Allah âlimlere dinî aç ıklayıp onu saklamamalar ını emrederken, bu emri yerine getirmedikleri için onlardan yüz çevirmiş olmalıdır.” diyordu.³¹⁵ Aynı şekilde Hasan, Haccâc’ın Saîd b. Cübeyr isimindeki âlimi öldürdü ğünü duyunca “Zorbalar ı helak eden ey Allah ım! Haccâc’ ı helak et.”³¹⁶ başka bir rivayete göre ise Hasan bu ac ı haber üzerine “Allah Sakif fas ığına (Haccâc’a) lanet etsin.”³¹⁷ demi ştir. Hasan

³¹³ Mes’ûdî, III, 212; Murteza, *Emali’l-Murteza*, I, 110; İbn Abdirabbih, I, 58-59; İbn Hadîd, IV, 59.

³¹⁴ Ritter, V, 315; Ahmet Emin, *Fecru’l-İslâm*, 276-277.

³¹⁵ Murteza, *Emali’l-Murteza*, I, 108.

³¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 99.

³¹⁷ İbn İmâd, I, 383.

Haccâc'ın ölüm haberini duyunca da “Allah ım Haccâc' ı yok etti ğin gibi onun sünnetini de yok et ve bizi onun sünnetinden kurtar.”³¹⁸ diye niyazda bulunmuştur.

Hasan, Emevîler döneminde meydana gelen ve iktidar ın müsebbibi olduğu siyasî-sosyal hadiseleri de ğerlendirirken iktidar ı hatalar ı sebebiyle eleştirmekten de geri kalmam ıştır. Bu çerçevede Hasan- ı Basrî Hz. Hüseyin ve akrabalarının Kerbela'da katledilişini,³¹⁹ Emevî ordusunun Medine'yi yağmalamasını ve di ğer din d ışı uygulamaları³²⁰ hiç korkmadan ele ştiriyordu. Yine o, Hucr ve arkadaşlarının öldürülmeleri haberi üzerine “Onlar ı (Hucr ve arkada şlarını) kefenlediler, namazlar ının k ıldılar daha sonra da kabre koyup yüzlerini k ıbleye çevirdiler de ğil mi?” diye sordu. Etraf ındakiler “Evet” deyince Hasan “Ka'be'nin Rabbına yemin olsun ki kendilerini öldürenlere kar şı ileri süreceklere delilleri muhakkak vard ır.”³²¹ deyip yönetimin din konusundaki çeli şkisine, yapt ığının tamamen dine ayk ır ı oldu ğuna, bu hadisenin faillerinin filleri sebebiyle öbür dünyada delilsiz kalacaklar ına ve dolay ısıyla cezaya maruz kalacaklar ına bilinçli bir şekilde dikkat çekiyordu.

Görüldüğü gibi Hasan-ı Basrî muhalefet tarzı gereği Emevî idarecileri ve icraatlarını zaman zaman cesur bir üslupla ele ştirmektedir. Acaba muhâlif ulemâyâ karşı her türlü cezay ı reva gören iktidar, Hasan' ın bu tutumuna kar şı neden şiddet kullanma ya da cezaland ırma yoluna gitmemi ştir? Bunun bir çok nedeni vard ır. Uludağ'a göre iktidar ın Hasan- ı Basrî'ye dokunmamas ının nedeni onun fitne ve isyanlara karşı olması, siyasî çeki şmelere karışmaması, halkı ahireti dünyadan üstün

³¹⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 159.

³¹⁹ İbn Abdîrabbîh, IV, 383.

³²⁰ Suyûtî, *Târih*, 209.

³²¹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 242.

tutmaya davet etmesi ve bu tarz bir muhalefetin de iktidar ın i şine gelmesiydi.³²² Câbirî ise iktidar ın görece bir liberalizme dayand ığı tesbitinden yola ç ıkarak iktidarın, Hasan’ ın silahl ı mücadeleye kar şı olmas ını ve onun toplum üzerindeki etkisini dikkate alarak ona tahammül etmek zorunda kaldığını belirtir.³²³

Kanaatimizce iktidar ın Hasan’a yönelik politikas ının içeri ği ve çerçevesini belirleyen as ıl faktör, bu âlimin takibetti ği çizgidir. Anlayabildi ğimiz kadarıyla söz konusu çizgisinin en belirgin özelli ği ise uhrevî olan ın dünyevî olana öncelenmesidir. Bunun delili de onun çe şitli vesilelerle yaptığı konuşmalar ve halife olduktan sonra Ömer b. Abdülaziz’e yazm ışı oldu ğu çok say ıdaki mektuptur.³²⁴ Dolayısıyla dünyevî iktidar, uhrevî olan ı merkeze alan Hasan ve çizgisini bir tehdit unsuru olarak görmemiş ve bu yüzden de bilinçli olarak Hasan’ ın üzerine gitmemiş olabilir. Yine iktidar ın Hasan- ı Basrî’ye kar şı ılımlı politikas ı, iktidar ın silahl ı mücadeleyi metod olarak seçen âlim ve gruplar ı etkisizle ştirme ya da Hasan ve çevresinin onlarla birle şmesini engelleme amac ına dönük olabilir. Zira Hasan’a yönelik muhtemel bir bask ı Hasan ve sevenlerini yönetime kar şı radikalleştirebilirdi. Bu da iktidar ın muhâlif cepheyi genişletmesi ve onlara yardımcı olmaktan başka bir anlam ifade etmezdi. İşte Hasan- ı Basrî’nin iktidar kar şıtı isyanlara destek vermemesi, ısrarla çevresini bu isyanlardan uzakla ştırmaya çalışması, ihlase dayal ı fakat dünyayı dışlayıcı bir öğretiyi sevenlerine aşılama çalışması, iktidar için kısa vadede bir tehdit unsuru olarak görülmediği için ona fazla bask ı uygulamıştır.

Hasan-ı Basrî iktidara yönelik muhalefetini baz ı şahıs ve olaylara kar şı gösterdiği tepkiyle s ınırlandırmamıştır. O, yönetimin kendi lehine şekillendirmeye

³²² Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 292.

³²³ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 611-612.

³²⁴ İbnu’l-Cevzî, *Sîretu Menâkıbı Ömer b. Abdilaziz*, Beyrut 1984, 144-147; el-Yafiî’, I, 182; İbn İmâd, II, 50.

çalıştığı ‘kader’ konusunda da fikrini beyan etmiştir. Hasan iktidar ın kendisini ve politikalarını ezeli plan teorisiyle izah ını şiddetle reddediyordu. Örne ğin bazı kimseler Hasan-ı Basrî’ye gelip “Ey Ebâ Saîd! Bu emirler Müslümanlar ın kanlarını akıtıyor, mallar ına el koyuyor ve daha birçok yanlışlıklar yapıyor sonra da “Fiillerimiz Allah’ ın kaderine göre vukuu buluyor” diyorlar. Bu konuda ne dersin?” Hasan-ı Basrî ise “Allah’ ın dü şmanları yalan söylüyorlar.”³²⁵ diye cevapliyordu. Hasan bu ifadesiyle iktidar ın icraatlarının Allah’ ın emirlerine uygun olmadığına işaret ediyordu.³²⁶ Aynı zamanda Hasan verdiği ği cevapla iktidar ın cebrî kadar anlayışını ele şirmiş oluyordu. K ıyası Hasan- ı Basrî, Allah’ ın iradesi olmadan hiçbir şeyin olmayacağını, ancak Allah’ ın fiiller için insana gerekli güç ve iradeyi verdiğini dolayısıyla insanı yaptıklarında da sorumlu tuttuğunu belirtiyordu.³²⁷ Hasan belki de insanı irade sahibi ve fiillerinden sorumlu tuttu ğu için Kaderiyye’den kabul edilmiştir.³²⁸ İktidarın kader anlay ışını ele şiren Hasan, alternatifini net ortaya koymuyordu. Bunun nedeni de öldürülmekten korkmasıydı.³²⁹

Halife Abdülmelik b. Mervân (65-68) insan ın fiillerinin yarat ıcısı ve sorumlusu oldu ğu şeklindeki kader anlay ışının yay ılmaması için büyük bir çaba sarfediyor ve bu çerçevede ne dü şündüğünü tahmin etti ği Hasan- ı Basrî’ye kader konusunda bir mektup yazma gere ğini duyuyordu.³³⁰ Hem Şehristânî ve İbn Hazm gibi müelliflerin eserlerinde yer verdikleri hem de çağdaş ara ştırmacılar tarafından gerçekli ği kabul edilen ve bu yönüyle mevsûkiyeti konusunda şüphe bulunmayan bu

³²⁵ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 195; İbn İmâd, II, 51; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 601; Watt, *Teşekkül Devri*, 120-121.

³²⁶ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 601; Watt, *Teşekkül Devri*, 120-121.

³²⁷ Watt, *Teşekkül Devri*, 125-126; Yazıcıo ğlu, M. Saîd, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1996, 18-19.

³²⁸ Şehristânî, *Milel*, 47; O’leary, 46.

³²⁹ Akbulut, “Allah’ ın Takdiri”, 136.

³³⁰ Hodgson, I, 197-198.

mektubu ve cevab ını Hasan-ı Basrî'nin er-Risâle adlı eserini, Do ğan-Kutluay'ın ise tercümesini esas alarak vermeyi faydalı buluyoruz.

Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan-ı Basrî'ye Mektubu:

“Mü'minlerin Emiri Abdülmelik b. Mervân'dan Hasan-ı Basrî'ye: Sana selam olsun, zat ından başka ilah olmayan Allah'a hamdü sena ederim. Bundan sonra: Daha önce geçen âlimlerden hiç birinde duyulmam ı ş tarzda kader meselesini izah etmekte oldu ğ un Mü'minlerin Emirine ula ş tı; Mü'minlerin Emiri, zaman ına kadar sahabeden hiç birinin bu konuyu senin izah etti ğ in gibi anladığını ve hakkında fikir yürüttüğünü bilmiyordu. Halbuki o, senin iyi halini, dindeki faziletini, ilme kar ş ı olan anlayış, istek ve titizli ğ ini biliyor. Bütün bunlardan sonra, Mü'minlerin Emiri senden nakledilen bu sözü be ğ enmedi. Bu meseledeki fikrini ona yaz. Bu iddiada nereye dayan ıyorsun? Rasulullah' ın sahabelerinden birinin rivayetine mi, yoksa kendi fikrine mi, yahutta Kur'ân' ın tasdik etti ğ i bir hükme mi? Biz bu mesele hakkında senden önce münaka ş a etmiş veya söz söylemiş bir kimse i ş itmedik, ilgili konudaki görüşünü Mü'minlerin Emirine açıkla ve bildir. Allah'ın selamı, rahmeti ve iyili ğ i sana olsun.”

Hasan-ı Basrî'nin cevabı:

“Hasan-ı Basrî'den Allah'ın kulu Abdülmelik'e:

Ey Mü'minlerin Emiri! Sana selam olsun ve Allah' ın rahmeti üzerine olsun. Zat ından başka ilah olmayan Allah'a hamdü sena ederim. Bundan sonra; Allah, Mü'minlerin Emirini salâha erdirmiş ve onu, taat ı ile amel ve r ızasını talep eden, emretti ğ i şeylere uymakta sürat gösteren velilerden eylesin. Mü'minlerin Emiri - Allah onu salaha erdirmiş- geçip giden bir çok iyi insanlar ın bir ka ç ı aras ındır. Sayısı az olan iyilik ehli örnek ittihaz edilir, kendilerine itimat edilir ve i ş lerinde

onlara uyulur. Allah' ın emriyle amel eden, onun hikmetini güden ve Hz.

Rasulullah'ın sünnetine uyan seleften birçoklar ına ula ştık. Onlar hakk ı inkar etmezler, bat ılı hak göstermezler, Allah' ın kendi nefesine isnad etti ğinden ba şka şeyleri O'na isnad etmezler ve Allah' ın mahlukat ına kar şı kitab ında gösterdi ği hüccetlerden başka bir hüccet getirmezler.

Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor: ‘ İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etmeleri için yaratt ım. Onlardan ne bir r ızık ne de beni beslemelerini istiyorum 51/56-57.’ Allah bu ayette ibadeti için yaratt ığı mahlukat ına ibadetle emretmi ştir. Allah onları bir i ş için yarat ıp sonra o i şle onlar aras ına girmemiştir. Zira Allah kullarına kar şı zâlim de ğildir. Daha evvel geçen Selefîye’den hiç biri bu sözü inkar ve münakaşaya kalkışmamıştır, çünkü onlar ın hepsi bu konuda tek bir fikir etraf ına toplanmışlardı.

Biz herkesi (Allah' ın adaletini) inkar edip sap ıklığa sevkedici heva ve hevese kap ılmış, Allah'a yak ınlaşmadan al ıkoyan günahlar i şlemiş ve Allah' ın kitabını tahrif etmi ş buldu ğumuz için bu konuda görüşümüzü ortaya atm ış bulunuyoruz. Allah' ın dininde keyfi fikirlere yer yoktur. Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor: ‘Ne sizin bo ş arzular ınız, ne de Ehl-i Kitab' ın bo ş kuruntular ı ile (Allah'ın vaadetti ği sevap) elde edilemez 4/122.’ Her kim bir fenal ık yaparsa onun cezasını bulur. Allah'ın kitabından delil getiremeyen her söz muhakkak ki sap ıklıktır. Alah, ‘Gerçek söylüyorsan ız, haydi davan ıza ispat getirin 2/111, 28/75.’ Yani heva ve hevesinizle uydurduğunuz ve bana nisbet etti ğiniz hususlarda delil gösteriniz ve ‘ Onlar, o zaman hakk ın Allah'a ait oldu ğunu bilip anlar ve uydurduklar ı putlar da onlardan ayrılırlar 28/75.’ demektedir.

Ey Mü'minlerin Emiri! Allah' ın hükmünü ve kazasını bilmeyenlerin boş lafını bırak da Kitab' ın sana söylediğine kulak ver. Allah bir kavme ihsan ettiği nimeti onlar kendileri de değiştirmekden üzerlerinden eksik etmeyeceğini söylemektedir. O halde nimetin başı Allahu Teâlâ'dan ve nimetin değiştirilmesi-onlara emrettiği şeylere muhalefetlerinden dolayı ı-kullardandır. Allah' ın ' Allah' ın nimetini küfre çevirip değiştirenleri ve kavimlerini cehennem olan helak yurduna sokanları görmüyor musun? 14/27-28' ayetinde buyurduğu gibi, nimet Allah'tandır, onu tebdil etmek de kullardandır. Çünkü onlar Allah' ın emrettiklerini terk edip nehyettiklerini işlediler. Allah '... kötülüğü gizlisine de a şıkarına da yakla şmayın 6/15' diyor. Allah' ın nehyettiği kendinden değildir; zira O, hoş görmediğine razı olmaz ve razı oldu ğuna da hoşnutsuzluk göstermez. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: 'Küfrederseniz, şüphe yok ki Hak Teâlâ sizden müsta ğnidir. (Her ihtiyacını fevkindedir), kullar ının küfretmesine razı olmaz, şükrederseniz (sizin şükredici olmanızdan) hoşnut olur 39/7.' Küfür Allah' ın kaza ve kaderinde olsaydı, Allah da yaptığından (küfürden) hoşnut olurdu. Allahu Teâlâ kaza ettiği her şeyden sonradan hoşnutsuzluk duymaz. Eziyet ve zulüm, Allah' ın kazasından değildir. O'nun kazası, maruf'u, adl'i, ihsan'ı ve akrabalara yardımı emir; fuhuş, fenalık ve azgınlığı nehyetmektedir.

Allah şöyle buyuruyor: 'Allah buyurdu ki, O'ndan başkasına tapmayın ve ana-babanıza iyilik edin 17/23.' Ey Mü'minlerin Emiri! İşte Allah' ın kitabı konuşuyor, Allah'tan daha kim güzel söyleyebilir? 'Her şeyi bir ölçüye göre yapan, sonra ona hedefini gösteren...87/3.' buyurmu ş, bu ayette her şeyi bir ölçüye göre yapıp sonra onu sap ıtır dememi ştir. Allah kullar ına yol göstermi ştir. Onlar ın dinlerinde ve işlerinde şüphe içinde bırakmamıştır. Hatta Allah hidayetini verilmesini

kendinden, yanılmanın Peygamberinden oldu ğuna hükmediyor. Ve diyor ki: ‘ Deki, ben yanılırsam yanılmamın vabali bana aittir. Do ğru yola gidersem bu da Allah’ ın bana olan vahyi sayesinde 34/50.’ Peygamber yan ıldı ğı vakit yan ılmanın vebalinin kendinden olmas ını sen kabul edip, yanl ışı ğın bizden olabilece ğini kabul etmez misin? Allah ‘Yolu göstermek bize dü ŷer...92/12’ buyuruyor, yan ıltmak bize dü ŷer, demiyor. Allah’ ın kitabına hakkını ver, sakın onu tahrif ve olmayacak ŷekilde te’vil etme, Allah bir ŷeyi kullar ına aç ıkça nehyettikten sonra, cahil gafillerin dedikleri gibi, onlar ın gizlice yapmalar ına muktedir k ılmaz. Böyle olmu ŷ olsaydı, ‘Diledi ğinizi i ŷleyin 41/40.’ yerine, ‘Üzerinize takdir ettiklerini i ŷleyin’ der, ‘Dileyen inansın, dileyen (inkar etsin) kafir olsun 18/29.’ demeyip, bunun yerine ‘ İstedim kimse iman etsin, istedi ğim kimse de kafir olsun’ derdi. Allah buyuruyor ki ‘... Allah’ın emri olup bitmi ŷ kati’ bir ferman dır 33/38.’ Onun emri kaderi, kaderi de emridir. O, fuh ŷu ve fena i ŷleri emretmez, emretmi ŷ oldu ğunu iddia eden bir tak ım insanları Allah ŷu sözü ile ay ıplıyor: ‘Onlar bir hayas ızlık yapt ıkları zaman ‘Babalarımızı bu hal üzere bulduk, Allah da bize bunu emretti’ derler. Deki: ‘Allah hayasızlı ğı asla emretmez, siz bilmedi ğinizi mi Allah’a isnad ediyorsunuz? 7/27.’

Allah’ın kitab ı karanlı ktaki nur ve ölüm vaktinde de hayatt ır. Allah kullarına kitap ve peygamberlerinden ba ŷka bir hüccet vermemi ŷtir, ‘...Taki helak olacak olan kimse bile bile helak olsun, diri kalacak olan da bilerek diri kals ın 8/42.’ buyuruyor.

Ey Mü’minlerin Emiri! Allah’ın ‘İçinizden ileri geçmek veya geri kalmak isteyenler...74/37’ sözü üzerinde düşün. Muhakkak ki Allah iyilik yapıp ileri geçenlere cenneti hak etmeleri, fenalık yapıp geride kalanlara da cehennemi hak etmeleri için kudret vermi ŷtir. Eğer hakikat, bâtil i’tikat sahiplerinin iddia ettikleri gibi olsaydı,

ne ileri gitmeleri ne de geri kalmaları mümkün olurdu. Ne ileri giden yaptığı işten dolayı övülür ve ne de geri kalan azarlan ırdı. Böylece iddialarına göre, bu (kudret) onlardan da de ğildir, onlara verilmiş de de ğildir. Onların işlemiş oldukları bir şey olduğuna göre de Allah bu konuda söz söylemi ş ve cezalar ının, yaptığıklarının karşılığı olarak onlara yaz ıldığını şöyle ifade etmiştir: ‘Bunlara i şlediklerinin karşılığıdır 56/24.’

Ey Mü’minlerin Emiri! İnsanlar Allah’ ın kitab ına itiraz ederek onu tahrif ettiler. Allah’ ın sözlerinin bazı ısı, diğer bazı ılarını yalanlamaz, O ancak bazı ısı bazısına benzeyen belı ğ bir şekilde söylenmiş bir Kitap’tır. O’nun ayetleri bir birinin zıddı de ğildir. Zira O (kitap) ‘Her işi çeviren, her mahluk tarafından övülen Allah’ ın vahyidir 41/42.’

Sonra, Ey Mü’minlerin Emiri! Allah’ ın ‘Ruha ve ruhun kemaline (dikkat et), ona hak yoldan uzak kalmamayı, kötülükten uzak kalmayı ilham ile öğretti 91/7-8.’ sözünü düşün. Allah, Adem o ğlunun tabiat ına ilhamla iyili ği kötülükten ay ırma (kudretini) vermiştir. Sonra Allah diyor ki : ‘Kim öz can ını tertemiz tutarsa felah bulur, kim öz can ını kirletirse hüsrana uğrar 91/9-10.’ Eğer onun öz can ını kirleten Allah olsaydı hüsrana uğramaması gerekirdi.

Ey Mü’minlerin Emiri! Allah’ ın ‘Onlar yine, Tanr ımız, diyecekler, kim bizim bu hale uğramamıza sebep olduysa, onun ate ş içindeki azab ını kat kat arttı ır 38/61.’ ayetini düşün. Onların o hale uğramasına sebep olan Allah olsaydı ...Fakat Allah onların bu hale uğramasına ve sap ıtmalarına kimin sebep olduğunu söylüyor ve diyor ki: ‘Onlar, Tanr ımız, diyecekler, biz büyüklerimize, ileri gelenlerimize uyduk, onlar da bizim yolumuzu şaşırttılar 33/67.’ O ‘büyükler’ ve ‘ileri gelenler’ onların küfre sapmalarına ve yollarını şaşırmalarına sebep olmuşlardır.

Ey Mü'minlerin Emiri! Allah' ın 'Kafir olanlar: Tanr ımız! Cinden, insandan, bizi ba ştan ıkarıp sapıklığa götürenleri bize göster, ayaklar ımızın altına alalım ki aşağılarda bulunanlardan olsunlar, diyecekler 41/29.' sözünü dü şün. Yine Allah '*Biz insana yolu gösterdik, o da şükredici olur ya da nankörlük eder...76/3.'* ayetinde şöyle söylüyor: '*Biz kula do ğru yolu gösterdik, ya şükreder onu mükafatlandırırız, yahut da küfreder, küfrüne kar şılık cezaland ırırız. '...Kim şükrederse kendi öz can ı için şükremiş olur, kim küfrederse bilsin ki Hak Teâlâ müstağnidir (şükre muhtaç olmad ığı halde) hamdü senaya lay ık olan O'dur 31/12.'* Yine Allah azze ve celle '*... Zaten Firavun kavmini sapt ırmış ve do ğru yola götürmemişti 20/79.'* diyor. Ey Mü'minlerin Emiri! Allah' ın dediği gibi sen de de ki, '*Kavmini sap ıtan Firavundur.'* Allah' ın sözüne muhalefet etme, Allah' ın nefsi için razı olduğundan başkasını Allah'a isnad etme. O şöyle söylemiştir: '*Yolu göstermek bize dü şer, sonraki hayat da, önceki hayat da bizindir 92/12-13.'* O halde yolu göstermek Allah'tan, sap ıtma kullardandır. Ey Mü'minlerin Emiri! Allah' ın şu sözünü dü şün: '*Bizi ancak günahkarlar sapt ırmışlardır 26/99.'* '*Samirî onlar ı baştan ı kardı 20/85.'* '*Şeytan insana apa şıkar bir dü şmandır 17/53.'* '*Semud'a gelince, onlara do ğru yolu göstermi ştik, fakat körlü ğü hidayete tercih ettiler, onlar ı işleyip kazandıkları yüzünden kör edici azabın yıldırımını tuttu 41/17.'* Yol gösterme işi Allah'tan ba şlamış ve onlar ın körlü ğü hak kazanmalar ı heva ve heveslerine uymalarıyla olmuştur.

Ey Mü'minlerin Emiri! Mektubum ve sözüm sana uzun gelmesin, çünkü mektubumda, zulmü Allah'a nisbet edip, kendilerini bundan uzak tutanlara karşı açık deliller vardır. Rabbına âsî olduğu zaman 'Tanr ımız! Kendi nefsimize zulmettik, sen bizi yargılamayı esirgersin, muhakkak ki ziyan edenlerden oluruz 7/23.' dedi ğinden

dolayı kendisine uyulması en doğru olan babam ız olan Adem'i misal gösteriyorum. Adem rabbına 'Bu başıma gelen senin kaza ve kaderindir' dememişti...”³³¹

Tezimizin konusu ve kapsam ının d ışına ıkıkmamak için bu mektubun sadece üçte birinin iktibas ını uygun bulduk. Zaten Hasan meram ını mektubunun ilk sayfalarında özetlemi ştir. Mektubun di ğer sayfalar ında ise önceki iddialar ın açıklayıcısı niteliğindeki ayet ve akli deliller ele alınmaktadır.

Halifenin mektubu dikkatle incelendiğinde halifenin daha önceki âlim ve sahabelerden duymad ığı bir şeyi Hasan'dan duydu ğu ve Hasan'dan bunu beklemediği, dolay ısıyla bu âlimin kader anlay ışını tasvip etmedi ği anlaşıyor. Halife, Hasan'ı önce methediyor akabinde onu suçluyor ve yanlış bulduğu bu fikrin kaynağını acilen yazmasını emrediyor. Kısacası halifenin kulland ığı üslup suçlayıcı, yadırgayıcı, tehdit edici ve buyurgan bir nitelik taşımaktadır.

Hasan-ı Basrî halifeye yazdığı mektupta kadere ilişkin fikrini özet olarak şu genel çerçevede sunar: Allah insan ı ve cinleri- imtihan espirisi gere ği irade sahibi ve fiillerinden sorumlu olacak şekilde- ibadet etmeleri için yaratm ıştır. Allah' ın adaleti gere ği insan ın güç kullanma iradesine müdahale etmeyece ğini yani insan ın fiillerini hür iradeleriyle gerçekleştirip bu fiillerinden sorumlu olduğunu belirtiyor.

Hasan mezkur tesbitinin akabinde de sahabe ve selefiyenin konumunu şu şekilde belirtmeye ıkmıştır: 'Sahabe ve sonraki âlimler Kur'ân' ı referans alm ışlardır. Kur'ân'ı esas alan sahabe ve sonraki âlimler, gerçe ği e ğip bükmeden aynen kabul etmiş ve cebriyyecili ği esas alan kader anlay ışını ittifakla reddetmişlerdir.' Burada Hasan bu argüman ı kullanmakla, kendisini devreden ıkarak Halife'yi Kur'ân ve sahabeyle karşı karşıya getirme taktiğini uygulamıştır diyebiliriz.

³³¹ Hasan-ı Basrî, *Resâilu'l- Adl ve't-Tevhîd*, I, 83-88; Doğan-Lütfi, Kutluay, Yaşar, "Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu", *AÜİFD*, 1954, III, 75-84.

Cevabî mektubunda onlarca ayet, akli delil ve pratik hayattaki örnekleri esas alarak kaderi açıklayan Hasan, halifeden kaza-kader konusunda yanlış bilgiye sahip olanları bırakıp Kur'ân'ı esas almasını istemektedir. Direkt akla hitap eden Hasan, cebrî kader anlayışında iddia edildiği gibi Allah'ın zâlim bir varlık olmayacağını, din dışı icraatlarımızın bizim irademizin ürünü olduğunu ve bunları Allah'a isnad etmenin Kur'ân'daki kader anlayışıyla bağdaşmadığı gibi bunun ahlâkî bir tutum da olmayacağını net ifadelerle belirtiyor. Hasan mektubunda, Allah'ın kör olarak yarattığı bir insana 'gör'demesi ne kadar adalete aykırı ve bir çelişkiyse, iradesiz insanı fiillerinden sorumlu tutup cezalandırması da o kadar adalet dışı ve zulümdür diyor..

Hasan-ı Basrî iktidarın savunduğu kader anlayışını reddetmekle değil olarak Emevî iktidarının ilâhî kaynağı olmadığı, icraatlarının Allah tarafından takdir edilmediğini, idarenin dinî olmadığı ve halifelerin yaptıklarından hür ve sorumlu olduklarını belirtmiş oluyordu.

İktidarın din dışı gördüğü bazı politikalarını hiç korkmadan eleştiren, düşünce ve yaşıntısını Kur'ân'a göre şekillendirmeye çalışan,³³² mücadele ya da tebliğ metodu olarak Selefin yolunu tercih eden,³³³ görüş ve metodunda da oldukça muhafazakâr davranan³³⁴ Hasan-ı Basrî, muttaki insan merkezli toplumsal bir dönüşüm ve yapıyı arzu ediyordu. Onun mükemmel insan nosyonuna göre toplum nefsi terbiye edilmiş, iman ve kalbi sağlam muttaki bir karakter kazanmış şuurlu fertlerden oluşmalıdır.³³⁵ Takva ve züht merkezli bir hayat süren,³³⁶ müstakim

³³² Wensinck, MC., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, 52-55; Watt, *Teşekkül Devri*, 125-126.

³³³ Nevin, 266.

³³⁴ Tritton, 62.

³³⁵ İzutsu, 66.

³³⁶ Zehebî, *Nübelâ*, IV, 575-576.

davranış biçimini ısrarla savunan,³³⁷ iman-amel bütünlü ğünün zorunlulu ğuna inanan³³⁸ ve etkileyici vaazlar ıyla sürekli salih amele vurgu yapan Hasan- ı Basrî'nin siyaset anlayışı da bu dü şünce ve ahlâk anlay ışının bir uzant ısıydı.³³⁹ Dinî ya şamın ve sosyal düzenin icab ı idarecilerin gereklili ğine inanan Hasan,³⁴⁰ idarenin dönüşümünün ve dinî ya şamın kalitesinin belirleyicisinin toplum oldu ğuna inanıyordu.³⁴¹ ‘Allah idareyi tevbe ile de ğiştirir k ılıç ile de ğil,³⁴² toplum neyse idareciler de öyle olur³⁴³ ve toplum kendini de ğiştirmedikçe Allah o toplumu de ğiştirmez’³⁴⁴ şeklindeki ilkeleri önemseyen Hasan, idare ya da toplumu olumlu yönde degitirip geli ştirmenin yolunun silah ya da isyan olmad ı ğını belirtiyor, de ğişimin kaliteli fert ve toplumdan geçti ğine dikkat çekiyordu.

Hasan toplumsal de ğişimin motoru olarak kabul etti ği muttaki insan tipinin genel vas ıflarını belirttikten sonra, hayalindeki idarecinin vas ıflarını da halife olan Ömer b. Abdülaziz’e yazm ış oldu ğu çok sayıdaki mektuplarda zikrediyordu. O, bu mektuplarda ideal idarecinin vas ıflarını genel olarak şöyle belirtiyordu: İdareci tutarlı ve dürüst olmalı, adil davranmalı, zulüm yapmamalı, fakirleri gözetlemeli ve zorbalıktan uzak durup Allah’a yak ın olmalıdır.³⁴⁵ Böylece Hasan, Ömer b. Abdülaziz’e gönderdi ği mektuplar vesilesiyle hem idealindeki yöneticilerin vasıflarını açıklıyor hem de yeri geldi ğinde halifelik makam ında bulunanları bile uyarmayı ve yönlendirmeyi gerekli gördüğünü ortaya koyuyordu.

³³⁷ Watt, *Teşekkül Devri*, 95.

³³⁸ Gurabî, 38-39.

³³⁹ Görgün, Tahsin, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, İstanbul 1993, XVI, 299.

³⁴⁰ İbnu’l-Cevzî, *Hasan-ı Basrî*, 58.

³⁴¹ İbnu’l-Cevzî, *Hasan-ı Basrî*, 58.

³⁴² İbn Sa’d, VII, 125.

³⁴³ İbnu’l-Cevzî, *Hasan-ı Basrî*, 57.

³⁴⁴ İbnu’l-Cevzî, *Hasan-ı Basrî*, 70.

³⁴⁵ İbn Abdirabbih, I, 34-36; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 134-140; İbnu’l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilaziz*, 144-147.

Hasan-ı Basrî'nin bir taraftan iktidar ın din telakkisini ve icraatlar ını acımasızca eleştirmesi öteyandan iktidar karşıtı isyanlara katılmadığı gibi sevenlerini de bu isyanlardan uzak tutma yönündeki çabalar ı bir çeli şki gibi alg ılanabilir ya da Hasan'ın iktidar yanlı s ısı olarak nitelendirilmesine neden olabilir. Kanaatimizce Hasan-ı Basrî ile ilgili bu durum, tamamen onun mücadele tarz ından kaynaklanmaktadır. Zira Hasan' ın mücadele tarz ında toplumsal ve siyal dönü şümde kalbi ıslah edilmiş fertlerin oluşturulması önceliği esastı. O, mevcut şartlarda iktidara karşı verilen silahl ı mücadelenin genelde siyasî-dünyevî amaçlara dönük oldu ğuna, isyanların başarısızlıkla neticeleneğine ve bu tarz bir mücadelenin mevcut siyasal ve toplumsal yap ının de ğişmesinde olumlu bir katkı sının olmayacağına inan ıyordu. Ancak bu, Hasan' ın iktidar ı ele ştirmediği, yönetim yanlı s ısı bir tav ır benimsedi ği, dünyevî olanı tamamen d ısladığı ve sosyal sorumluluk görevini yerine getirmedi ği anlamına gelmez. Hasan' ın başta iktidar ın kurucusu Muâviye'nin baz ı icraatlar ını acımasızca ele şirmesi, Adülmelik b. Mervân'a kadere il şikin yazdığı mektup ve iktidarın bir dönemine damgas ını vuran Haccâc' a yönelik sarfetti ği sözler dikkate alındığında, bu âlimin Emevî iktidarı karşısında fikri bir mücadele verdiği, mücadele tarzının merkezine kaliteli insan yeti ştirme hedefini yerle ştirdiğini ve bunu da geleceğe dönük bir proje olarak tasarladığı söylenebilir.

Hayatı ilmî faaliyetler, vaaz verme ve mücadeleyle geçen, tek başına bir ekol olarak kabul edilen ve sonraki bir çok olu şum için de önemli bir referans olarak görülmüş Hasan-ı Basrî, hicrî 110 yılında³⁴⁶ 89 yaşındayken vefat etmiştir.³⁴⁷

³⁴⁶ Vekî, II, 6; el-İsbahânî, *Sîretu's-Selefi's-Sâlihîn*, III, 727; Ebû'l-Fidâ, I, 281-282; Zehebî, *İ'lâmu'l-Vefeyât*, 58; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 35; Bustî, 88.

³⁴⁷ Vekî, II, 6; Bustî, 88.

6) Nu'mân b. Sâbit (Ebû Hanîfe)

İsmi, Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit b. Zota³⁴⁸ ve Hanefilik mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe, hicrî 80 y ılında³⁴⁹ Kûfe'de doğmuştur.³⁵⁰ Daha çok Ebû Hanîfe künyesiyle tanınan Nu'mân b. Sâbit,³⁵¹ İran asıllı ve Teymallah b. Sa'lebe'nin mevlâsı olan Zota'nın oğlu Sâbit'in çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.³⁵² Kısacası Ebû Hanîfe genel kanaate göre Fars asıllı olup³⁵³ Tabiîn tabakasına mensup bir âlimdir.³⁵⁴

Özellikle fakihliğiyle meşhur olan Ebû Hanîfe,³⁵⁵ Irak'ta kurulan ve daha sonra Ashab-ı Rey olarak isimlendirilen Rey Ekolü'nün lideri kabul edilmektedir.³⁵⁶ Geniş bir âlim çevresine sahip Ebû Hanîfe şu Tâbiîn ulemâsından rivayet almıştır: Hammad b. Ebî Süleyman, Şa'bî, İkrime, Tâvus, Atâ b. Ebî Rebâh, Nâfi', Katâde, Zührî.³⁵⁷ O, fikrini ıllarca talebesi olduğu ve vefatından sonra yerine geçtiği Hammad b. Ebî Süleyman'dan almıştır.³⁵⁸ Ahmet Emin Ebû Hanîfe'nin ilim aldığı âlimler silsilesini sırasıyla şöyle belirtmektedir: Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebî Tâlib, Esved b. Yezîd en-Nehâi, Mesrûk b. el-Ecda el-Hemdanî, Alkame b. Kays en-Nehâi, Şureyh b. Hâris el-Kindî, Şa'bî, İbrahim en-Nehâi,

³⁴⁸ İbnu'n-Nedîm, 284; İbn Abdilber, *el-İntika*, 123; Şîrâzî, 86; Mekkî, 11.

³⁴⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 330; Şîrâzî, 86; Mekkî, 9; İbn Hallikân, V, 414; Abdülhâdî, I, 260; Zehebî, *Nübelâ*, VI, 391; İbn Hacer el-Heysemî, *Menâkıbu İmâm-ı Azam*, 23; Taşköprüzade, 12; Kehhâle, Ö. Rıza, *Mu'cemu'l- Müellifin*, I-IV, Beyrut 1993, IV, 32; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 23.

³⁵⁰ İbn Hacer el-Heysemî, *Menâkıbu İmâm-ı Azam*, 23; Taşköprüzade, 11; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 23.

³⁵¹ İbn Hacer el-Heysemî, *Menâkıbu İmâm-ı Azam*, 23.

³⁵² İbnu'n-Nedîm, 284; İbn Abdilber, *el-İntika*, 123; İbn Hallikân, V, 405; Abdülhâdî, I, 260.

³⁵³ Zehebî, *Nübelâ*, VI, 390; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 80; Kehhâle, IV, 32; el-Kettânî, 268-269; Taşköprüzade, 13; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 23; Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", 172.

³⁵⁴ İbnu'n-Nedîm, 284; İbn Hallikân, V, 405; Abdülhâdî, I, 260; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 87.

³⁵⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 332; Abdülhâdî, I, 260; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 107.

³⁵⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 323; Zehebî, *Mi'zânu'l-İ'tidâl*, III, 237.

³⁵⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 323-324; Abdülhâdî, I, 261; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 107; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 80.

³⁵⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 333; Şîrâzî, 86; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm-ı Ebî Hanîfe*, Kahire, thz, 11; el-Yafîî, I, 242; İbn İmâd, II, 230.

Hammad b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe.³⁵⁹ Ebû Hanîfe'den ise şu âlimler rivayet ya da ilim ald ılar: Ebû Hanîfe'nin o ğlu Hammad, İshak el- Kâdi, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî, Hamza ez-Ziyâd, Dâvut ed-Taî, Züfer b. Huzeyl, Abdürrezzak, Ebû Nuaym eş-Şeybânî, Hâşim, Ebû Yûsuf...³⁶⁰ Ebû Hanîfe'nin en me şhur talebeleri ise Züfer b. Huzeyl el-Anbarî, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan el-Anbarî idi.³⁶¹ Ebû Hanîfe'nin bunların dışında da çok sayıda meşhur talebeleri vardı.³⁶²

Ebû Hanîfe'ye şu eserler isnad edilir: el-Fıkhu'l-Ekber, el-Fıkhu'l-Ebsât, Müsnedu Ebî Hanîfe, el-Vâs ıyye, Risâle ile Osman el-Bettî, el-Âlim vel-Müteallim, el-Kasîdetu'l- Kafiyye (en-Nu'mâniyye) li Medhi'n-Nebî.³⁶³

Ebû Hanîfe'nin Emevî iktidar ıyla ili şkilerine gelince, bu âlimin iktidar karşıtı oldu ğu bilinen bir gerçektir. Ancak onun iktidara ili şkin neyi, niçin ve nas ıl eleştirdi ği ya da alternatif olarak nas ıl bir siyasî-sosyal proje sundu ğu hakkında net bilgilere sahip de ğiliz. Kanaatimizce bunun da iki nedeni vard ır: Birincisi, Ebû Hanîfe'nin hayatı için eserlerinde bölüm ay ıran ya da bu âlimle ilgili müstakil eser yazan müelliflerin Ebû Hanîfe hakk ında doyurucu bilgi sunmamalarıdır. Örne ğin Bağdâdî, Mekkî, Kerderî, İbn Hallikân, İbn Hacer el-Heysemî, Suyûtî, Taşköprüzade, Beyazîzâde gibi müellifler eserlerinde Ebû Hanîfe'yi ele al ırken ağırlıklı olarak ad ı geçen âlimin etnik kökeni, ilmî konumu, takvas ı, âbidli ği ve cömertli ği üzerinde dururlar. Halbuki Ebû Hanîfe'nin de içinde ya şamış oldu ğu siyasî ve sosyal bir ortam vard ı ve onun mevcut ortama ili şkin fikirleri vardı. Ancak

³⁵⁹ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 180.

³⁶⁰ İbn Abdilber, *el-İntika*, 172-174; Abdülhâdî, I, 261; İbn Kesir, *el-Bidâye*, X, 107; Zehebî, *Menakıbu Ebî Hanîfe*, 11; Çağatay-Çubukçu, 171.

³⁶¹ İbn Abdilber, *el-İntika*, 172-176.

³⁶² Mekkî, 508; Özel, 11.

³⁶³ İbnu'n-Nedîm, 285; Kehhâle, IV, 32; Beyazizade, *el-Usûlu'l-Munif li'l-İmâm-ı Ebî Hanîfe*, İstanbul 1996, 25-29; Çelebi, Katip, *Keşfü'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1943, I, 842, 1437, II, 2015, 1287; Özel, 13.

ilgili eserler Ebû Hanîfe'nin ya siyasî görüşlerine hiçbir yer vermiyor ya da bu âlimin idarecilerle ya şadığı sadece bir münakaşayı (kadılık teklifini kabul etmeyi şini) aktarıyorlar. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin en meşhur iki talebesi olan Ebû Yusuf ve Muhammed e ş-Şeybânî'nin eserlerinde de Ebû Hanîfe'nin mevcut iktidara ve siyasete dair görüşlerine rastlayamıyoruz. Ebû Zehra'ya göre bunun nedeni, zikredilen iki talebenin kadılık görevini almış olmaları ve hocaları Ebû Hanîfe'nin halife ve yönetime dokunan fikirlerini eserlerine almamış olmalarıdır.³⁶⁴

Ebû Hanîfe'nin kendine ait siyasî görüşlerini ona nisbet edilen eserlerden de net olarak rastlayamıyoruz. Meşhur eseri Fıkıhul-Ekber'de genelde kelâmî konular işlenmiştir. Bu kitapta iktidar ile ulemâ arasında zaman zaman tartışma konusu olmuş Halku'l-Kur'ân, el-Kebîre (Büyük günah problemi), iman, iman-amel ilişkisi, insanın fiillerinde hür ve sorumlu olup olmadığı meselelerine ilişkin önemli bilgiler zikredilir. İşte biz Ebû Hanîfe'nin iktidar hakkındaki görüşlerini ortaya koymak için onun bazı kelâmî konulara ve Ehli-Beyt-iktidar ilişkilerine, iktidar bünyesinde neden kadılığı istemediğine ve Abbâsî iktidarının kuruluşunu nasıl karışladığına dair bilgi kırıntılarından yola çıkarak netleştirmeye çalışacağız.

Hemen şunu belirtelim ki Ebû Hanîfe'nin hakkındaki görüş beyan ettiği kelâmî konular, o dönemde iktidar-ulemâ arasında tartışılan konulardır. Dolayısıyla bu âlimin kelâmî tartışmalara ait yorumları onun teorik olarak kelâmî konularda iktidarla aynı fikirlere sahip olup olmadığına ya da iktidar hakkındaki neler düşündüğünün bilinmesi açısından önemlidir.

Hâriciler iktidarla mücadeleyi belki de dinî bir zemine çekmek ve gündemde tutmak için bir tartışma konusu olarak iman ve iman-amel ilişkisini

³⁶⁴ Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, 19.

gündeme getirdiler. İktidarla da ilgili olan bu tartışmalara değinen Ebû Hanîfe iman ı dil ile ikrar, kalb ile tasdik şeklinde tanımlıyordu.³⁶⁵ İman tanımının bir parçası olarak Mü'mini ise inandığını dil ile ikrar kalb ile tasdik eden kişi şeklinde açıklıyordu.³⁶⁶ Yani o, ameli imana dahil etmiyordu. Ona göre kişi inkar etmediği müddetçe amel işlemezse dahi imandan çıkmaz.³⁶⁷ Kısacası Ebû Hanîfe iman ve iman-amel ilişkisi konusunda iktidarla aynı görüşü paylaşmış oluyordu.

Varlığını ve icraatlarını meşrûlaştırmak için kaderciliği savunan iktidarın bu anlayışını paylaşmayan bazı âlimler, görüşlerini serbestçe anlatmak ve temellendirmek için Halku'l-Kur'ân teorisiyle konuya yaklaştırmaya çalışıyorlardı. Ebû Hanîfe ise yaklaşım tarzı olarak (kader kavramına) Halku'l-Kur'ân teorisiyle değil de istitaat kavramıyla yaklaştırmaya çalışıyordu. Ona göre istitaat, ne fiilden önce ne de sonrasında, istitaat fiille beraberdir.³⁶⁸ Konuyu daha da somutlaştıran Ebû Hanîfe, Allah'ın ezelden her şeyi bildiğini, ancak her şeyi bilmesinin insan ın iradesine müdahalesi anlamına gelmediğini dolayısıyla insan ın tercihleriyle başbaşa bırakıldığını ve yaptıklarından sorumlu olduğunu dile getiriyordu.³⁶⁹ İşte Ebû Hanîfe bu yaklaşımıyla iktidarın kaderci anlayışını reddetmiş oluyordu.

Hâricîler ile Mu'tezile'nin tartıştığı ve Emevî idarecilerinin merkezinde bulunduğu Kebîre konusunda Ebû Hanîfe, kişinin büyük günah işlemeyi helal sayması halinde kafir olacağını, helal saymaması durumunda ise günahkar olup cehennemde cezasını çektikten sonra çıkacağını belirtiyordu.³⁷⁰ Yine Ebû Hanîfe büyük günahların hepsini bilemeyeceğimizi³⁷¹ ancak şirk dışındaki günahların

³⁶⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 17.

³⁶⁶ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 70.

³⁶⁷ Ebû Hanîfe, *el-Vâsiyye*, 73; *Risâletu Ebî Hanîfe*, 78.

³⁶⁸ Ebû Hanîfe, *el-Vâsiyye*, 75.

³⁶⁹ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 68.

³⁷⁰ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ebsât*, 53.

³⁷¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 21-22.

affedilip edilmeyeceğinin Allah'ın bileceği bir iş oldu ğunu savunuyordu.³⁷² Sonuç olarak Ebû Hanîfe, '... Çünkü ben büyük günah işleyen Kebîre'ye nazaran, küçük günah işleyenin affedilmesini daha çok ümit ederim. Ancak her ikisinin de amelleri nisbetinde akibetlerinden korkar ım.' diyordu.³⁷³ Büyük günahların ahiretteki akibetini bilemeyiz.³⁷⁴ diyen ve bu noktada Havâricin aleyhine Mürcîe'nin ise lehine bir bakış açısı sergileyen Ebû Hanîfe, aslında bu ifadesiyle günah işlemeyi hafife almiyor ve meşrûlaştırmış olmuyordu. Kısacası Ebû Hanife, Kebîre'nin ahiretteki durumunu bilemeyiz derken gayb ı bilemeyeceğimizi kastediyordu. Belki de o, herkesi cennetlik olarak görmeye çalışan bazı mürcîler gibi düşünmediğini ve zikredilen düşünceyi tasvip etmediğini belirtmek için şu ifadeyi kullanma gereğini duyuyordu: "...İyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir. diyemeyiz."³⁷⁵

Ebû Hanîfe'nin iç savaşlara katılan Müslümanlardan kimlerin haklı ya da haksız oldukları konusunda oldukça temkinli davrandığını söylemek mümkündür. Onun bu konularda prensip olarak genelde ya susmayı ya da tarafsız bir dil kullanmayı tercih ettiğini görüyoruz.³⁷⁶ Ebû Hanîfe ilgili konuda Osman el-Betti'ye yazdığı mektupta şunları belirtiyordu: "Çarpışan iki taraf da isabetli ya da her iki taraf da isabetsiz davranmıştır dersin bida't işlemiş olursun. Taraflardan biri hidayet üzeredir dersin, diğerinin durumu nedir? Eğer Allah bilir dersin, isabet etmiş olursun. Sana yazdığım bu hususu anlamaya çalış."³⁷⁷

Öyle anlaşıyor ki Ebû Hanîfe daha önce yaşanmış iç çatışmalarla ilgili yorum yapmaktan kaçınıyor. Bu da ya iktidarın baskısından duyduğu endişe ya da

³⁷² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 21-22.

³⁷³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 22.

³⁷⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, 43; *el-Âlim ve'l-Mütallim*, 31; *Risâle*, 80.

³⁷⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 69.

³⁷⁶ Ebû Hanîfe, *Risâle*, 80; Raşid, H. Şerif Ahmet, "Ebû Hanîfe'nin Siyâset Anlayışı", (sdş. Mevlüt Uyanık), *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2002, XV, 262.

³⁷⁷ Ebû Hanîfe, *Risâle*, 85

toplumsal sorumluluk duygusu sebebiyle Müslümanlar ın eski yaralar ını ka şımak istemediğindendir. O, iç çat ışmalara dair ihtilafl ı konuları Allah’a b ırakmanın daha ma’kul olacağı kanaatindeydi. Bu durumda da cesur, gerçekçi, zeki ve samimi bir müslüman olan Ebû Hanîfe’nin me şrû bir halife ile ona isyan eden Muâviye b. Ebî Süfyan’ı bir tutması mümkün müdür? şeklinde bir soru sorulabilir. Ya da ele ştirdiği, resmî görev teklifini reddetti ği ve kendisine kar şı Zeyd b. Ali isyan ını destekledi ği iktidarın kurucular ının iç sava şlardaki niyet ve çabalar ını iyi bildi ğini tahmin ettiğimiz Ebû Hanîfe’nin çarp ışan iki taraf ı aynı görmesi mümkün olabilir mi? Ebû Hanîfe’nin bu konuda muhakkak sahip oldu ğu bir kanaati vardı. Muhtemelen o, ilgili konuda iktidarla payla şmadığı fikrini belirtmekten ya korkuyor ya da kanaatini belirtmeyi mâlumu ilan olarak görüp söylemek istemiyordu.

Ebû Hanîfe’nin kelâmî baz ı konulara ili şkin görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun iktidar ın savundu ğu kader anlay ışını kabul etmedi ği, dolayısıyla iktidarı ve icraatlarını dinî olarak olarak görmediği söylenebilir.

Ebû Hanîfe’nin siyasal iktidarla ilişkilerinin niteliğine ışık tutan bir konu da Ebû Hanife’nin Ehl-Beyt mensuplar ıyla olan ili şkisiydi. Ebû Hanîfe yönetimin siyasî rakibi olan Ehl-i Beyt mensuplar ını seviyordu. Bu yüzden hem Emevîler hem Abbâsiler döneminde Ehl-i Beyt mensuplar ına kar şı yapılan haks ızlıklara kar şı çıkıyordu.³⁷⁸ O, nass’ ın bir gere ği olarak de ğil de Ehl-i Beyt mensuplar ının mevcut şartlarda hilafete daha lay ık olduğuna ya da iktidar ın Ehl-i Beyt’in hakk ı olduğuna inanıyordu.³⁷⁹ Ayrıca Ebû Hanîfe’nin Ehl-i Beyt mensubu âlimlerden Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bakır ve Ca’fer es-Sad ık gibilerle ilmî al ışıverişte bulundu ğu dikkate alınırsa Ebû Hanîfe’nin Ehl-i Beyt mensuplarıyla genelde iyi olduğu söylenebilir.

³⁷⁸ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 185; Hatibo ğlu, “Hilafetin Kureyşlili ği”, 172; Ça ğatay-Çubukçu, 157.

³⁷⁹ Mekki, 128-129; Yavuz, Yusuf Ziya, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 139-141.

Ebû Hanîfe 122’de vukuu bulan ve Zeyd’in ölümüyle neticelenen Zeyd b. Ali isyan ını desteklemiştir. O, Zeyd’in ç ıkışını veya isyan ını Hz. Peygamber’in Bedir’deki ç ıkışına benzetiyordu.³⁸⁰ Gerekti ğinde dönemin iktidar ına kar şı fiili mücadeleyi caiz gören Ebû Hanîfe,³⁸¹ Zeyd’i sadece maddî destek³⁸² ve fetvalarıyla³⁸³ desteklemiştir. “Bu isyana neden direkt destek vermedin?” diyenlere Ebû Hanîfe’nin “... Yan ımda halk ın emanetleri vard ı. Bunlar ı İbn Ebî Leylâ’ya (Kûfe’de ileri gelen bir âlim) teslim etmek istedim ancak kabul etmedi. Bu emanetlerin sorumlulu ğu alt ında ölmeyi istemedim.”³⁸⁴ dedi ği rivayet edilir. Görüldüğü gibi e ğer bu rivayet do ğruysa Ebû Hanîfe zikredilen isyana yan ındaki emanetler sebebiyle kat ılmamıştır. Ebû Hanîfe’nin ad ı geçen isyana kat ılmayışının diğ er sebepleri olarak onun Kûfeliler’e güvenmemesi³⁸⁵ ve Zeyd’in isyan ının başarısızlıkla neticeleneceğine olan inancı da etkili olmuş olabilir.³⁸⁶

Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe Zeyd b. Ali isyan ında şahsî sebepler yüzünden fiili olarak bu isyana kat ılmadıysa da maddî ve manevî olarak Zeyd’i desteklemiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin Zeyd’in ç ıkışını Hz. Peygamber’in Bedirdeki çıkışına benzetmesine ili şkin rivayet do ğruysa bu, Ebû Hanîfe’nin iktidar ı tamamen bâtil üzere Zeyd’i ise hak yolunda gördüğü anlamına gelmektedir.

Emevîler’in özellikle son on yılı iktidar açısından oldukça kritik yıllardı. İşte bu dönemde iktidar muhâliflerin de deste ğini almak suretiyle iktidar ın kötü gidişatını durdurmak için halk üzerinde önemli bir nüfûzu olan âlimlere resmî görev verme stratejisini uyguluyordu. Bu kapsamda, halife Mervân b. Muhammed’in Kûfa

³⁸⁰ Mekkî, 239; Kerderî, 267; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 44.

³⁸¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ebsât*, 49.

³⁸² Kerderî, 267; Mevdûdî, *Hilâfet*, 380-381; Hatiboğlu, “Hilafetin Kureyşliliği”, 172.

³⁸³ Kerderî, 345; Uzunpostalcı, X, 133.

³⁸⁴ Mekkî, 239; Kerderî, 267; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 45.

³⁸⁵ Mekkî, 239; Kerderî, 267; Mevdûdî, *Hilâfet*, 380-381; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 45.

³⁸⁶ Mekkî, 239; Mevdûdî, *Hilâfet*, 380-381; Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 361.

valisi Yezîd b. Ömer b. Hubeyra Ebû Hanîfe'ye Kûfe kadılığı ya da hazinedarlık görevini teklif etti. Ancak Ebû Hanîfe bunu reddetti.³⁸⁷ Valinin Ebû Hanîfe'nin görev alması halinde fetvalarına müdahale etmeyeceğinin teminatını vermesi³⁸⁸ ve aynı dönemde istemedikleri halde baskı altında resmî görev kabul eden İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrûme ve Dâvut b. Ebî Hind gibi âlimlerin Ebû Hanîfe'yi ikna çabaları da Ebû Hanîfe'nin resmî görevi üstlenmesi için yeterli olmadı. Vali ve dönemin saygınlık âlimlerinin tüm ısrarlarına rağmen Ebû Hanîfe "Hayır, bana Vâsit mescidinin kapılarını saymamı emretseler dahi bunu yapmam. Ben bu görevi nasıl kabul ederim. O (halife ya da valiyi kastediyor), idam edilecek birisinin ölüm fermanını yazacak, ben ise onu onaylayacağım, öyle mi? Allah'a yemin ederim ki böyle bir sorumluluğu asla üstlenmem."³⁸⁹ diyordu.

Emevî idaresini tasvip etmeyen, iktidarın bunların hakkı olmadığına inanarak ve idarecilerin kendi nüfûzundan istifade etmesine müsaade etmeyen Ebû Hanîfe,³⁹⁰ 'haksızlık yaparım, kararlarımıza müdahale edilebilir ya da gayri-meşrû istekler bana onaylatırmaya çalışılır' endişesiyle iktidarın vermeye çalıştığı kadılık görevini ısrarla reddediyordu.³⁹¹ Bu görevi reddeden Ebû Hanîfe önce vali tarafından dövülmek sûretiyle fizikî cezaya maruz kaldı.³⁹² Ardından hapishaneye atıldı.³⁹³ O ise hapisten tahliye edilince hicrî 130 yılında Mekke'ye gitti. Hilâfet Abbâsiler'e

³⁸⁷ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 116; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 326-327; Mekkî, 273-276; Zehebî, *Nübelâ*, VI, 395; İbn İmâd, II, 231; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 46; Özel, 12; Uzunpostalcı, X, 133.

³⁸⁸ Ebû Zehra, *Mezhepler Târîhi*, 361.

³⁸⁹ Mekkî, 286-287; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 107.

³⁹⁰ Raşid, 262; Yavuz, Y. Vehbi, "Ebû Hanîfe'yi Tanımak", *İslâmî Araştırmalar*, XV, Ankara 2002, 8.

³⁹¹ Mekkî, 285-286; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 107; Raşid, 270-271; Mevdûdî, *Hilâfet*, 364-365; Aycan-Sarıçam, 115; Şener, *İslâm Hukuk Dersleri*, İzmir 1992, 46-47.

³⁹² İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 216; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 326; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 107; İbn İmâd, II, 231; İbn Ebî'd-Dem, 28-29.

³⁹³ Mekkî, 273-276; İbn İmâd, II, 231.

geçinceye kadar Mekke’de kald ı.³⁹⁴ Mekke’de 6 y ıl kalan Ebû Hanîfe 136 y ılında tekrar Kûfe’ye dönmüştür.

Ebû Hanîfe bask ı ve zulmü esas alan Emevî iktidar ından kurtulmayı bir hamd vesilesi olarak görmü ştür.³⁹⁵ Zira Emevîler’den sonra kurulan Abbâsî iktidar ı, Hz. Peygamber’in akrabalar ı taraf ından kurulan ve daha iyi olmas ı beklenen bir iktidard ı. İşte yönetim de ğışıklığıne bu aç ıdan bakan ve yeni iktidardan beklentileri olan Ebû Hanîfe, hilâfetin Abbâsiler’e geçmesine seviniyordu. Ancak çok geçmeden yeni iktidar ın baz ı uygulamaları³⁹⁶ kar şısında hayal kırıklığı ya şayan Ebû Hanîfe, desteklediği ve umut ba ğladığı Abbâsi iktidar ının ikinci halifesi olan Ebû Cafer el-Mansûr’un da kad ılık teklifini reddediyordu.³⁹⁷ Neticede Ebû Hanîfe saltanatla yönetilen, fikir özgülü ğünden korkan, insan ı de ğil saltanat ı merkeze alan, siyaseti dine önceleyen ve âlime de ğer vermeyen iki iktidardan da umduğunu bulamadı.

Ebû Hanîfe 70 ya şındayken³⁹⁸ hicrî 150 y ılında³⁹⁹ Bağdâd’ta vefat etti ve oraya defnedildi.⁴⁰⁰

Ebû Hanîfe’nin iktidarla ilgili fikir ve çizgisi hakk ında sonuç olarak şunlar belirtilebilir: Ebû Hanîfe savundu ğu kader anlay ışıyla, iktidar ın din anlayışının merkezinde bulunan cebriyeci kader anlay ışını reddediyordu. Bu, Ebû Hanîfe’nin iktidarın hakimiyet anlayışının dayandığı temel dinî ilkeyi kabul etmedi ği ya da eleştirdiği anlamına geliyordu. Kısacası Ebû Hanîfe’nin kader teorisinin açılımı doğal olarak ‘iktidar ve icraatlar ının ezeli plan ının sonucu oldu ğu’ şeklindeki resmî tezin inkarını beraberinde getiriyordu.

³⁹⁴ Mekkî, 286-287; Çağatay-Çubukçu, 157.

³⁹⁵ Mekkî, 128-129; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 50-51.

³⁹⁶ Taberî, *Târih*, VII, 169-189; Kerderî, 345; Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, II, 184; Nevin, 292.

³⁹⁷ Mekkî, 191; İbn Hallikân, V, 406-407; Zehebî, *Menakıb*, 26; Kerderî, 196 vd; el-Yafîî, I, 143.

³⁹⁸ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 330; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 107-108.

³⁹⁹ Mekkî, 430; Zehebî, *İsâra*, 75.

⁴⁰⁰ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 216; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 324.

Ebû Hanîfe'nin iktidarla olan ilişkileri de onun sahip olduğu din anlayışının bir uzantısıydı diyebiliriz. Buna göre Ebû Hanîfe iktidara başgımlı hale gelmemek ve tahakküm altında kalmamak için geçimini ticaret yaparak sağlar ve idarecilerin hediye ya da başgışlarını kabul etmezdi. O, uğraş alanı olarak ilimle uğraşmayı ve talebe ya da insanlar yetiştirmeyi tercih etmiştir. Bu yönteminde de bir hayli başsarılı olmuştur. Ebû Hanîfe özgürlük anlayışı ve tasvip etmediği idarecilerden uzak durma ilkesi gereği, iktidarın resmî görev teklifini reddetmiştir.

Ebû Hanîfe, iktidarın siyasî rakibi olan Ehl-i Beyt'e hep sempatiyle bakmış, bu aileye mensup ilim adamlarıyla ilim alışverişinde bulunmuş ve iktidarı silah zoruyla ele geçirmeye çalışan Zeyd b. Ali'ye hem parasal yardım sağlamış hem de onu fetvalarıyla desteklemiştir. Yine Ebû Hanîfe iktidarın baskı ve zulmü esas alan politikalarını, din dışı icraatlarını ve âlimleri birleştirme aracı olarak görme siyasetini eleştirmiştir.

Ebû Hanîfe iktidarı eleştirirken dinî, siyasî ve ictimai bir bütünlük arzeden alternatif bir proje ya sunmamış ya da böyle bir projesi olmuştusa da bize ulaşmamıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin iktidara ilişkin eleştirileri ve muhalefet nedenine ilişkin bilgilerden, yani mefhumun muhâlifinden yola çıkarak bu âlimin şu nitelikteki bir iktidarı istediği söylenebilir: İktidar öncelikle dine muhâlif olmamalıdır. Bunun açılımı ise şudur: İktidar politikalarında baskı, zulme, haksızlığa, din dışılığı, dinî kullanma ve ilim adamlarını dışlamaya yer vermemeli, tam tersine özgürlükçü ve insan merkezli olmalıdır.

İktidar açısından ise Ebû Hanîfe öncelikle yönetimin din anlayışını reddetmesi, Ehl-i Beyt mensuplarını sevmesi, Zeyd b. Ali isyanını desteklemesi, iktidar için kritik bir dönem olan hicrî 122-130 yılları arasında yönetimin kadılık

teklifini kabul etmemesi ve Abbâsî iktidarını desteklemesi sebebiyle muhâlif bir âlim konumundaydı. İktidar da bu âlimin muhâlif çizgisini bildiğinden onu farklı şekillerde (onun fetvalarına yasak getirme, kadınlık makamı vesilesiyle onu icraatlarına ortak etmeye çalışma ve son olarak dövme ve hapse atma) cezalandırma yoluna gitmiştir.

C) EMEVÎLER DÖNEMİNDE TARAFSIZ KALAN ÂLİMLER

Abdullah b. Ömer el-Hattâb (İbn Ömer)

Emevîler döneminde toplumun birlik ve beraberliğinin muhafazası ve istikrarı için büyük bir hassasiyet gösteren, iktidarla-muhâlifler arasındaki çekişmeler karşısında genelde tarafsızlık taraftarı bir çizgiyi benimseyen ve bir anlamda tarafsızların temsilcisi kabul edilen âlimlerden biri de Abdullah b. Ömer'dir. Ancak genel olarak tarafsızlar özel olarak da İbn Ömer hakkındaki hemen şu tespiti de yapmakta fayda vardır: Tarafsızlar diye nitelendirdiğimiz âlimler iktidarı destekeyen, onun her türlü politikalarını savunan ve bu anlamda tarafsızlık konumunun rahatını yaşayan ya da tadını çıkaran insanlar değildi. Bunlar gerek Emevî iktidarının kuruluş aşamasında ve gerekse daha sonraki dönemlerde iktidarla muhâlifler arasındaki kanlı mücadeleler karşısında tarafsız kalan kişilerdi. Bunların tarafsız davranmalarının gerekçesi ise çarpışan tarafların siyasî ve dünyevî gayeler için çarpıştıklarına inanmaları, Müslüman kanının gereksiz yere akıtılmasına karşı olmaları ve toplumun iç çekişmelerle parçalanmasına razı olmamalarıydı.

Tarafsızlık taraftarı olan âlimlerin başında İbn Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Üsâme b. Zeyd ve Muhammed b. Mesleme gibi âlimler gelmektedirler. ⁴⁰¹

⁴⁰¹ el-Ğayyât, Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-İntisar*, Beyrut 1957, 75; Uludağ, *İslâm'ın İnanç Esasları*, 357; Kutlu, *Mürcie*, 54; Laoust, 28; ed-Demîci, 466.

Tarafsızların en belirgin özellikleri onların toplumun birlik-beraberliğini çok önemsemeleri, ilgili fikirlerini net olarak sistemleştirmemiş olmaları⁴⁰² ve iç çekişmeler karşısındaki konumlarını uydurma hadislerle meşrûlaştırmalarıdır.⁴⁰³

Tarafsızların ortaya çıkış zamanları hakkında ihtilaf vardır. Genel kanaat, bunların Hz. Osman'ın vefatından sonra ortaya çıktıkları yönündedir.⁴⁰⁴ Fakat mevzubahis âlimlerin tarafsızlık tavırlarını kesin ve net olarak ortaya koymaları Sıffin savaşında kendini göstermiştir.⁴⁰⁵ Zira Muâviye tarafından özel mektuplarla Sıffin savaşına davet edilen tarafsız alimler Muâviye'nin davetine iştirak etmeyip tarafsız kalmışlardı.

Tarafsızların siyasî çekişmeler ve bunun uzantısı olan iç savaşlardan uzak durmalarında fitne korkusu, Müslüman kanını dökmenin günah olduğuna ilişkin inançları, yapılan biate sadık kalmanın gerekliliğine inanmaları, Hz. Peygamber'e isnad edilen ve iç çekişmeler karşısında tarafsız davranmayı telkin eden çok sayıda rivayet etkili olmuştur.⁴⁰⁶ Tarafsızların konumlarını belirlemede özellikle etkili olduğunu tahmin ettiğimiz bu rivayetlerden bazıları şunlardır: 'Kılıçlarıyla karşı karşıya gelip birbirlerini öldüren iki Müslüman da cehennemdedir.'⁴⁰⁷ 'Yakın gelecekte bir takım fitneler ortaya çıkacaktır. Fitneye karışmayan kişi, fitneye karışmak üzere ayakta durandan daha hayırlıdır, o hengamede ayakta duran fitneye doğru yürüyenden, yürüyen ise koşandan daha hayırlıdır. Kim o fitnelerin başında

⁴⁰² Watt, *Teşekkül Devri*, 89-90; Laoust, 28.

⁴⁰³ Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, 41.

⁴⁰⁴ Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 129-130; Hatiboğlu, *Siyasî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, 53-54; Çağatay-Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Târihi*, Ankara 1985, 108.

⁴⁰⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 55, Nevin, 232; Ay, 17-18.

⁴⁰⁶ Tirmizî, *Fiten*/33; el-Âmidî, Seyfuddin, (Ö. 631/1233), *Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Kahire 1971, 372; Salih, 111; Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 129-130; Hatiboğlu, *Siyasî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, 55.

⁴⁰⁷ Dârimî, *Siyer*/77; Buhârî, *Fiten*/10; İbn Mâce, *Fiten*/11; Müslîm, *Fiten*/14; Vekî, II, 24; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 303; Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed (Ö. 855/1451), *Umdetu'l-Kâr li Şerhi Sahîh-i Buhârî*, I-XI, İstanbul 1890, XI, 345.

durursa, fitneler onu yıkar. Kim fitneler zamanında bir sığınak bulursa oraya sığınsın,⁴⁰⁸

Sayıları fazla, ancak hem haklarında doyurucu bilgilerin az bulunduğu hem de çoğunun Emevî iktidarının ilk yıllarında yaşamış olan tarafsız âlimlerin hepsini ele alma yerine bunların asıl temsilcisi olarak kabul edilen İbn Ömer üzerinde durmak istiyoruz. Onun fikir ve iktidarla ilişkileri hem kendisi hem de tarafsızların iktidarla ilişkilerinin nasıllığı konusunda bize önemli bilgiler verecektir.

İkinci halife Ömer b. el-Hattâb'ın oğlu olan Abdullah'ın ismi Abdullah b. Ömer el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî'dir.⁴⁰⁹ Ebû Abdurrahman künyesiyle de bilinen Abdullah b. Ömer, ⁴¹⁰ 10/613 yılında⁴¹¹ Mekke'de doğmuştur.⁴¹² Küçük yaşlarda müslüman olduğu rivayet edilen İbn Ömer, babasıyla birlikte Medine'ye hicret etmiştir.⁴¹³ O, yaşıнын küçük olması sebebiyle Bedir ve Uhud savaşlarına katılamamışsa da Hendek harbine iştirak etmiştir.⁴¹⁴

Dönemin önemli âlimlerinden biri sayılan İbn Ömer Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Muaz b. Cebel, Ebû Hureyra, Hz. Aişe, Zeyd b. Sâbit gibi âlimlerden rivayet almıştır.⁴¹⁵ İbn Ömer'den ise İbn Abbâs, Saîd b. el-Müseyyeb, Nâfi', Saîd b. Cübeyr, Tâvus, Urve, İkrime, İbn Sirîn, Mücâhit ve Zührî rivayet

⁴⁰⁸ Buhârî, Fiten/9; Müslîm, Fiten/3; Tirmizî, Fiten/29; Bâkıllânî, 234; İbn Kesîr, *el-Kitâbu'n-Nihâye el-Fiten ve'l-Mülâhim* (thk. Muhammed ez-Zeynî), I-II, ?, ?, 34; Aynî, XI, 344.

⁴⁰⁹ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, 2992; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 340; el-Kettânî, 187; Kandemir, Yaşar, "Abdullah b. Ömer", *D/Â*, İstanbul, 1989, I, 126.

⁴¹⁰ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 80; el-Makdemî, 36; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, I, 563; el-İrakî, Zeynuddin Abdurrahman b. el-Hüseyn, *et-Takyîdu'l-İzah lima Etlaka ve Eğlika min Mukaddimeti İbn Salah*, Beyrut 1993, 358; Bustî, 16.

⁴¹¹ Ziriklî, II, 570.

⁴¹² Kandemir, "Abdullah b. Ömer", I, 126.

⁴¹³ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, 2992; el-Kettânî, 187.

⁴¹⁴ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, 2992; en-Nevevî, *Tehzib*, I, 279; Abdülhâdî, 93; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 4; Zehebî, *Nübelâ*, III, 203; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 18; Bustî, 16; Tantâvî, *Ahbaru Ömer ve Ahbaru Abdullah b. Ömer*, Beyrut 1983, 432.

⁴¹⁵ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 343; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 5; Zehebî, *Nübelâ*, III, 203.

almıştır.⁴¹⁶ Mukessirundan sayılan İbn Ömer, ⁴¹⁷ toplam 2630 hadis rivayet etmiştir.⁴¹⁸ Hadis ilminin yanı sıra fıkıhta da meşhur olan İbn Ömer'in insanlara tam altmış sene fetva verdiği rivayet edilmektedir.⁴¹⁹

İbn Ömer'in idarecilere yönelik bakış açısının ve iktidar-muhâlif ilişkileri karşısındaki tutumunun şekillenmesinde onun din anlayışı ve din anlayışının merkezinde bulunan Hadis/Sünnet telakkisinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin İbn Ömer'in şu ifadeyi kullandığı rivayet edilir: "Eğer imam (idareci) adilse ona mükafaat, sana ise şükür gerekir, şayet idareci zâlimse ona günah düşer sana ise sabır."⁴²⁰ İbn Ömer'in idareciler hakkında bu kanaate sahip olmasında Buhârî ve Müslim'de geçen ve idarecilerin kötülüklerine sabretmeyi telkin eden⁴²¹ rivayet etkili olmuş olabilir. Zira Abdullah b. Ömer'in dinî ve dünyevî olanı da değerlendirmede Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerin -mevzu da olsa- etkisi oldukça belirgindi. Bunu, İbn Ömer'in hayatının birçok safhasında görmek mümkündür. Aynı şekilde İbn Ömer din anlayışı gereği iktidar karşıtı isyanları da tasvip etmezdi. Ona göre esas önemsenmesi gereken, Müslüman kanının dökülmemesiydi.⁴²² Örneğin o, Sıffin savaşı öncesinde Hz. Ali taraftarlarından "Sen sahabîlersin, seni bize katılmamaya sevk eden sebep nedir?" diye sorana İbn Ömer, gerekçe olarak Allah'ın müslüman kanını dökmeyi yasakladığını belirtiyordu.⁴²³ Aynı şekilde İbn Ömer'i iç savaşlara çekmeye çalışan bazı müslümanlar İbn Ömer'e 'Din yalnız Allah'ın

⁴¹⁶ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 343; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 5; Zehebî, *Nübelâ*, III, 203.

⁴¹⁷ el-Makdemî, 36; Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, 2992; en-Nevevî, I, 280-281; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I-II, Beyrut 1997, I, 40; el-Kettânî, 187.

⁴¹⁸ İbn Hazm, *Esmâu's-Sahâbe*, 38; Kandemir, "Abdullah b. Ömer", I, 127.

⁴¹⁹ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, 2992; en-Nemirî, 19; Şîrâzî, 50; İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 342; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâm*, I, 18; Şevkânî, Daru's-Sahâbe, 668; Safedî, XV, 364.

⁴²⁰ Tantâvî, 448.

⁴²¹ Buhârî, Fiten/2, Ahkâm/4; Müslîm, İmâra/13, 44, 53.

⁴²² Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 292-293; Tantâvî, 434, 449; Hüseyinî, II, 6I; Kandehlevî, Yûsuf, *Hayâtu's-Sahâbe*, I-III, Kahire 1997; II, 295-297.

⁴²³ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 292-293; Tantâvî, 434.

oluncaya kadar sava şın’ ayetini hat ırlatınca İbn Ömer: “Biz din Allah’ ın oluncaya kadar sava ştık, siz ise din ba şkasının oluncaya kadar sava şıyorsunuz.” diyor ve müslümanın kanını dökmenin helal olmadığını, iç savaşların dine aykırı olup dünyevî amaçlar için yapıldığına dikkat çekiyordu.⁴²⁴

İbn Ömer’in fitne olarak nitelendirdi ği iç çeki şme ya da iktidar kar şıtı isyanlardan hep uzak durmasının⁴²⁵ bir nedeni de muhtemeldir ki onun sahip oldu ğu biat anlayışıydı. Zira o, ço ğunlu ğun biat etti ğine biat ediyor ve biat etti ğine kar şı da savaşmayı ya da yaptı ı ğı biat ı bozmayı do ğru bulmuyordu. Örne ğin bu âlim, Muâviye’nin biat almas ından sonra - Muâviye dahil olmak üzere- gelen tüm halifelere biat ediyordu. Hatta İbn Ömer Hicâz’da ya şamasına ve burada halk ın mutlak egemenli ği sözkonusu olan İbn Zübeyr’e biat etmesine ra ğmen o, İbn Zübeyr’e kar şı önce Yezîd b. Muâviye’ye daha sonra ise Abdülmelik’e biat ediyordu.⁴²⁶ K ı sacası İbn Ömer, biats ız ya şamayı do ğru bulmaz ve ço ğunluk espirisine bakarak en güçlü olana biat ederdi. Bu âlimin muhakkak bir emire biat edilmesi gerekti ğine olan dü şüncesinin oluşmasında da yine büyük bir ihtimalle Hz. Muhammed’e isnad edilen ‘Kim boynunda bir biat olmadan ölürse cahiliyye ölümü gibi bir ölümle ölür.’⁴²⁷ şeklindeki rivayet etkili olmuştur.

Tarafsızlık tutumunu benimseyen ve bunu da ba ştan⁴²⁸ sona kadar iç çatışmalara katılmayarak gösteren İbn Ömer toplumda önemli bir itibara da sahipti. Bunun bir göstergesi de hem Hakemler gününde⁴²⁹ hem de sonraki dönemlerde onun

⁴²⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 292-293; Kandehevî, II, 295-297.

⁴²⁵ İbn İmâd, I, 310-312; el-Kettânî, 187-188.

⁴²⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*, I-XIII, Beyrut 1989, XIII, 241.

⁴²⁷ Müslîm, İmâra/13, 53.

⁴²⁸ Minkarî, 74-76; Dîneverî, 133-134; İbnu’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, III, 342.

⁴²⁹ İbn Abdirabbih, IV, 347; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 293-294; İbn Tiktaka, 84; Ebû’l-Fidâ, I, 248; Zehebî, *Duvelu’l-İslâm*, I, 54; Tantâvî, 433; Hüseyinî, II, 61; Cuayt, Hişâm, *el-Fitne*, Beyrut 1993, 219.

bazı müslümanlar tarafından hilafete layık biri olarak görülmüş olmasıdır.⁴³⁰ Ancak İbn Ömer muhtelif zamanlarda kendisine yapılan hilafete aday olma tekliflerini kabul etmemiştir. İbn Ömer'in hilafete sıcak bakmayışının bir nedeni onun siyasete fazlasıyla sıcak bakmayışı,⁴³¹ daha çok ibadetleriyle uğraşması,⁴³² her kesin biatını şart koşma ilkesini savunmuş olması⁴³³ ve belki de -realist bir bakış açısıyla- Emevîler'in hilafeti kendisine vermeyeceklerine ilişkin tahminiydi.

İbn Ömer'in Hakemler günündeki toplantıda bulunması anlamlıdır. Muhtemeldir ki o, yapılacak toplantının nasıl bir sonuç doğuracağını tahmin etmiş ve olumsuz bir gelişme karşısında müdahil olma niyetini taşıdığı için Hakemler gününe gelmişti. İbn Ömer, hassasiyetinin bir gereği olarak Hakemler gününden önce hilafetin Muâviye'nin hakkı olmadığına belirtmiş ve toplantı gününde de Muâviye'nin hakemi ya da avukatı olan Amr b. As'ı "Araplar kılıç ve mızraklarıyla çarpıştıktan sonra barışı sağlayasın diye sana güvendiler, Allah'tan kork ve onları tekrar fitneye götürme."⁴³⁴ diye uyarmıştır. Abdullah b. Ömer Hakem olayının sonucunu ise şöyle de değerlendirmiştir: "Bakınız ki Ümmet-i Muhammed ne hale geldi, başına ne işler geldi. İktidarın başına öyle biri geldi ki çok zayıf ve bu işi yapacak en son kişidir."⁴³⁵ İbnu'l-Esîr'de geçen bir rivayete göre Hakemler günü Muâviye'nin istediği şekilde neticelenince Muâviye yaptığı konuşmada "...Artık bu günden sonra halifelik benim aleyhinde kim bir şey söylerse bize başını uzatsın da görelim." deyince İbn Ömer bu söze cevap olarak "Aramızda öyle insanlar vardır ki seninle ve babanla İslâm için savaşılır." ifadesini kullanmak istediğini ancak

⁴³⁰ İbn Sa'd, IV, 111; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 293; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, I, 567-568; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 264; İbn İmâd, I, 286; Wellhausen, 69; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 507-508.

⁴³¹ Watt, *Teşekkül Devri*, 86; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 425.

⁴³² Dîneverî, 208-209; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 115.

⁴³³ İbn Sa'd, IV, 111; Sönmez, *Mürce*, 55.

⁴³⁴ Taberî, *Târih*, V, 68-69.

⁴³⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 168-169.

cennetten mahrum kalmamak ve Müslümanların tekrar birbirlerine düşmemeleri için susmayı tercih ettiğini söylediği belirtilir.⁴³⁶ Ayrıca daha sonra İbn Ömer'in Hz. Ali'nin safında yer almadığı için pişmanlık duyduğunu söylediği de rivayet edilir.⁴³⁷

İktidarın temellerinin atıldığı dönemde İbn Ömer'in konumuna baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Sıffin'den önce İbn Ömer Ali b. Ebî Talib'e biat etmişti. Dolayısıyla meşru halife Hz. Ali varken Muâviye'nin iktidarı istemesi yanlıştı. Ayrıca İbn Ömer bazı özellikleri sebebiyle Hz. Ali'yi Muâviye'den daha çok hilafete layık görüyordu. O, Sıffin savaşına katılmadı ancak sonucundan kaygı duyduğu Hakem olayına iştirak ederek özellikle Amr b. As'a endişelerini bildirdi ve olumsuz gelişmelere meydan vermemesi yönünde gereken ikazları yaptı.

İbn Ömer iktidarın kuruluşundan kendi vefatına kadar (hicrî 73 yılında vefat etmiştir) meydana gelen olaylara karşı duyarlı davranmıştır. Bu duyarlılık da iktidara karşı fiili muhalefet şeklinde değil de genelde olup bitenlere karşı üzüntüsünü dile getirme ya da dönemin idarecilerini sözle uyarma şeklinde olmuştur. Örneğin o, Hucr b. Adî'nin ölüm haberini şarşıdayken duymuştur. Ahmed b. Hanbel (Ö. 164/780), Nâfi'nin bu konuda şu ifadeyi kullandığını belirtir: “İbn Ömer çarşıda iken Hucr'un ölüm haberini duyar duymaz önce sarışığını çözdü, ayağa kalktı ve kendine hakim olamayarak ağlamaya başladı.”⁴³⁸

İbn Ömer, Ehl-i Beyt'in büyük bir kayıp yaşadığı Kerbela olayına çok üzülmüştür. Abdullah, Hüseyin'in başına gelebilecekleri tahmin ettiğinden, önce Hüseyin'in isyan etmemesi için büyük bir çaba sarfetmiştir. Hatta onun Hüseyin'e kendisinin (Hüseyin'in) öldürüleceğini söylediği ve onu Kûfe'ye gitmekten

⁴³⁶ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 168.

⁴³⁷ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 342.

⁴³⁸ İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, I, 462; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 55.

vazgeçiremeyince de Hüseyin'in boynuna sarılıp ağladığı rivayet edilir.⁴³⁹ Aynı zamanda Hüseyin'in öldürülüşüne çok üzülen Abdullah b. Ömer, kendisine gelip de ihramlının sinek öldürmenin hükmünü sorana azar ve sitem içeren şu cevap ı vermiştir: “ Şuna bak ın! Iraklı lar Rasûlullah' ın k ızının o ğlunu öldürdüler. Bu ise sineğin hükmünü soruyor. Onlar ki Rasulullah haklarında “Onlar (Hasan ve Hüseyin) dünyada benim iki reyhanımdır.” buyurmuştur.⁴⁴⁰

İbn Ömer Medine isyan ına destek vermemi ştir. O, Şam'a gidip Yezîd'den hediye al ıp sonra Yezîd'i din d işi gösterip halk ı idareye kar şı isyana teşvik edenleri protesto ediyor ve aile fertlerini Yezîd'e yapm ış oldukları biatlarını bozmamaları konusunda uyar ıyordu.⁴⁴¹ Kanaatimiz odur ki İbn Ömer Medine isyanının nasıl bir sonuç doğuracağını tahmin etti ği ve halifeye yaptı ığı biat ı bozmanın doğru olmayacağına inandığı için Medine isyan ına destek vermemi ştir. Ancak daha sonra meydana gelen iktidar-Mekke sava şında, çarp ışımların haram aylarda yapılmaması ve hac ıların rahatsız edilmemesi gerekti ğine ilişkin tepkisini mektupla dönemin valisi Haccâc'a bildirmi ştir.⁴⁴² Yine Abdullah b. Ömer, İbn Zübeyr'i öldürüp tekbir getiren Şam askerlerinin bu yapt ıklarını görünce “ Şunların haline bak ın! Halbuki İbn Zübeyr doğduğunda Müslümanlar sevinçten tekbir getirmişlerdi. Bunlar ise İbn Zübeyr öldü diye tekbir getiriyorlar.”⁴⁴³ diyerek İbn Zübeyr'e yapı lının hem din d işi oldu ğunu hem de İbn Zübeyr'in söz konusu nitelikteki bir tepkiyi hak edecek kadar kötü bir insan olmad ığını belirtmiş oluyordu. Burada, İbn Ömer'in iktidar ın rakibi olan İbn Zübeyr'e de ğil de onun mücadele

⁴³⁹ İbn A'sem, V-VI, 26; İbn Abdirabbih, IV, 384; Zehebî, *Nübelâ*, III, 296; Suyûtî, *Târih*, 206; el-Vekil, Muhammed es-Seyyid, *el-Emeviyyûne Beyne's-Şarki ve'l-Garbi*, I-II, Beyrut 1995, I, 236.

⁴⁴⁰ Buhârî, *Fedâilu's-Sahâbe*/22; Tirmîzî, *Menâkıb*/30.

⁴⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 216-218.

⁴⁴² İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 23.

⁴⁴³ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 25.

metoduna karşı oldu ğunu anlıyoruz. Bunu da şu olay ve ifadeden çıkarabiliriz: Şamlılar hicrî 73 yılında öldürdükleri İbn Zübeyr'in cesedini astılar. Asılı cesedin yanında geçen İbn Ömer'in şu ifadeyi sarfetti ği rivayet edilir: “Sana selam olsun ey Ebû Hubeyb (Ebû Hubeyb, İbn Zübeyr'in lakabı idi)! Yemin olsun ki seni bu işten vazgeçirmek için çok çaba sarfettim. Gerçekten sen çok oruç tutan, çok namaz kılan ve akrabalık bağını çok önemseyen bir insand ın. Allah'a yemin olsun ki, kötülerini senin gibi olan bir topluluk çok iyi bir topluluktur.”⁴⁴⁴

Görüldüğü üzere tarafsızların başı olan İbn Ömer iktidarı ve yaptığı zulümleri asla onaylamamaktadır. Tam tersine yönetimin vesair politikalarını eleştiriyor ve özellikle idare tarafından öldürülen mazlumlara daha çok yakın duruyordu. Ancak o, iktidara karşı fiili isyan anlayışını tasvip etmedi ğinden, iç çatışmalarda herhangi bir tarafın safında mücadele vermeyi doğru bulmuyordu. Yani İbn Ömer'in tarafsızlığı, iktidara ve icraatlarına karşı olmayıp, iktidar-muhâlif çarpışması karşısındaki tarafsızlığıydı. Bu gerçe ği somutlaştırmak için Emevî iktidarının çok eleştirilen alan saltanatı ikâme etme politikası ve İbn Ömer'in bu konudaki tepkisi örnek olarak zikredilebilir. Şöyle ki, Yezîd'i halife olarak atama mücadelesi sürecinde Muâviye'nin bile beklemedi ği bir İbn Ömer direnişisi söz konusudur. Yezîd'e biat konusunda Hicâz'da İbn Ömer'le görüşen Muâviye İbn Ömer'e toplumu bölmemesini ⁴⁴⁵ Müslümanların iktidarına engel olmamasını gerektiğini belirtip onu adeta tehdit ediyordu. ⁴⁴⁶ İbn Ömer ise Muâviye'nin suçlama ya da uyarıları karşısında, iddia edildi ği gibi bölücü olmasının söz konusu olmadığını ve karşı çıktığı asıl yanlışlığın dört halife döneminden farklı olarak getirilmek istenen

⁴⁴⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 25.

⁴⁴⁵ İbn A'sem, III- IV, 344; Suyûtî, *Târih*, 196.

⁴⁴⁶ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213.

saltanat sistemi oldu ğunu belirtiyordu.⁴⁴⁷ İbn Ömer ilgili cevap ıyla Muâviye'nin kendisini suçlu durumuna dü şürmesine ve konuyu sapt ırmak istemesine fırsat vermeden neyin ve niçin yanlış oldu ğunu ve buna da karşı çıkışının dinî gerekçesini açıkça ifade ediyordu. Sonunda İbn Ömer Muâviye'nin hoşuna gitmeyecek olan şu ilkesini de hat ırlatmakta bir beis görmüyordu: Bütün Müslümanların ittifakla biat ettiği ki şi kim olursa olsun kendisinin de ancak o zaman o ki şiye biat edeceğini belirtiyordu.⁴⁴⁸ Muâviye ise çe şitli yol-yöntemler deneyip Yezîd'e biat ı temin ettiyse de bu yol, İbn Ömer'in tasvip etmedi ği bir yol olacak ki Muâviye ya şadığı zaman diliminde bütün baskılara rağmen Yezîd'e biat etmemiştir.⁴⁴⁹

Belki de İbn Ömer toplumun bütünlü ğü konusundaki muhafazakar anlayışı gere ği Yezîd'den sonra başa geçen halifelere biat ediyor⁴⁵⁰ ve Medine'ye atanan her valinin arkasında namaz ını k ılıyordu.⁴⁵¹ Baz ı halifelerin icraatlarını eleştirmekten⁴⁵² ve di ğer konulardaki görüşlerini dile getirmekten⁴⁵³ çekinmeyen İbn Ömer Mekke'de⁴⁵⁴ hicrî 73 yılında vefat etmiştir.⁴⁵⁵

Hiz. Osman' ın öldürölü şünden sonra meydana gelen iç siyasî çekişmelerden uzak duran ve kendilerine tarafs ızlar grubu diyebilece ğimiz âlimlerin bu yolu benimsemelerinin başında; fitnenin çıkacağını ve bu fitnelerden uzak durulması gerekti ğini öğütleyen rivayetlerin olması, Kur'ân ve sünnetin gereksiz yere

⁴⁴⁷ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 162; İbn A'sem, III-IV, 344; Suyûtî, *Târih*, 196, 210.

⁴⁴⁸ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, V, 316; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 252; Ebû'l-Fidâ, I, 263; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 80.

⁴⁴⁹ Ya'kûbî, II, 203; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, III, 250; Ebû'l-Fidâ, I, 261; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 79; Diyarbekrî, II, 332; İbn İmâd, I, 286.

⁴⁵⁰ Buhârî, *Ahkâm*/43.

⁴⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 5.

⁴⁵² Buhârî, *Ahkâm*/27.

⁴⁵³ Halife b. Hayyât, *Târih*, 213; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 162; Suyûtî, *Târih*, 196, 210.

⁴⁵⁴ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 80; el-Makdemî, 36; Şîrâzî, 50; İbn Asâkir, XXXI, 85; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, I, 581-582; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 28-29; en-Nevevî, I, 280-281; İbn Hallikân, III, 31.

⁴⁵⁵ el-Makdemî, 36; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 28-29; en-Nevevî, I, 280-281; İbn Hallikân, III, 31; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 410.

Müslümanı öldürmeyi yasaklaması, iç çekişmelerin dünyevî amaçlara dönük olarak görülmesi, Hz. Peygamber'in birlik-beraberlik temelleri üzerine kurduğu örnek toplumun hayal edilmesi ve onların din ve mevcut durumu algılama biçimi ya da anlayış tarzları etkili olmuştur.

Tarafsızların temsilcisi olarak kabul edilen, ilmi, ahlâkî ve takvasıyla meşhur olan İbn Ömer, Emevî iktidarının yanlışlıklarını eleştirmiştir. Abdullah b. Ömer'in halife-vali ve bunların bazı yanlış icraatlarını eleştirmesi ayrıca iktidara karşı fiili mücadele vermemesi ve isyancıları tasvip etmeyip onları desteklememesi, onun takip ettiği tarafsızlık taraftarı şeklindeki çizgisinin sonucuydu.

İbn Ömer'in yönetime karşı silahlı direnişi doğru bulmaması, isyancıların safında yer almaması ve iktidarı ele geçirme gibi bir hedefinin olmaması ise zaten iktidarın istediği bir durumdu. Bu ve benzer sebeplerden oluşacak ki iktidarın İbn Ömer'in üzerine fazla gitmediğini görmekteyiz.

Aslında İbn Ömer savunduğu dinî ve siyasî tezleriyle iktidarın temel tezleriyle çelişiyordu. O, halife olacak kişinin vasıflarını ve seçiliş biçimini önemserken, iktidar başa geçecek kişinin Emevî ailesinin mensubu olma şartını esas alıp İslâm'ın siyasî ilkelerini hiçe sayıyordu. Kısacası İbn Ömer dayandığı temel dinî-siyasî ilkeleri ve bazı icraatlarını eleştirdiği iktidara katlanırken, iktidar da onun dinî ve siyasî fikirlerini onaylamasa da bu âlimin hareket tarzını, olup bitenleri hep toplumun menfaati-birliği gözüyle değerlendirmesi ve buna göre tutum belirlemesini yönetim açısından tehlikeli görmediğinden onunla iyi geçiniyordu.

D) EMEVÎ YANLISI OLARAK TANINAN ÂLİMLER

İbn Şihâb ez-Zührî

Zührî, hadis tarihinde hadisleri toplayan, ilk tedvin eden ve Emevîler döneminde halifelerle en çok içiçe olmu ş âlim olarak dikkatimizi çekmektedir. Bu yönüyle Zührî'nin Emevî idarecileriyle olan ili ş kileri; dönemin idarecilerinin Zührî konumundaki âlimlere bak ışı aç ıları ve idarecilerle ha ş ır-neşir olmu ş âlimlerin tavırlarının nasıllığı konusunda bir nebze de olsa bizi bilgi sahibi kılacaktır.

Kaynaklarımızda Zührî'nin adı Muhammed b. Müslîm b. Ubeydullah b. Abdullah b. Şihâb b. Abdullah b. Hâris b. Zühre b. Kilâb b. Mürre Ebû Bekir el-Kureşî ez-Zührî olarak geçmektedir.⁴⁵⁶ Zührî Kurey ş 'in büyük kabilelerinden Zühre b. Kilâb b. Mürre'den oldu ğ u için Zühre'ye nisbet edilmi ş tir.⁴⁵⁷ İbn Hallikân'a göre 51⁴⁵⁸ Zehebî'ye göre ise hicrî 50 y ılında⁴⁵⁹ Medine'de do ğ an Zührî, on civar ında sahâbî görmüştür.⁴⁶⁰

Zührî İbn Ömer, Sehl b. Sa'd, Enes b. Mâlik, Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Uyeyne gibi âlimlerden rivayet alm ıştır.⁴⁶¹ Zührî'den ise Mâlik b. Enes, Eyyûb es-Sahtiyânî, Ukeyl, Salih b. Keysân, Ma'mer, Evzâî' ve Amr el-Hâris rivayet aldılar.⁴⁶² Ayrıca Ebû Nuaym Hilye isimli eserinde Zührî'den rivayet alan âlimleri Hicâzlılar, Iraklılar, Şam, el-Cezîre ve M ısırlılar olarak tasnif eder ve bu âlimlerin

⁴⁵⁶ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 208; el-Cürcânî, I, 237; Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. el-Hatib (Ö. 463/1070), *Kitâbu Esmâi'l-Mübhem*, Kahire 1997, 607; İbn Hallikân, IV, 177; Abdülhâdî, I, 181; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340-341; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 85.

⁴⁵⁷ el-Kettânî, 251; Koçyiğit, "İbn Şihâb ez-Zührî", *AÜİFD*, 1976, XXI, 51.

⁴⁵⁸ İbn Hallikân, IV, 178.

⁴⁵⁹ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 103.

⁴⁶⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, I-II, Kahire, 1357, I, 513; İbn Hallikân, IV, 177; Ebû'l-Fidâ, I, 283.

⁴⁶¹ el-Cürcânî, I, 133; Abdülhâdî, I, 181; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 102; el-Yafiî', I, 204.

⁴⁶² el-Cürcânî, I, 137; İbn Hallikân, IV, 177; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 103; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, 50.

isimlerini ayrıntılı olarak zikretmektedir.⁴⁶³ Ebû Nuaym'in verdiği bilgi doğrudur, bu, Zührî'nin ilmî faaliyetler için çok gezdiği ve birçok âlim tarafından referans olarak görüldüğüne işaret etmektedir.

Hicâz ve Şam âlimi olarak tanınan Zührî'nin büyük bir âlim olduğu dönemin âlimleri de belirtirlerdi.⁴⁶⁴ O, tarihçiliğinin⁴⁶⁵ yanı sıra asıl ününü hadis⁴⁶⁶ ve fıkıh⁴⁶⁷ ilimlerindeki üstünlüğü ile elde etmişti.

Zührî hadis toplamak için Şam-Hicâz arasında 45 sene gidip geldiğini belirtmektedir.⁴⁶⁸ Zührî, iki bin civarında rivâyet toplamıştır.⁴⁶⁹ O, hadisi ilk defa tedvin eden kişi olup,⁴⁷⁰ yaşadığı dönemde hadis ilmine olan vukûfiyeti nedeniyle onun otoritesi olmadan hiçbir hadis sahih olarak görülmemiştir.⁴⁷¹ Hatta rivayet edildiğine göre Hişâm, Zührî'ye çocukları için hadis yazmasını istemiştir. Zührî bu istek üzerine 400 hadis yazdı. Hişâm daha sonra hadislerin yazılı olduğu defterin kaybolduğunu belirterek, aynı hadisleri tekrar yazmasını istedi. Zührî hadisleri tekrar yazdı. Hişâm iki hadis yazımı arasında bir harf hatası bile görememişti ve Zührî'yi hadis ilmindeki derecesi sebebiyle takdir etmiştir.⁴⁷²

Zührî'nin Emevî iktidarıyla ilgili olarak en çok bahse konu olan tarafı, bu âlimin iktidardan çok miktarda para aldığı, onun yönetimin meşrûiyetini sağlayacak rivâyetler aktardığı ya da uydurduğu, birçok halife ile teşrik-i mesaisi olduğu ve söz konusu ilişkiler bağlamında idarecilerin Zührî'yi kendi istekleri

⁴⁶³ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 372-373.

⁴⁶⁴ el-Cürcânî, I, 137; en-Nemirî, 35; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 137; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 343; Zehebî, *Nübelâ*, V, 336.

⁴⁶⁵ Zehebî, *el-İ'lâmu bi Vefayât'l-İ'lâm*, Beyrut, 1993; 62; Sezgin, I, 74.

⁴⁶⁶ el-Cürcânî, I, 137; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 363; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 342.

⁴⁶⁷ el-Makdemî, 164; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 343; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 51-52.

⁴⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 342.

⁴⁶⁹ el-Cürcânî, I, 137.

⁴⁷⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 363; İbnu'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 137; Von Kremer, 377.

⁴⁷¹ Zehebî, *Nübelâ*, V, 334-335; Fazlurrahman, 68.

⁴⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 342.

doğrultusunda yönlendirdi ği yönündedir. Hem bu iddialar ın do ğruluk derecesini öğrenmek hem de Zührî'nin iktidarla ili şkilerinin niteliğini netliğe kavuşturmak için Zührî'nin ne zaman, nereden ve niçin Şam'a gitti ği, hangi halifelerle beraber bulunduğu ve yöneticilerle tartıştığı bazı konular üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Ebû Nuaym, İbn Kesîr ve Zehebî'ye göre aslen Medineli olan Zührî'nin Şam'a gitmesi, Medine'de k ıtlığın oldu ğu ve Zührî'nin ailesini geçindirmekte bir hayli zorland ığı yıllarda olmu ştur.⁴⁷³ Bu da Zehebî'nin belirtti ği gibi İbn E ş'âs isyanının bütün şiddetiyle sürdü ğü hicrî 80-82 yılları aras ındaki döneme tekâbül etmektedir.⁴⁷⁴ Zührî'nin Şam'a gitti ğinde Abdülmelik b. Mervân' ın İbn E ş'âs isyanıyla meşgul oldu ğu yönündeki bilgi de Zehebî'nin tezini destekleyen bir delil olarak görülebilir. Zührî ise Şam'a gidi şini anlat ırken özetle; Medine'de k ıtlık döneminin ya şandığını, isminin divanda bulunmad ığını, kendisinin herhangi bir servetinin olmadığını, ailesini geçindiremeyecek durumda olduğunu ve bunları bizzat halifeye aktarmak ve yardım almak amacıyla Şam'a gittiğini belirtir.⁴⁷⁵

Zührî'nin Şam'a varır varmaz dönemin halifesi Abdülmelik'le tanışması ise halifenin mirasla (annenin mirasta hakk ının olup olmad ığıyla) ilgili sorusu vesilesiyle olmuştur. Zührî halifenin mirasla ilgili sorusunu cevaplayınca Abdülmelik onun ilimdeki derecesini takdir etmi ştir.⁴⁷⁶ Daha sonra halife, Zührî'nin maddî ihtiyaçlarının karşılanması talebi üzerine onun borçları nı kapattı,⁴⁷⁷ ayrıca Zührî'ye 100 dinar, bir binek hayvan ı, köle vesaire e şyalar vermesinin yan ısıra onun ismini divane yazd ırıp ona maa ş ba ğladı.⁴⁷⁸ Abdülmelik Zührî'ye Şam'da kalmasını

⁴⁷³ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361 vd; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340-341; Zehebî, *Nübelâ*, V, 328.

⁴⁷⁴ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 103-104; *Nübelâ*, V, 328-389.

⁴⁷⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361 vd; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340-341; Zehebî, *Nübelâ*, V, 330.

⁴⁷⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340-341; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 103-104.

⁴⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 103-104.

⁴⁷⁸ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361 vd.

söylediyse de ⁴⁷⁹ o, muhtemelen bazı dinî konuları araştırmak için bir süreliğine Medine'ye döndü. ⁴⁸⁰ Daha sonra Şam'a yerleşip burada yaşamını sürdüren Zührî, ⁴⁸¹ ilmî meseleleri araştırmak ve âlimlerle bilgi alışverişinde bulunmak amacıyla Şam-Hicâz arasında sık sık yolculuk yapardı. ⁴⁸²

Zührî'nin Şam'a geliş sebep, süreç ve karışılma şekline bakıldığında onun Emevî iktidarını sarsan, birçok âlimin ölmesine, yaralanmasına ya da firar etmesine neden olan İbn Eş'âs isyanına destek vermediğini ve bir anlamda tarafsız kaldığını göstermektedir. İbn Eş'âs isyanı daha Ziyâde Irak-Şam savaşına dönüşmesine rağmen Irak âlimlerinin yanı sıra İmâm-ı Mücâhit, Atâ b. Ebî Rebâh gibi Hicâzlı âlimlerin de İbn Eş'âs'a destek verdikleri dikkate alınır, Hicâzlı bir âlim olan Zührî'nin bu isyana destek vermemiş olması Zührî'nin iktidar ve iktidar karşısı isyanlar karşısındaki konumunu ortaya koymaktadır.

Zührî'nin halife Abdülmelik tarafından iyi karşılanmasının en önemli nedeninin başında, Zührî'nin Irak ya da Hicâzlı bir çok âlimin aksine İbn Eş'âs isyanına destek vermemiş olması ve bunun halifenin hoşuna gitmiş olması, ikincisi ise Zührî'nin sahip olduğu ilmî derece ve içinde bulunduğu maddî durumun nâmüsaid olmasıydı. Öyle anlaşıyor ki Zührî'nin halife ile irtibat kurmasında ve ilişkilerinin devamında iki tarafın da birbirlerine olan mahkûmiyetleri etkili olmuştur.

Zührî'nin halife Abdülmelik'in yanında oldukça saygın bir yeri vardı. ⁴⁸³ Bunun en önemli delili de ismi geçen halifenin Zührî'yi meclisine katıp ona sorular sorması ⁴⁸⁴ ve onu çocuğu için öğretmen olarak seçmiş olmasıydı. ⁴⁸⁵

⁴⁷⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 361 vd.

⁴⁸⁰ İbn Abdirabbih, IV, 386-7; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 340-341.

⁴⁸¹ Bağdâdî, *Kitâbu'l-Esmâ*, 602.

⁴⁸² İbn Abdirabbih, IV, 387; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 362-363; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 342.

⁴⁸³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 341-342; el-Yafiî', I, 204.

⁴⁸⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 341-342.

⁴⁸⁵ İbn Abdirabbih, IV, 387.

Zührî'nin Emevî halifeleriyle ilişkisi elbette Abdülmelik'le (65-86) sınırlı değildi. O, dönemin halifelerinden Velîd b. Abdülmelik (86-96), Süleyman b. Abdülmelik (96-99), Ömer b. Abülaziz (99-101), Yezîd b. Abdülmelik (101-105) ve Hişâm b. Abdülmelik'le (105-125) de ilişkilerini devam ettirdi.⁴⁸⁶ Zührî, ad ı geçen idarecilerle ilişkisi kurmanın yanı sıra Hişâm⁴⁸⁷ ve Yezîd b. Abdülmelik⁴⁸⁸ gibi bazı halifelerin çocuklarına da öğretmenlik yaptı.

Emevî halifelerinin Zührî'nin ilmî faaliyetlerine önemli katkıları olmuştur. Bu da genel olarak ad ı geçen âlimin maddî ihtiyaçlarının karşılanması ve hadisleri toplayıp yazmaya teşvik etmeleri şeklinde olmuştur diyebiliriz.⁴⁸⁹

Zührî, iktidar nazarında belki de muhâlif bir âlim olarak görülmediğinden halifeler ona birçok konuda soru soruyorlardı. Yalnız iktidar-ulemâ ilişkileri bağlamında meseleye baktığımızda; soruların niçin sorulduğu ve soruların içeriği kadar Zührî'nin sorulara verdiği cevaplar ve halifelerin verilen cevaplar karşısındaki tavırları önem arzetmektedir. Bu çerçevede Zührî'nin halifelerle olan ilişkilerine ışık tutacak şu diyalog önemlidir: Zührî bir gün Velîd b. Abdülmelik'in yanına girince Velîd'le aralarında tartışma yaşandı. Velîd hadis dediği 'Şayet Allah birisini yönetici yaparsa ona sevap yazılır günah yazılmaz.' ifadesini savununca, Zührî: "Bu düşünce yanlıştır." dedikten sonra 'Ey Dâvud, gerçek şu ki, biz seni yeryüzünde halife kıldık, öyleyse insanlar arasında adaletle hükmet, istek ve tutkulara uyma sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır.'⁴⁹⁰ âyetini okudu ve âyette geçen halifenin peygamber olan Dâvud olduğunu söyledi.⁴⁹¹ Zührî kullandığı ifade

⁴⁸⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 363 vd; İbn Hallikân, IV, 178; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 341-342; Zehebî, *Nübelâ*, V, 331.

⁴⁸⁷ Zehebî, *Nübelâ*, V, 331.

⁴⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 341-342.

⁴⁸⁹ Koçyiğit, "İbn Şihâb ez-Zührî", XXI, 74.

⁴⁹⁰ Sâd, 38/11.

⁴⁹¹ İbn Abdirabbih, I, 60.

ve âyet argümanıyla birinci olarak âyette geçen ve halife olarak nitelendirilen kişinin Velîd gibi normal bir idareci olmayıp Dâvud peygamber olduğuna dikkat çekerek, Kur’ân ışığında hadis diye bilinen rivayetleri eleştiriye tâbi tutmuş oluyor ve idarecilerin uydurdukları mevzû hadisleri reddettiğini gösteriyor. İkinci olarak halifelerin kendilerini dokunulmaz ve eleştirilmez bir konuma oturtma anlayışına karşı çıkmış oluyordu. Üçüncü olarak Zührî akıllı yürütmesiyle Emevî halifelerinin Allah’ın temsilcisi olamayacaklarını, halifelerin fiillerini kendi iradeleriyle yaptıklarını, yaptıklarından sorumlu olup bunun hesabını vereceklerini belirtmiş oluyordu. Zührî bir anlamda iktidarın dinî olduğu iddiasını, halifelerin günahsız oldukları tezini ve kaderci anlayışını net olarak reddetmiş olmaktadır. Zührî ile Velîd arasında yaşılanmış tartışmadan yola çıkarak onun iktidarı, halifelerin konum ve icraatlarını meşrûlaştıran rivayetleri uydurmadığı gibi mevzû rivayetlere itibar etmeyip bunları eleştirdiğini söyleyebiliriz. Zaten Zührî, siyâsî mülâhazalar nedeniyle özellikle Irak bölgesinin şahıs ve siyasî hizip merkezli hadis uydurmasından oldukça muzdaripti. O, Iraklıların hadis hususundaki tutumlarını ise bir eleştiri konusu olarak zaman zaman dile getiriyordu.

Zührî dönemin iktidarını öven mevzû hadislere ve bu nitelikteki haberlere inanan idarecilere itibar etmediği gibi, halifelerin siyâsî amaçlarla âyetleri yanlış yorumlamasına da tepki gösterebiliyordu. Bunun en bâriz örneği, Nur Sûresi’nin 11. âyetini yanlış yorumlayan halifeye Zührî’nin tepkisini ilmî bir çerçevede ortaya koymasını ve görüşünden hiç taviz vermemesiydi. Mevzubâhis olan tartışma şu şekilde olmuştur: Hişam b. Abdülmelik bir gün huzuruna çağırılan Süleyman b. Yesâr ismindeki ilim adamına “Doğrusu, uydurulmuş bir yalanla (İfk hadisesinde Hz. Aişe’ye yapılan iftira ile ilgili ayet) gelenler, sizin içinizden birlikte

davranan bir topluluktur, siz onu kendiniz için bir şey sanmayın, aksine o sizin için bir hay ırddır. Onlardan her bir ki işiye kazandı ığı gûnahtan bir ceza vard ır. Onlardan iftiranın büyüğünü yüklenene ise büyük bir azap vard ır.’⁴⁹² ayetini okuduktan sonra “Âyette büyük azaba maruz kalaca ğı belirtilen şahış kimdir?” diye sordu. Süleyman b. Yesâr tereddütsüz bir şekilde “Âyette kastedilen ki işi, Abdullah b. Ubey b. Selûl ismindeki şahıstır.” dedi. Halife, Süleyman b. Yesâr’a “Yalan söyledin.” dedi. Süleyman ise halifenin bu tavr ı karşısında sessiz kald ı. Halife ayn ı soruyu Zührî’ye sordu. Zührî de burada kastedilenin Abdullah b. Ubey b. Selûl oldu ğunu söyleyince halife Zührî’ye de “Sen yalan söylüyorsun” dedi. Halifenin ifadesine içerlenen Zührî ise “Ben mi yalan söylüyorum? Dikkat et! Allah’a yemin ederim ki gökten bir ses gelse ve bu ses, Allah’ ın yalan söylemeyi helal k ıldığını söylese dahi ben yine yalan söylemem. Bana Urve b. Velîd, Saîd b. el-Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdillâh ve Alkame b. Vakkas gibi şahısların hepsi Ay şe’den rivayet ettiler ki ayette kastedilen ki işi Abdullah b. Ubey b. Selûl’dür.” dedi.⁴⁹³

Görüldüğü üzere Zührî Hişâm’la olan tartışmasında doğru bildiklerini hiç çekinmeden söyleyen bir âlim tavr ını sergilemiştir. O, halifeyi memnun etmek için yalan söylemenin caiz oldu ğunu bilse dahi yalan söylemeyece ğini söylemekle, doğruları hiçbir zaman eğip bükmeden söyleyeceğini, doğrulardan taviz vermenin ve halifelerin istekleri do ğrultusunda fetva vermesinin mümkün olmad ığını açıkça belirtmektedir.⁴⁹⁴ Halifenin tavr ı ise yanlışlarını veya söylemek istediklerini Kur’ân’a ve âlimlere söylettirme, gerekti ğinde âlimleri susturma ya da baz ı bilgileri manipüle etme niyetinin tipik bir örneğidir.

⁴⁹² Nur, 24/11.

⁴⁹³ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 369 vd; Zehebî, *Nübelâ*, V, 339; Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, II, 326.

⁴⁹⁴ Zehebî, *Nübelâ*, V, 339; Sıbâî, 397; Ahmet Emin, *Duha’l-İslâm*, II, 326; Koçyiğit, “İbn Şihâb ez-Zührî”, XXI, 83.

Kanaatimizce Zührî İslamî düşünen, tesbitlerini çekinmeden söyleyen ve dinî endişeleri olan bir âlimdir. Aşağıdaki diyalog, bu kanaatimizi destekler mahiyettedir: Zehebî, İbn Salâh ve diğer bazı müelliflerin rivayet ettiklerine göre Zührî ile Abdülmelik b. Mervân arasında şu diyalog geçmiştir::

Birgün Abdülmelik b. Mervân Zührî'ye "Nereden geliyorsun? dedi.

Zührî: Mekke'den geliyorum.

Abdülmelik: Onların başına âlim olarak kimi bıraktın?

Zührî: Atâ b. Ebî Rebâh'ı bıraktım.

Abdülmelik: O, (Atâ b. Ebî Rebâh) Arap mı yoksa Mevâlî'den mi?

Zührî: O, Mevâlî'dendir.

Abdülmelik: Yemen fakihi kim?

Zührî: Tâvus b. Keysân.

Abdülmelik: Tâvus Arap mı yoksa Mevâlî'den mi?

Zührî: Mevâlî'dendir.

Abdülmelik: Mısırlıların en büyük fakihi kim?

Zührî: Yezîd b. Ebî Habîb.

Abdülmelik: Bu âlim Arap mı yoksa Mevâlî'den mi?

Zührî: Mevâlî'dendir.

Abdülmelik: Şam ehlinin fakihi kimdir?

Zührî: Mekhûl?

Abdülmelik: O, Arap mı yoksa Mevâlî'den midir?

Zührî: Mevâlî'dendir.

Abdülmelik: el-Cezîre halkının fakihi kim?

Zührî: Meymun b. Mehran.

Abdûlmelik: O, Arap mı yoksa Mevâlîden midir?

Zührî: Mevâlîdendir...”⁴⁹⁵

Bu soru-cevap format ı neticesinde halife, Horasan, Basra ve Kûfe şehirlerinin de en meşhur fakihlerinin Mevâlî’den olduğunu öğrenince çok üzüldü ve Zührî’ye: “Yaz ıklar olsun ey Zührî! Böyle devam giderse Mevâlî minberden konuşacak Araplar ise altan ona bakacaklard ır.” dedi. Söz alan ve sünnetullah ın bir yansıması olan bu gerçe ği hiç sapt ırmadan teslim eden Zührî halifeye: “Ey Mü’minlerin Emiri! Söz konusu durumun böyle olmas ı, Allah’ ın dinin (yani sünnetullah demek istemektedir) gereğidir. Zira dine değ er veren yükselir, dine önem vermeyen ise dü ş er.”⁴⁹⁶ dedi. Zührî bu yorumuyla bir anlamda iktidar ya da Araplar’ın dine fazla değ er vermediğini, Mevâlî âlimlerin ise dine hizmet ettiklerini ve doğ al olarak saygıya layık olduklarını net olarak açıklamış oluyordu.

Bizce Zührî, Mevâlî ulemân ın konumuna ilişkin yaptığı tespitle halifenin bu durum kar ş ısındaki üzüntüsünün fark ındaydı. Çünkü halife kabileci zihniyeti gereği Mevâlî ulemâ ve ilmî konumlar ından hiç memnun olmad ığı gibi, bunu bir üzüntü ya da endiş e sebebi olarak belirtmekten de kaç ınınmıyordu. Halife bu rûh-i haleti ya şarken Zührî’nin Arap ve Mevâlî ulemân ın ilimdeki derecelerine ilişkin fikrini ve bunun gerekçelerini belirtmesi, Zührî’nin dü ş üncelerinden taviz vermedi ği ve doğ ruları söylemeyi vicdanî bir sorumluluk olarak gördüğ ünü göstermektedir.

Hicrî 124 yılında vefat eden Zührî,⁴⁹⁷ Filistin’de defnedilmiştir.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Zehebî, *Nübelâ*, V, 85; İbn Salâh, Ebû Ömer Osman b. Abdurrahman, *Mukaddimetu İbn Salâh fî Ulûmi’l-Hadîs*, Beyrut 1978, 199.

⁴⁹⁶ Zehebî, *Nübelâ*, V, 85; İbn Salâh, 199.

⁴⁹⁷ Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*, I, 463; en- Nemirî, 35; İbnu’l-Cevzî, *Sıfat*, III, 139; İbn Hallikân, IV, 178; Ebû’l-Fidâ, I, 283; Zehebî, *İ’lâmu’l-Vefeyât*, 62; el-Yafiî’, I, 204.

⁴⁹⁸ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 208; İbnu’l-Cevzî, *Sıfat*, III, 139.

Zührî'nin hadis bu arada Tarih ilmine olan hizmetini bir yana bırakarak onun halifelerle olan beraberliğini eleştirmek, hatta onu iktidarın istekleri doğrultusunda hadis uydurmakla itham etmek, kanaatimizce ilmî ve ahlâkî değildir. Zira mevcut bilgiler, bu ithamların doğru olmadığını göstermektedir. Zührî'nin gerek dönemin idarecileriyle olan tartışmaları ve gerekse ona isnad edilen ve hem Hulefâi'r-Râşidîn hem de Ali b. Ebî Tâlib-Muâviye ile ilişkilerine ait rivayetlerde⁴⁹⁹ bu âlimin Emevîler yanlısı olduğuna ya da iktidar lehine hadis rivayet ettiğine ilişkin bir bilgi ya da izlenime rastlayamıyoruz. Zührî'nin iktidar karşısında isyanları desteklemediği, iktidara maddî sebeplerden dolayı sığındığı ve çok sayıda halife ile ilişkilerinin olduğu da bilinen tarihî bir gerçektir. Aynı şekilde halifelerin Zührî'yi sevdikleri, onun âlimliğini takdir ettikleri, ilminden istifade etmeye çalıştıkları, onu bazen hadis toplamaya teşvik ettikleri ve bazen bu âlimi yanlış düşünce ve emellerine alet etmek istedikleri de bilinen bir gerçektir. Ayrıca tarihin her döneminde ahlâkî ilkeleri, dinî sabiteleri ve hesap verme düşüncesi olmayan bazı idarecilerin zamanlarının en büyük güçlerini (bu güç, zamana göre, silah, para, din, iletişim araçları ya da âlim olabilir) istismar amacıyla ele geçirmeye çalıştıkları da bilinen bir vaka'dır. Ancak bu, idarecilerle iletişim kuran, onları uyarı ve aydınlatan her âlimin idarecilerin istekleri doğrultusunda hareket edeceği anlamına gelmeyebilir. Dolayısıyla, Zührî'nin halifelerle fikir olarak değil de 'ilişki biçimi' olarak iyi geçinmiş ve iktidar karşısında hareketlere katılmamış olması, onun iktidarı tasvip ettiği ve ona her konuda destek verdiği anlamına gelmez diye düşünürüz. Zira Zührî'nin iktidarla ilişki biçimi, halife ve çocuklarına dinî öğretmek ve onları aydınlatmak çerçevesindeydi.

⁴⁹⁹ Zührî, 139-159.

İktidarın da do ğal olarak baz ı siyasî mülâhazalarla Zührî'den istifade etme gibi bir siyaseti olabilirdi. Bu yönüyle, Emevî iktidarının Zührî'ye sıcak bakmış olmasının sebeplerini tam olarak bilemiyoruz. Bildi ğimiz, muhtelif konularda halifelerle tartışan Zührî'nin kavga etmeden, bildi ği gerçekleri ilmî bir üslupla dile getirdi ği ve Kur'ân-Sünneti esas alarak idarecilerin yanlış düşüncelerini ele ştirip onları ayd ınlattı ğıdır. Dolay ısıyla, iyyinin kötülerle konuşmasının ya da beraber olmasının her zaman iyyinin kötü oldu ğu ya da olaca ğı anlam ına gelmedi ği tesbitinden yola çıkarak, Zührî'nin de ulemâ taraf ından tasvip edilmeyen halifelerle beraber olması onun kötü oldu ğu, kötü emellere alet edildi ği, dinî yozla ştırıp iktidar ve icraatlar ını me şrûla ştırmaya çalı ştığı anlam ına gelmeyebilir. K ıyası Zührî'nin iktidarla iyi geçinmesi 'bir zihniyet paylaşımı' olmayıp ilişkilerde bir 'üslûp tarzı'ydı diyebiliriz.

IV. BÖLÜM

İKTİDARIN BAZI KELÂMÎ DOKTRİN, MEZHEP VE MEZHEP MENSUBU ÂLİMLERE KARŞI TAVRI

A) SOSYAL ŞARTLARIN DOĞURDUĞU KELÂMÎ TARTIŞMALAR

Müslümanların tarihinde özellikle kültürel ve dinî açıdan Emevîler dönemi oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu, söz konusu dönemde önemli bazı sosyal-siyâsî hadiselerin meydana gelmiş olması ve sonraki dönemlerde de etkisini sürdüren bazı kelâmî kavram ve oluşumların ortaya çıkmasındandır. Bunun konumuz açısından önemi ise şudur: Dönemin siyasal ve sosyal hadiselerinin beraberinde getirdiği bazı kelâmî kavram ve mezheplerin merkezinde doğmuş âlimler vardı. Aynı zamanda Emevîler dönemindeki mezhep, kelâmî kavram, teori ya da doktrinlerin direkt ya da dolaylı olarak dönemin iktidarıyla ilişkisi vardı. Haliyle bu durum, kaçınılmaz olarak iktidar-ulemâ ilişkilerine yansıyor. Biz de dönemin iktidar-ulemâ ilişkilerinin niteliğinin anlaşılmasında olumlu bir katkı sağlayacağına inandığımız bazı mezhep, mezhep kurucusu âlimleri ve iktidarın bunlarla ilişkileri üzerinde durmak istiyoruz. Yoksa amacımız hakkında bol miktarda bilgilerin bulunduğu ve tezimizle direkt ilişkisi bulunmayan mezhepler üzerinde durmak değildir.

Hemen belirtelim ki Emevî iktidarının merkezinde bulunduğu dinî ve siyâsî gelişmelerin okuma şekillerinin farklılığının sonucu olarak sırasıyla şu

gruplar ortaya çıkmıştır: Havâric, Şia, Mürcie, Cebriyye ve Kaderiyye/Mu'tezile. Havâric ve Şia, düşünce ve mücadelelerinin merkezine konu olarak şahıs ya da iktidarı koydukları için dinî de ğil de siyâsî karakterli mezhep oldular. Ancak Mürcie, Cebriyye ve Mu'tezile kaza-kader, Kebîre, Halku'l-Kur'ân gibi kelâmî konuları tartışmalarının merkezine koydukları için bu oluşumlar da kelâmî ya da dinî mezhepler olarak değerlendirilmişlerdir. Şimdi de bazı kelâmî kavram, mezhep kurucusu âlim ve iktidara karşı farklı duruşlara sahip Cebriyye, Mürcie, Mu'tezile mezheplerini ve iktidarın bunlarla olan ilişkilerini inceleyeceğiz.

1) Kader Problemi

İktidarın oluşumu, varlığı ve icraatları açısından kader kavramı hayati bir öneme sahipti. Aynı zamanda iktidarın âlimler ve dönemin mezheplerine karşı tutumunda da belirleyici olan, bu âlim ya da mezheplerin kader konusundaki bakış açılarıydı diyebiliriz. O açıdan, iktidarın mezhep kurucusu âlim ve bu mezheplerle ilişki biçimlerinin sağlıklı bir zeminde ele alınıp yorumlanması için 'kader'in neliği konusunda kısaca durmakta fayda vardır.

Kader, İslâm kelâmının ortaya çıkmasında en çok etkili olmuş kavramların başında gelmektedir.¹ Kaza ile kader bazen birbirlerinin yerine kullanılmıştır.² Kaza, terim olarak Allah'ın ezelde irade ve takdir ettiği olduklarının zaman ve mekanı gelince irade ve takdir edilen şekil üzere meydana gelmesidir.³ Kader ise 'eşya ile alakalı ezeli ilmine uygun olarak o şeyleri bil fiil Allah'ın icat

¹ Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1971, I, 97; Fahri, 42.

² el-Bûtî, M. Saîd Ramazan, *Kübra'l-Yakiniyyât el-Kevniyye*, (çev. M. Yolcu - H. Altınalan), İstanbul 1986, 160.

³ el-Bûtî, 160; Uyanık, 108.

etmesidir.’⁴ Atay ise kader hakkında ‘Kur’ân’a göre kader kavramı bir ölçü dahilinde tayin etmek, her şeyi bir ölçü ve kurala göre tanzim etmek ve tedbirlemektir.’ der. Bu anlamda Atay’a göre Kur’an’daki kader, ezelden belli olmuştur ve insan iradesini mecbur olarak harekete geçiren kader değildir.⁵

Emevîler’de kader kavramının ne zaman, nasıl ve niçin tartışılmaya başladığı ihtilaflı bir konudur. Genel kanaate göre kader kavramı ve ilgili tartışmalar Emevîler’den önce hem Cahiliyye Araplar’ında,⁶ hem Hz. Peygamber zamanında⁷ hem de Dört Halife döneminde vardı.⁸ Emevîler dönemine gelince kader konusunda ilk konuşulan kişinin Ma’bed el-Cühenî olduğu belirtilir.⁹ Ma’bed’in ise insanın fiillerinden özgür ve sorumlu olduğu şeklindeki kader anlayışını Sus adındaki Iraklı bir Hristiyan’dan aldığı iddia edilir.¹⁰

Dikkat edilirse kader kavramının ne zaman ortaya çıktığına ilişkin verilen bilgiler sanki kader farklı kültürlerden Müslümanlara geçmiştir, bu geçişi sağlayan kişi de Ma’bed el-Cühenî imiş gibi bir izlenim vermektedir. Halbuki kader kavramı insanî bir olgu olup, tarihi, insanlık tarihiyle başlar. Zira insan, insan olmanın icabı, dışındaki bazı olağanüstü durumları ister istemez aşkın bir güçle izah etme ya da ilahî şkilendirme gereğini duyan bir varlıktır. Aynı şekilde insanlar ya da iktidarlar bir şekilde hata yapar ve bazen bu hatalarını meşrûlaştırma yoluna gider

⁴ el-Bûtî, 166.

⁵ Atay, *Kur’ân’da İman Esasları*, Ankara 1998, 135.

⁶ İbn Abdîrabbîh, II, 377; Watt, *Teşekkül Devri*, 107; Salih, 125; Akbulut, *Sahâbe Devri*, 306; Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, 72-73.

⁷ Makdisî, *Kitâbu Ma’rifeti’t-Tezkira fi’l-Ehâdisi’l-Mevdûa*, Beyrut, 1985, 230; Kâdî el-Cebbâr, *Tabakâtü’l-Mu’tazile*, 168; Beyhâkî, *Kitâbu’l-Kadâ ve’l-Kader*, 28; Yörükân, Yusuf Ziya, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansûr-i Mâturidî”, *AÜİFD*, 1953, II-III, 127; Yazıcıoğlu, M. Said, “İnsan Fiili ve Bir Kur’ân-ı Kerim Ayeti”, *AÜİFD*, 1986, XXVIII, 327.

⁸ Malatî, 157-163; Bayraktar, 72-73.

⁹ Ahmet b.Hanbel, *er-Rad Ale’l-Cehmiyye*, 39; Firyâbî, 148, 204; İsfereyânî, 13; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 31; Wensinck, *The Muslim Creed*, 53; Fârûkî, 312; Ahmet Emin, *Fecru’l-İslâm*, 407-408; Watt, *Teşekkül Devri*, 102-108; Hatiboğlu, “Hilafetin Kureyşliliği”, XXIII, 168-169; Subhî, I, 178; Ebû Zehra, *Mezhepler Târîhi*, 119-120; Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, 12.

¹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 34; Çağatay-Çubukçu, 115.

ve bunu yapmanın en etkili yolu olarak da tarihin her döneminde sıkça başvurulmuş dini kullanma yöntemini seçebilir. Dolayısıyla insan gerçeğinden yola çıkarak diyebiliriz ki Emevîler döneminde de kader hakkında bilgi vardı. Ancak kader konusunun bugün bir şekilde gündeme getirilmesi tamamen iktidarın kuruluş ve icraatlarıyla ilgiliydi. Zira iktidarın ilk döneminde dinî, siyâsî ve içtimaî olarak beklenmedik bazı olaylar olmuş ve ilgili hadiselerin fâili olan iktidar tepki çekmemek için olanları bilinçli bir şekilde kaderle izah etme yoluna gitmiştir.¹¹

Kur'ân ve hadislerde de kaderden bugün olarak bahsedilir. Kur'ân, Kur'ân olmasını açısından hiçbir çelişki ihtiva etmeyip insanı fiillerinin faili ve sorumlusu olarak belirtirken, hadis literatüründe cetrî kader anlayışını destekleyen rivayetlerin çokluğu dikkatimizi çekmektedir. Bu rivayetlerin bir kısmında insana ait her şeyin ezelden takdir ve tayin edildiği belirtilirken,¹² diğer kısmında ise insanı özgür irade sahibi kılan ve fiillerinden sorumlu tutan Kaderiyye mezhebinin lanetlenildiği ilk etapta dikkatimizi çekmektedir.¹³ Siyâsî çekimlerin ürünü olan bu rivayetleri Hz. Peygamber söylememiştir. Hz. Muhammed, kendisinden sonra hadis uydurulacağını tahmin ettiği için hem bu konuda dikkatli olunmasını hem de hadis uydurmanın vebaline dikkat çekmek amacıyla “Benim adına hadis uyduran cehennemdeki yerini hazırlasın”¹⁴ ikazını yapmış olması na rağmen, hadisin bu

¹¹ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 589-591; Watt, *Free Will And Predestination In Early İslâm*, Londra 1948, 48; Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara 2001, 43.

¹² Müslîm, *Kader*/16, 31; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifâu'l-Âli'l- fi Mesâili'l-Kadâ ve'l- Kader ve'l- Hikmet ve't-Ta'lîl*, Beyrut 1987, 42-48.

¹³ Vehb b. Müslîm, Ebû Muhammed Abdullah (Ö. 197/812), *Kitâbu'l-Kader ve Mâ Verade fi Zâlike mine'l-Eser*, Beyrut 1999, 150; İbn Mâce, el- Mukaddime/92; Tirmizî, *Kader*/13; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, II, 90; İbn Abdurabbih, II, 381; Suyûtî, *Leâilu'l- Mesnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, I-II, Kahire, 1317, I, 36; İbn Arrâk, Ali b. Muhammed, *Tenzîhu's-Şerâti'l-Merfûa*, I-II, Mısır 1378, I, 311-2.

¹⁴ el-Cürcânî, I, 91; el-Haysemî, Ali b. Ebîbekr, (Ö. 807/1404), *Mecmâu'z- Zevâid ve'l- Menbâu'l-Fevâid*, I-X, Mısır 1352, 144-145.

dönemde tedvin edilmemi şliğini¹⁵ fırsat bilenler, yaptıkları hataları meşrûlaştırmak ya da rakiplerini yok etmek için hadis uydurma yani Hz. Peygamber'i konuşturma gereğini duymuşlardır.¹⁶ Neticede İslam'daki kader, Cebriyye'nin temsilcileri olan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın¹⁷ ya da Cebriyye'nin fikirlerini esas alan iktidarın savunduğu kader anlayışı değildir.

Emevîler döneminde iktidar-ulemâ arasında kader kavramının bir ihtilaf ya da kavga sebebi olduğu bir gerçektir. Kanaatimizce kaderin bir kavga nedeni olmasının sebebi, iktidarın dinin bir parçası olan kaderi ele alışı amacıyla ilgiliydi. Şöyle ki, iktidar savunduğu cebrî kader anlayışıyla kendisini ve icraatlarını kurtarmayı ya da meşrûlaştırmayı hedefliyordu. İktidar belki de bu amaçla kaderi izah metodunda meseleye Allah'ın ilmî açılarından bakıyordu. Halbuki kadere Allah'ın ilmi açılarından değil de insanın sorumluluğu cihetinden bakmak daha doğrudur.¹⁸ Elbette ki Allah ezelden her şeyi bilir ancak Allah'ın bilmesi ya da bu konudaki ilmi, Allah'ın insanın fiillerine müdahalesi anlamına gelmez.¹⁹ Aynı şekilde 'kaderi' Allah'ın gücü ya da yaratma sıfatıyla değil, insanın iradesi çerçevesinde ele almak gerekir. Zira Allah bir güç ya da potansiyel olarak yapabilme, isteyebilme ve doğru-yanlış tercih edebilme gibi özellikleri bir nitelik olarak insanın özüne yerleştirmiştir.²⁰ Dolayısıyla insanın fiillerine ilişkin güç yaratma gücü olmayıp, yapma gücüdür. İnsan mutlak yaratma ile değil, ona izafe edilen bir yaratma ile vasıflandırılabilir.²¹

¹⁵ Sıbâî, 89; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 307-314; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1975, 31.

¹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlu'l-Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut 1393, 4-7; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 270; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 307-315; Akbulut, *Sahâbe Devri*, 316-317.

¹⁷ Gurabî, 85; Yiğit, XI, 99.

¹⁸ Akbulut, "Allah'ın Takdiri", XXXIII, 146.

¹⁹ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 68.

²⁰ Mâturidî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî (Ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd* (çev. B. Topaloğlu), Ankara 2002, 282; Bûtî, 165-166; Uludağ, *İslâm İnanç Konuları*, 174-175.

²¹ Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, 41.

2) Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında Halku'l-Kur'ân

(Kur'ân'ın Yaratılmışlığı) Meselesi

Emevî iktidarının varlığı ve icraatları ile ilintili ve bir ara formül ya da çıkış olarak gündeme gelen Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi, Allah'ın ilminin ezeli olup olmamasıyla ilgilidir. Kur'ân'ın yaratıldığını iddia edenler, Allah'ın ezeli ilmini inkar etmeyip, bu ezeli ilmin insanın kaderini tespit ve tayin ettiği fikrine karşı çıkmış oluyorlardı. Kur'ân'ın yaratılmadığını savunanlar ise cebrî kader anlayışını savunanlardı. Dolayısıyla Emevî iktidarı ile bazı âlimler arasında Halku'l-Kur'ân problemi zihinsel ve teorik bir tartışmadan çok, üzerinde fikrî çatışmaların yapıldığı ya da âlimlerin iktidarın kadar anlayışını eleştirmek ve çürütmek için vesile kıldıkları bir kavramdı. Her ne kadar ilk dönem müellifleri ve daha sonraki araştırmacıların ekseriyeti Halku'l-Kur'ân'ın arka planında dinî-siyâsî bir çekışmenin olduğunu görmüyor ya da belirtmiyorlarsa da kanaatimce iktidarla bazı âlimler söz konusu kavram üzerinden birbirlerine atış yapıyorlardı. Görünürde tartışmanın konusu Halku'l-Kur'ân'dı ancak gerçek tartışma, iktidar ve icraatlarının ezeli planın yansıması olup olmadığıydı. Bunu fark eden ve hemen tedbir almaya yönelen İktidar, Halku'l-Kur'ân fikrini savunan ve yaymaya çalışılan Ca'd b. Dirhem'i Şam'dan kovdu ve sonra Kurban bayramında onu valiye öldürttü. Halbuki Ca'd, genel anlamda iktidarın mezhebi olan Cebriyye'ye mensuptu. Fakat onun, Allah'ın zat-sıfat ilişkisine dair düşüncelerinin mantıksal bir sonucu olan Halku'l-Kur'ân'ı savunması onun takip edilmesine ve yakalanmasına neden olmuştu. İktidarın daha önce dokunmadığı bu âlime karşı terör estirmesi, büyük bir ihtimalle Ca'd'ın savunduğu Halku'l-Kur'ân teziyle iktidara büyük bir zarar vereceği endişesi ya da korkusu

yatıyordu. Burada, Halku'l-Kur'ân tezi sebebiyle iktidarla karşı karşıya gelen ve söz konusu teori sebebiyle öldürülen Ca'd'in üzerinde biraz durmakta fayda vardır.

Ca'd b. Dirhem Horasan asıllı olup²² Mervân ailesinin mevlâs ı idi.²³ O, Şam'da ikamet ediyordu.²⁴ Emevîler döneminde Kur'ân' ın yaratılmışlığını ilk defa savunan kişidir.²⁵ Savunduğu tez sebebiyle iktidar tarafından baskı altına alınan Ca'd, en sonunda Kûfe'ye gitmek zorunda kaldı²⁶ ve orada fikirlerinin propagandasını yapmayı sürdürdü.²⁷

Cebrî düşünciyi savunan ve buna bağlı olarak insanı fiillerinde mecbur gören ve insan ı havada uçuşan kuştüyü gibi nitelendiren Ca'd' in²⁸ daha sonra Halku'l-Kur'ân tezini savunması ilginç bir gelişme olsa gerektir. Onun Kur'ân' ın yaratılmışlığını savunmasının birinci nedeni teknik ya da mantıksal bir sonuçtu. O, sıfatları sebebiyle Allah ile kulun birbirlerine benzetilmesine karşıydı. Dolayısıyla Ca'd'a göre zat-sıfat ayrımı olmazdı ve o, Allah' ın subûti sıfatlarını nefyediordu. Allah'ın subûti sıfatlarının nefyi, iktidar ın ezeli plan anlayışıyla çelişiyordu. Buna göre Allah' ın subûti sıfatları yoksa, Allah her şeyi ezelden yaratmamış olup insan kendi fiillerinin yaratıcısı ve sorumlusu oluyordu.

Ca'd, Halku'l-Kur'ân teorisiyle cebriyeci kader anlayışının ileri gelen temsilcisi Cehm b. Safvan,²⁹ Mu'tezile³⁰ ve Emevî halifelerinden Mervân b.

²² el-'Akberî, I, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

²³ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 41-42; el-'Akberî, I, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; Gurabî, 22-3; el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, 27; Abdülhâlim Mahmud, *et-Tefkîru'l-Felsefe fi'l-İslâm*, Kahire 1119, 149.

²⁴ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 41-42; el-'Akberî, I, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; Gurabî, 22-23; el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, 27; Salih, 107; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 624.

²⁵ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 42; Şehristânî, 86; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

²⁶ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 42; Gurabî, 22-23; el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, 37.

²⁷ el-'Akberî, I, 71; Gurabî, 22-23; Abdülhâlim Mahmut, 149; Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 543.

²⁸ Gurabî, 23.

²⁹ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 42; el-'Akberî, 71; Gurabî, 22-23; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 162-163.

³⁰ Gurabî, 22-23; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 162-163.

Muhammed b. Mervân b. el-Hakem'i etkilemi ştir.³¹ Daha sonra Ca'd' ın görüşlerinin yayılmasından korkan ve bunun iktidara zarar verece ğini dü şünen Hi şâm b. Abdülmelik, Irak valisi Halid el-Kasrî'ye Ca'd' ı öldürmesi emrini verdi.³² Kûfe valisi ise emir üzerine Kurban bayram ında Ca'd' ı öldürttü.³³ Vali Ca'd' ı öldürtmeden önce camiide cemaate "Namazdan sonra eve gidip kurbanlar ınızı kesiniz. Allah kabul etsin. Ben ise Ca'd b. Dirhem'i kurban edece ğim. Çünkü Ca'd, Kur'ân'da geçmesine ra ğmen 'Allah' ın İbrahim'i dost edinmedi ğini ve Musa ile de konuşmadığını iddia etmektedir.'³⁴ Vali, Allah' ın Ca'd' ın fikirlerinden münezzehtir.³⁵ Ca'd' ı hicrî 124 yılında³⁶ bir nevi kurbanlık olarak kesiyordu.³⁷ Görüldüğü gibi Ca'd, iktidar ın resmî mezhebi olan Cebriyye'ye ayk ır ı düşünceleri,³⁸ muhâlif dinî görüşleri ve bu görüşlerin yayılma ihtimali sebebiyle öldürölüyordu.³⁹

Ca'd'ın Halku'l-Kur'ân tezini temellendirmede iktidar ın ise Ca'd' ı öldürmede gerekçe olarak kullandığı 'Allah'ın İbrahim'i dost edinmediği ve Musa ile görüşmediği mealindeki ayetleri kullanmalar ı da her iki taraf aç ısından ilginç bir taktiktir. Şöyle ki, Ca'd Kur'ân'da geçen bu iki ayeti yorumlarken asl ında bu ayetleri inkar etmiyordu. Kanaatimizce Ca'd, 'Allah İbrahim'i dost edinmedi, Musa ile konuşmadı' derken, mezkur iki Peygamber'in Allah'la ili şkilerinin ezelden de ğil de sonradan meydana geldi ğini, zira bu Peygamberlerin varl ığı ve peygamberliklerinin hadis yani sonradan söz konusu oldu ğunu kastediyor ve Allah' ın ezelde her şeyi

³¹ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 41-42; Makdisî, *el-Bed'*, V, 59; el-Makrizî, I, 14; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 337; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

³² İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 255-256; Öz, "Ca'd b. Dirhem", VI, 543.

³³ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 42; el-'Akberî, I, 72; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 255-256; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; Zehebî, *Mizânu'l- İ'tidâl*, I, 185; Gurabî, 26.

³⁴ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l- Cehmiyye*, 42; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 255-256.

³⁵ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l- Cehmiyye*, 42; Gurabî, 26.

³⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 624.

³⁷ Vajda, G. "İbn Dirhem", *Eİ*, I-XII, Leyden 1986-2004, III, 747-748; Watt, *Teşekkül Devri*, 300.

³⁸ Gurabî, 26.

³⁹ Atçeken, 131.

takdir ve tayin ettiği şeklindeki düşünceyi çürütmeye çalışıyordu. Ca'd'ın bu tezi iktidarın endişe ve korkuya sevk etmesi olacak ki, iktidar 'dine karşı din' anlayışıyla hareket ederek, Ca'd'ın fikirleriyle Allah'a karşı saygısızlık yaptığını iddia ederek yani bu âlimin kelâmî görüşlerini çarpıtarak Ca'd'ı katlediyordu. Kanaatimizce iktidarın Ca'd'ı öldürmesi dinen değil siyasetendi. Dönemin idarecilerinin bu katli dinle ilişkilendirmeleri ise tamamen hedef saptırmaydı. Muhtemelen iktidar halkın tepkisinden çekindiği için öncelikle Ca'd'ın öldürülmesini dinin bir gereği olarak açıklama gereğini duyuyor daha sonra ise bu icraatıyla iktidarın dine bağlı olduğu, dine sahip çıktığı ve onu koruduğu imajını vermeye çalışıyordu.

B) İKTİDARIN DÖNEMİN BAZI KELÂMÎ DOKTRİN VE MEZHEPLERİNE KARŞI TAVRI

1) İktidar ve Cebriî Doktrin

Öncelikle belirtelim ki Cebriyye, kelâmî bir çok konuda fikri olan, oturmuş sistematik bir yapıya sahip ve etkileri uzun süre devam etmiş bir mezhep değildir. Bu anlamda Cebriyye'ye mezhep değil de bir teori ya da doktrin denilebilir. Cebriyye, Emevî iktidarının da tabiatı gereği desteklediği ve yayılmasına çaba sarf ettiği bir doktrindi. İktidarın dinî-siyâsî meşrûyetini sağlamak, kendisini kutsal bir erk olarak kabul ettirmek ve de icraatlarının sorumluluğundan kurtulmak için dört elle sarıldığı cebriî anlayışın ne zaman, niçin ortaya çıktığına ve iktidarın bu doktrinle ilişkilerine bakmak faydalı olacaktır.

Cebriyye teorisinin kurucusu olarak Cehm b. Safvân kabul edilmektedir.⁴⁰ Kaynaklarımızda Cehm b. Safvân'ın ismi, Cehm b. Safvân Ebû

⁴⁰ Kâdî el-Cebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 324; Fârûkî, 313; Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, İstanbul, 2003, 72; Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1995, 51-55.

Mahrez olarak geçmektedir.⁴¹ O, Fars kökenli olup⁴² Ezd kabilesinden Benî Rasib'in mevlâsı idi.⁴³ Onun Belh, Semerkand, Tirmiz, Horasan ve Kûfe şehirlerini gezdiği⁴⁴ dikkate alınırsa Cehm'in çok sayıda âlimle görüştüğü ve fikirlerini birçok şehre yaymaya çalıştığı söylenebilir.

Cehm b. Safvân genel kanaate göre kelâmî fikirlerini Kûfe'de bulunduğu Ca'd b. Dirhem'den almıştır.⁴⁵ Zira Cehm de Ca'd b. Dirhem gibi, Allah'ın insanlara benzemediğini ya da benzetilmemesi gerektiğini savunuyor bu sebeple Allah'ın subûti sıfatlarını nefyediyordu.⁴⁶ Cehm, Allah'ın sıfatlarını nefyedince de doğal olarak Halku'l-Kur'ân tezini kabul etmiş oluyordu.⁴⁷

Her ne kadar Cehm b. Safvân Halku'l-Kur'ân teorisini savunmakla iktidarın dinî teziyle çelişmiş olsa da aslında Cehm genel anlamda kaderci bir anlayışa sahipti. Örneğin Cehm, iman, fiil ve ikrar olarak değil de, Allah'ın kalpteki bilgisi olarak tanımlıyordu.⁴⁸ Yine o, insanın fiillerinden hiçbir zaman iradesinin olmadığının, tüm fiillerimizin Allah tarafından yaratıldığını dolayısıyla fiillerin insana nisbetinin mecâzî olduğunu belirtiyordu.⁴⁹

İktidarla kader konusunda fikirleri büyük oranda örtüşen Cehm, Horasan valisi Nasr b. Seyyar ile halkı Kur'ân ve Sünnete davet eden Hâris b. Süreyc arasındaki savaşta Hâris'i desteklemiştir. Emevîlerce yakalanan Cehm

⁴¹ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 43.

⁴² Abdulhâlim Mahmut, 150; O'leary, 45.

⁴³ el-'Akberî, I, 66; Gurabî, 16; Gölçük, "Cehm b. Safvan", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 232.

⁴⁴ el-'Akberî, I, 66.

⁴⁵ el-'Akberî, I, 66; Şehristânî, 86; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; Gurabî, 16; el-Kâsımî, *Târihu'l-Cehmiyye*, 11; Salih, 108; Abdulhâlim Mahmut, 149.

⁴⁶ el-'Akberî, I, 75; Şehristânî, 85; Salih, 108; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 410.

⁴⁷ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 43; Eş'arî, *Makâlât*, I, 267; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; Gurabî, 19; Abdulhâlim Mahmut, 153; Sezgin, I, 21-22; Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, 19.

⁴⁸ Makdisî, *el-Bed'*, V, 146; Bağdâdî, *el-Fark*, 211-212; Şehristânî, 88.

⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, I, 267; Makdisî, *el-Bed'*, V, 146; el-'Akberî, I, 78; Bağdâdî, *el-Fark*, 211-212.

siyâsî⁵⁰ ve dinî⁵¹ sebeplerden dolayı 128/746 yılında idam edildi.⁵² Cehm'in iktidar karşısı Haris'i desteklemesi, iktidar ın Mevâlî'den cizye alma politikas ı etkili olmu ş olabilir. Zira iktidar ın imanlarını yeterli bulmadığı Mevâlî'den cizye alması fikri ve uygulaması, Mevâlî kökenli olan Cehm'in hem iman teorisiyle hem de kabile anlayışıyla çelişiyordu.⁵³

İktidar ın Cehm'i öldürmesinde Cehm'in savundu ğu Halku'l-Kur'ân tezi ve Horasan'daki isyana destek vermesi kadar, kanaatimizce Cehm'in savundu ğu imamet fikri de etkili olmu ştur. Zira Cehm, halifenin her hangi bir kabileye mensûbiyetinin şartı olmad ığını, Kur'ân ve Sünneti bilen ve uygulayan herkesin imam olabileceğini savunuyordu.⁵⁴ İşte Cehm bu görüşüyle iktidar ın temel dinî tezi olan hilâfetin Ümeyyeoğulları'nın hakkı oldu ğu iddiasını reddetmiş oluyordu.

İnsan-fiil ilişkisinde insan ın irade ve sorumlulu ğunu yok sayan,⁵⁵ insan ı tabiattaki bir nesne olarak telakki eden, her şeyi kaza-kader kavramlarıyla açıklayan Cebri anlayış,⁵⁶ Emevîler'in ilk dönemlerinde ortaya çıkmaya başladı.⁵⁷

Machiavelli'nin "Baz ı insanlar alt ında çıkamadıkları işleri kaderle izah etme yoluna giderler..."⁵⁸ şeklindeki tesbiti, Emevî idarecileri için de geçerlidir. Emevî yöneticileri siyasal amaçlarını gerçekleştirmek, muhaliflerini kadercî anlayış

⁵⁰ el-'Akberî, I, 69; Şehristânî, 88; Gurabî, 16; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 410.

⁵¹ el-'Akberî, I, 69.

⁵² Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 43; el-'Akberî, I, 67; İbn Hazm, *Cemheratu Ensâbi'l-Arab*, I-II, Beyrut, 1983, I-II, 212; Gurabî, 16; Watt, *Teşekkül Devri*, 177-8.

⁵³ Ahmet b. Hanbel, *er-Rad Ale'l-Cehmiyye*, 43; el-'Akberî, I, 67.

⁵⁴ Nevbahtî, 9-10.

⁵⁵ Neseî, Meymun b. Muhammed (Ö. 508/1114), *Kitâbu Bahri'l-Kelâm*, Mısır, 1914, 51; Şehristânî, 85; Râzî, *İ'tikadatu Firâki'l-Müslimîn*, 68-69; İbrahim b. Muhammed b. Arabşah, *Şerhu İslâm li İbn Hacib*, İstanbul 1256, 633 vd; Kutluay, *İslâmiyet'te İ'tikadî Mezheplerin Doğuşu*, İstanbul 2003, 112; Aydın, M. Said, *Din Felsefesi*, Ankara 1999, 165-166; Gölcük, *İslâm Akaidi*, Konya 1992, 180-181; Sunar, Câhit, *İslâm Felsefe Dersleri*, Ankara 1967, 29.

⁵⁶ ez-Zevâhirî, Muhammed el-Hüseynî, *et-Tahkîku't-Tâmme fî İlmi'l-Kelâm*, Mısır 1939, 133; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzaf İlmi'l-Kelâm*, İstanbul 1959, 21.

⁵⁷ Kâdî el-Cebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 4; İbn Hadîd, I, 248; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 131; Câbirî, *Siyasal Akıl*, 589-591; Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 14,37; Nevin, 233.

⁵⁸ Machiavelli, 119.

vasıtasıyla Allah’la karışık karışık getirmek sûretiyle muhalefetin önünü kesmek, kendini ve icraatlarını kabul edilebilir hale getirmek için cibrî düşünceyi desteklediler.⁵⁹ İktidar cibrî anlayışı benimsemekle kalmıyor aynı zamanda bu düşünceyi iletici araçlarla (cuma hatipleri, şairler, vaizler vs...) yaymaya ve yerleştirmeye çalışıyordu.⁶⁰ Çalışmamızın din-devlet ilişkileri kısmında anlatıldığı gibi iktidar, bütün anormalliklerini cibrî anlayışla izah ediyordu. Bu izah tarzını benimsemeyen âlimlere de -Hasan- ı Basrî, Ca’d b. Dirhem, Geylân ed-Dîmeşkî... örneklerinde yaşanıldığı gibi- baskı uyguluyor ve hatta onları bir şekilde ortadan kaldırıyor.

2) İktidar ve Mürcie

Mürcie’nin ne zaman ve nerede ortaya çıktığına ilişkin farklı tespitler yapılmıştır. Belki de bu, bazı ekol, oluşum ya da sosyal gruplar için geçerli olan ‘tarihi süreç içerisinde farklı pozisyonlarda farklı durumlar sergileme, buna bağlı olarak başkalaşma ve bazen de parçalara ayrılma’ gerçeğinin bir sonucudur. Yani Mürcie’de temelde ‘Kişi günah işlese de lâilâhe illallah diyen her kişi mümindir ve bunların günahlarının cezasını Allah’a bırakmak gerekir.’ şeklindeki genel ilkeye inanmış kişilerden müteşekkil bir mezhepse de, bu mezhebin içinde zaman zaman farklı düşüncelere sahip mürcîler de bulunduğundan mezkur mezhebin kendi arasında mozaik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Mürcie ifadesi Emevî iktidarının kuruluş aşaması ve öncesinde iç savaşlara bulaşmış ve günah işledikleri iddia edilen Hz. Osman, Ali ve Muâviye

⁵⁹ Tritton, 58; Watt, *Teşekkül Devri*, 114; Abdülhamit, “Cebriyye”, VII, 205-206; Fazlurrahman 121-123; Atvân, *el-Firâku’l-İslâmiyye*, 31; Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Hürriyeti*, 41-42; Akbulut, “Allah’ın Takdiri”, XXXIII, 135; Bayraktar, 72; Uyanık, 61; Ay, 38-43, 104.

⁶⁰ Abdülhâlim Mahmut, 154; Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Hürriyeti*, 32.

gibi insanlar ın ahirete taalluk eden durumlar ını Allah’a b ırakmayı ya da büyük günah i şleyen ahiretteki konumunu ahirete tehir etme fikrini savunanlar için kullanılmış bir isimdir.⁶¹ Mürcie’nin temelleri ise, ilerde fitnelerin ç ıkacağına ve bu fitneler döneminde dikkatli olunması gerektiğine işaret eden rivayetlere inanan⁶² ve Hz. Osman’ ın vefat ıyla ilgili olaylarda, Cemel ve S ıffin savaşlarında tarafs ız davranan insanlar taraf ından at ılmıştır.⁶³ Muaviye-Ali mücadelesinde de ortaya çıktığı iddia edilen Mürcie’nin,⁶⁴ fikirlerini net bir şekilde ortaya koymas ı S ıffin savaşından sonra Hâriciler’in Kebîre (büyük günah) kavram ını ortaya atmaları ı üzerine olmu ştur. Mürcie, Hâricîler’in iç sava şlara kat ılmış olan herkesi büyük günah işlemekle itham ettiği ve bu insanların kafir ve cehennemlik oldukları tezine bir tepki olarak doğmuştur.⁶⁵ Bu mezhebin ortaya çıkışı hicrî birinci yüzyılın son on yılında,⁶⁶ teşekkülü ise 60-75’li yılları arasında olmuştur.⁶⁷

Emevîler dönemi ulemâs ı aras ında da bir çok âlimin mürcie mensubu oldukları belirtilir. Buna göre mürcî âlimler aras ında İbrahim b. Yezid et-Teymiyye (Ö. 92/710), Talk b. Habîb (Ö. 95/713), Amr b. Mürre (Ö. 117/735), Hammad b. Ebî Süleyman (Ö. 120/737), Abdülaziz b. Ebî Revvâb (Ö. 159/775)⁶⁸ gibi isimler zikredilir. Ayrıca İbn Kuteybe ve Nevbahtî’nin mürcî olarak vas ıflandırdıkları,⁶⁹ İbn Hazm ve Şehristânî’nin ise mürcîli ğini tartıştıkları⁷⁰ önemli âlimlerden biri de Ebû Hanife’dir. Ça ğdaş araştırmacılardan Hasan İbrahim ile Kutlu, Ebû Hanife’yi

⁶¹ Ebû Hanîfe, *el-Mütekellim*, 31; Mâturidî, 429; Bağdâdî, *el-Fark*, 202 vd; İsfereyânî, 60; Şehristânî, 139; Rayyis, 80; Ahmet Emin, *Fecru’l-İslâm*, 398-401.

⁶² Ahmet Emin, *Fecru’l-İslâm*, 400; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki, Münakaşalar*, 56.

⁶³ Ebû Hanîfe, *el-Mütekellim*, 30-31; Tritton, 46; Ahmet Emin, *Fecru’l-İslâm*, 398.

⁶⁴ Nevbahtî, 6; Yurdayın, *İslâm Târîhi*, 26; Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, 12-13.

⁶⁵ Şehristânî, 139; Hatiboğlu, “Hilafetin Kureyşliliği”, XXIII, 168; Nevin, 222; Tunç, XXIII, 328.

⁶⁶ Rayyis, 79.

⁶⁷ Kutlu, *Mürcie*, 58-60.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 268; Kutlu, *Mürcie*, 85-89.

⁶⁹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 268; Nevbahtî, 10.

⁷⁰ İbn Hazm, *Milel*, I, 189; Şehristânî, 141.

mürçî kabul ederken,⁷¹ Ebû Zehra ve Subhi Salih gibi mezhep tarihçileri mücadele ve amele önem verdi ği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'yi mürçî kabul etmezler.⁷²

Muhtemeldir ki Ebû Hanîfe'yi mürçî kabul edenler onun 'ahirete taalluk eden günahların akibetini bilemeyeceğimizi' söylemesi sebebiyledir.⁷³

Mürcie'ye göre iman, Allah'a kalben inanarak Allah ve Rasûlü'nü bilmektir.⁷⁴ Amel ise imana dahil de ğildir, yani amel imandan bir cüz de ğildir.⁷⁵ Buna göre büyük günah i şleyen, amelleri eksik olan, ancak kalben Allah'a ve Allah'a ait olana inanan kişi kafir ve ebedi cehennemlik olmayıp mü'mindir.⁷⁶

Mürcie'nin iman, amel ve büyük günah konusundaki toleranslı bakış açısı, İslâm toplumunu bunalıma sokan, insanları imandışı bir konuma iten ve bu anlamda toplumda kaos yaratan Hâricîler'e karşı Müslüman toplumun bireylerini din dairesinde tutma ve mevcut toplumun birlik ve beraberliğini muhafaza etme amacını taşıyordu. Bu durumda Mürcie'nin mevcudu koruma anlamında muhafazakar bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Günahları inkar etmeyen ancak günahların ahiretteki karışılığının neliği ya da nasıllığını bilemeyeceğimizi ve bunu Allah'a havale etmenin doğru olacağı tezini dillendiren Mürcie de⁷⁷ diğer bazı mezhepler gibi uydurma rivayetlerle kötülenmiştir. Ebû Hureyre ve İbn Abbas gibi büyük sahâbî âlimlerin rivayet ettikleri iddia edilen haberlerde Mürcie İslâm'dan nasibini almamış,⁷⁸ yetmiş bin

⁷¹ İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 108; Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 39.

⁷² Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 204; Salih, 114-115.

⁷³ Ebû Hanîfe, *Risâle*, 80; *Fıkhü'l-Ebsât*, 43-41.

⁷⁴ Eş'ârî, *Makâlât*, I, 126; Bağdâdî, *el-Fark*, 140; Şehristânî, 203-204; İsmâ, 631.

⁷⁵ Eş'ârî, *Makâlât*, I, 16-17; Şehristânî, 139; Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları*, 387-388.

⁷⁶ İbn Kuteybe, *Muhtelifu'l-Hadîs*, 41; Malatî, 41-48; Kâdî el-Cebbâr, *Şerh*, 727; İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-Îmân*, Mısır 1325, 143; Gurabî, 83; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 323-324.

⁷⁷ Afîfî, Ebû'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, 26.

⁷⁸ Tirmizî, Kader/13; Vehb b. Müslîm, 150; Firyâbî, 163.

peygamber diliyle lanetlenmiş,⁷⁹ Hz. Muhammed'in şefaatinde mahrum kalacak⁸⁰ ve samimi Müslümanların kendisinden uzak durmaları gereken bir mezhep olarak nitelendirilmiştir. Gelecekle ilgili ve tamamen hizipçilik kokan bu rivayetler muhtemelen Mürcie'yi iktidar yanlısı gören rakipleri tarafından uydurulmuştur.

Mürcie'nin iman teorisi, Müslüman cemiyetin içine düştüğü sosyal ve siyâsî çözümsüzlüğüne bir çıkış yolu amacı taşıyordu. Zira o dönemde iç savaşlar yaşanmış, kelâmî birçok soru ve sorun ortaya çıkmış, bütün bunlara ek olarak kendisi gibi düşünmeyenleri tekfir eden, öldüren, bilgi kirlenmesine ve sosyal kaosa neden olan Havâric ortaya çıkmıştı. İşte Mürcie, zihnî bir bucalama yaşıyan insanları aydınlatma ve rahatlatmayı ve de dinî-siyasî çekişmeler neticesinde zayıflayan toplumun birlik beraberliğini muhafaza etmeyi amaçlıyordu.

Toplumsal bütünlüğü korumayı hedefleyen Mürcî projesinin pratikte kısmen de olsa tuttuğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, İran ve Maverâünnehir'de siyâsî olarak İslâm'a boyun eğen Müslümanlar, İslam toplumunun üyesi görevini yapıyordu. Hâricîler'in herkesi tekfir etme faaliyeti, iktidarın ise adını geçen coğrafyada ağır ekonomik politika uyguluyor olması, yeni İslâmlaşma sürecine zarar verici nitelikteydi. Bu durumda Mürcie'nin kapsayıcı iman tanımı, söz konusu insanların Müslüman toplumu dairesinde kalmaları içim olumlu bir katkı sağlıyordu.⁸¹ İşte ismi geçen mezhebin hem içeride hem de dışarıda bütünleştirici ve hatta parçalanmayı beraberinde getirebilecek aşırı fikir ve fikir sahipleriyle mücadelesi, bu mezhebin iktidarın sosyal ve siyâsî hedeflerinin gerçekleştirilmesinde pozitif bir katkı sağladığı şeklinde yorumlanabilir. Zira dönemin iktidarı geniş

⁷⁹ Suyûtî, *Leâilu'l-Mesnûa*, I, 136; İbn Arrâk, I, 311; er-Rasî, Kâsım b. İbrahim b. İsmail, *Kitâbu Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd*, I-II, Mısır 1972, I, 120-121.

⁸⁰ İbn Arrâk, I, 150.

⁸¹ Ay, 173.

coğrafyalara yay ılmayı, buralarda bol miktarda ganimet ve vergi toplamayı, fethedilen ya da Müslüman olan beldelerin devlete bağı kalmasını, içinde muhalefetin önüne geçip sosyal birlik-beraberliğin sağlanmasını ve bunun devamını çok önemsiyordu. Hatta iktidar ın istikrarı ve geleceğinin bile önemsenen bu politik hedefe bağı oldu ğunu söylemek mümkündür. İşte iktidar ın gerçekle ştirmeyi istediğı ancak tabiat ı gere ği gerçekle ştiremediğı ya da gerçekle ştirme şansının olmadığı birlik beraberli ği Mürcie temin etmeye çalı şıyordu. İman-amel teziyle öncelikle toplumsal bütünlü ğü sağlamayı ve bu bütünlü ğe zarar veren grup ya da fikirlerle mücadeleyi hedefleyen Mürcie, i şin tabiatı gere ği iktidarca sevimli ve desteklenmeyi gerektiriyordu. Yine Mürcie'nin hedef ve pratikteki faydas ı kadar bu mezhebin iman-amel teorisi de iktidar ın menfaatine uygundu. Zira kelâmî tartışmaların merkezinde bulunan ve özellikle Havâric taraf ından tekfir edilen ve ahirette ebedî olarak cehennemde kalacaklar ı belirtilen iktidar kurucuları, Mürcie teorisine göre mü'min say ılıyor ve ahiretteki durumları da Allah'a bırakılmış oluyordu. Mürcî tez gere ğince mü'min olanlar da do ğal olarak ebedî cehennemlik olmayacaklarına göre, iç savaşlara bir şekilde bulaşanlar iddia edildi ği gibi kafir ve cehennemlik olmamış oluyorlardı. Dolayısıyla Mürcie'nin sosyal projesi dönemin iktidarının menfaatine uygundu. Söz konusu mezhebin mü'min, iman ve iman-amel ilişkisine ait açıklama ya da tezleri hem iktidar kurucuları ının işine yarlıyordu hem de anormal icraatları olan idarecilerin mü'min olarak kalmasını sağlıyordu.

Tezleri iman ve iman-amelle s ınırlı olan Mürcie muhtemeldir ki bu nazariyesini temellendirmede hadisten yararlanm ıştır. Çünkü bazı mürcîler Hz. Peygamber'in 'Ki şî, lâ ilâhe illallâh derse ve bundan sonra h ırsızlık, zina türü günahları işlese, şarap içip namaz ı terk etse ve zekat ını vermese de cennete

gidecektir.’ dediğini aktarırlar.⁸² Mürcie de muhtemeldir ki bu rivayete dayanarak ameli imandan müstakil olarak ele almış ve Müslüman hangi günah ı işlerse işlesin bu günah onun iman ına⁸³ ve mü’min sıfatına zarar vermez ve o ki şî yine mümindir diyebilmiştir.⁸⁴ Burada Mürcie’nin ameli küçümsediğini, amele gereken değeri vermediğini ve cennete gitmede amelin fonksiyonunu önemsemediğini söylemek mümkündür.⁸⁵

Muhafazakar ve bir anlamda toplumcu bir tutum takınmayı prensip olarak kabul eden Mürcie, belki de bu ilkesi gereğince yarı kaşırıyıcı nitelikteki konuları tartışmayı pek tasvip etmiyordu. Mürcie’nin iç savaşlarda kimlerin suçlu olup olmadığını ve büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumlarını tartışmayıp ahirete erteleme⁸⁶ zikrettiğimiz muhafazakar anlayışının yansımasıydı.

Mürcie bilemeyeceğimizi iddia ettiği bazı tartışmalı konuları ahirete tehir etmekle hem toplumda olup bitenlerin anlaşılmasının hem de eleştirilme mekanizmasının önünü kesmiş oluyordu.⁸⁷ Hatta adını geçen mezhep daha önce olmuş ve olanları eleştirmemekle aslında ahlâkî bir umursamazlığa neden olduğu gibi farkında olsun ya da olmasın iktidarın oluşum şekli ve uygulamalarını da teyyid ediyor ve ona destek vermiş oluyordu.⁸⁸ Örneğin Mürcie, Sıffin savaşının nedenlerini ve müsebbiplerini tartışmamakla bir anlamda Ali ile Muâviye’yi eleştirtutmuş ve iktidara sahip olmada gücü/mücadeleyi ölçü kabul etmiş oluyordu. Zira tasvip edilmese de bir takım iç savaşlar çıkmış, doğal olarak birileri buna neden olmuştu. Dolayısıyla toplumun aydınlatılması, aynı hataların bir daha yaşanmaması

⁸² İbn Kuteybe, *Muhtelifu'l-Hadîs*, 41; Malatî, 47.

⁸³ İbn Hazm, *Milel*, I, 186; İsmâ, 632; Uludağ, *İslâm'da İ'tikadî Konular*, 387-388.

⁸⁴ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 323-324; İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 107.

⁸⁵ İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 107; Ebû Zehra, *Mezhepler Târîhi*, 131.

⁸⁶ İbn Hazm, *Milel*, I, 186; Abdülaziz Sâlim, 595; *Ammâra, Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 92.

⁸⁷ *Ammâra, Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 222.

⁸⁸ Ay, 174.

için ders alınması ve gündemdeki kelâmî soruların sağlıklı bir zeminde tartışılmasına katkı sağlaması açısından olup bitenlerin tartışılması kanaatimizce daha faydalı olacaktır. Ancak Mürcie'nin biraz da riskli olan bu konulara girmek istemediğini fark ediyoruz. Bundan da iktidarın baskısı, bu mezhebin metodu ve diğer siyasal-sosyal şartlar etkili olmuş olabilir. Yine belirtelim ki Mürcie'nin kurum olarak iktidarın fert olarak ise idarecilerin hatalarını belirtmemesi, bu mezhebin dolaylı olarak iktidara destek olduğu anlamına gelmektedir.

Mürcie'yi değerlendirme tarzımıza itiraz edilebilir ve argüman olarak şu söylenebilir: 'Mürcie'nin üzerinde yorum yapmadığı ve tartışmaktan kaçındığı konu kişilerin ahirete taalluk eden ve ancak Allah'ın bileceği günahlardır. Mürcie'nin, bizim de hakk ında bilgi sahibi olamadığımız konuları Allah'a havale etmesinden yani kişilerin bu dünyadaki fiillerinin ahiretteki sonuçlarını tartışmamasından daha doğal ne olabilir?' Deriz ki doğruluk derecesini tam bilemediğimiz konuları tartışmak dine ve akla aykırı değildir. Ayrıca bir olayın sonucunu tartışmamak ya da bundan kaçınmak, o olayın sebebini ve müsebbiplerini de tartışmamak demektir. Bu anlamda Mürcie kişilerin ahiretle ilgili durumların tartışmamakla veya Allah'a bırakmakla aynı zamanda ilgili kişi ve olayları da tartışmamış oluyordu.

Mürcie, 'lâilâhe illallah diyen her kes cennete gidecektir' rivayetini ilke olarak kabul etmekle⁸⁹ aslında şirk dışındaki tüm günahların affedilebileceğini savunmuş ya da ima etmiş oluyordu. Bu da günah işlemeyi fazla önemsememe anlayışını beraberinde getiriyordu. Mürcie'nin ibahçılık kokan toleranslı anlayışı, bazı insanların adı geçen mezhebe dayanarak günah işlemesine, gayr-ı ahlâkî tutumlar sergilemesine ve anormal olan birçok fiil ve icraata kılıf uydurmaya neden

⁸⁹ İbn Kuteybe, *Muhtelifu'l-Hadîs*, 41; Malatî, 48.

olmuştur.⁹⁰ Ebû Hanîfe de Mürcie'nin ibahçılık anlayışını tasvip etmemiş olacak ki şu ifadeyi kullanmıştır: “Mürcie'nin dediği gibi iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz ise affedilmiştir diyemeyiz.”⁹¹

Aslında Emevî iktidarının bu mezhep ve mensuplarına baskı uygulamaması Mürcie'yi desteklediği anlamına gelmektedir. Siyasal yönetimin dolaylı desteğinin nedeni de Mürcie'nin iktidarı eleştirmemesi, görüşlerinin dolaylı olarak idareyi destekleyici mahiyette olması ve iktidarın da bu mezhebi dinî bir meşrûiyet aracı olarak kullanması sebebiyledir.⁹² Belki de Mürcie'nin sahip olduğu düşünceler sebebiyle, iktidar isyanlara karşı çıkan mürcîler dışında diğer Mürcie mensuplarını takibe almıyor ve onlar üzerinde baskı politikası da uygulamıyordu.⁹³

Rayyıs'a göre Mürcie iktidar yanlısı bir mezhep değildi. Zira Mürci'nin tartıştığı ve sonucunu ahirete ertelediği Kebîre Emeviler dönemiyle ilgili değil de Hz. Osman ve Hz. Ali ile ilgiliydi.⁹⁴ Rayyıs, Mürcie'nin iktidar yanlısı olmadığı şeklindeki iddiasını ispat için mürcî olan Saîd b. Cübeyr'in Abdülmelik dönemimde İbn Eş'âs isyanına katılmasını, Geylân b. Mervân'ın Hişâm zamanında asılmasını, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'yi desteklemesini ve birçok sıkıntıya maruz kalmasını delil olarak ileri sürer.⁹⁵ Mürcîler'in hepsinin iktidar yanlısı olmadıklarının bir göstergesi de iktidarın politikalarını tasvip etmeyen bazı mürcîler'in Yezîd b. Abdülmelik'e karşı isyan eden Yezîd b. Mühelleb'i desteklemeleri,⁹⁶ bazılarının İbn Eş'âs isyanına katılmaları⁹⁷ ve yine bazı mürcîlerin

⁹⁰ Mevdûdî, *Hilâfet*, 302; Danişman, Nafiz, *Kelâm İlmine Giriş*, Ankara 1955, 63.

⁹¹ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 69.

⁹² Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 399; Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, 67; Fazlurrahman, 121; Nevin, 222, 233; Bulaç, Ali, *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul, 1995, 35; Uyanık, 61.

⁹³ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 325; Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları*, 391.

⁹⁴ Rayyıs, 80-81.

⁹⁵ Rayyıs, 80-81.

⁹⁶ Watt, *Teşekkül Devri*, 154; Kutlu, *Mürcie*, 97-99.

⁹⁷ Watt, *Teşekkül Devri*, 154; Rayyıs, 80-81; Kutlu, *Mürcie*, 93.

122 y ılındaki Zeyd b. Ali isyan ına destek vermeleridir.⁹⁸ K ıscası baz ı kelâmî görüşleriyle iktidarla uyu şsalar da Mürcie'nin genel olarak iktidardan memnun olduğu söylenemez. Bu memnuniyetsizlik de baz ı mürcîlerin ferdî olarak yönetim karşıtı kimi isyanlara destek vermeleri şeklinde kendini göstermiştir.⁹⁹

Mürcie'nin iman, iman-amel ve Kebîre konusundaki tan ım ve yorumları büyük bir ihtimalle bir geçi ş süreci ya şayan toplumun bu geçi şini sa ğlıklı bir şekilde atlatması amac ına matuftu. Zira S ıffin'den sonra yap ılan Tahkim toplant ısının akabinde dindarlık anlayışlarının bir uzantısı ya da yansıması olarak anarşi ve siyâsî isyanı ba şlatan¹⁰⁰ ve İslâm Târihinde ilk siyâsî ve itikâdî mezhep olarak kabul edilen Havâric,¹⁰¹ iç çeki şmelere bula şan sahabeler dahil herkesi büyük günah işlemekle ve kafir olmakla suçladı.¹⁰² İşte Mürcie, mü'min ya da kafir kimdir, iman, iman-amel ili şkisi nedir? benzeri kelâmî sorular ın soruldu ğu ve Havâric'in tekfir ideolojisiyle kaos yaratt ığı bir zaman diliminde ho şgörü ve muhafazakarlık prensipleriyle bir çözüm olarak ortaya ç ıkmıştır. Öyle görünüyor ki Mürcie, İslâm toplumuna üye olma potansiyelini ta şıyanların İslâm olmalar ını, yeni Müslüman olmuş farklı co ğrafyalardaki insanları Müslüman toplumda kalmalar ını sa ğlama amacıyla iman, iman-amel ve mü'min kavramlarını devreye sokmuştur.

Mozaik bir nitelik taşıyan Mürcie de zamanla de ğişime uğramış ve farklı gruplara bölünmü ştür. Bu mezhebin fikirlerini payla şıp iktidar kar şıtı isyanlara destek verenler olu ğu gibi tarafsız kalanlar da olmuştur. Kısacası Mürcie'nin kelâmî konulardaki görüşleriyle iktidarın kelâmî tezleri aras ında bir örtü şme olmuş ve bu,

⁹⁸ Rayyıs, 80-81; Kutlu, *Mürcie*, 99.

⁹⁹ Kutlu, *Mürcie*, 91-99.

¹⁰⁰ Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Târihi* (çev. Kâsım Turhan), İstanbul 1987, 40.

¹⁰¹ Fı ğlalı, "Hâricilerin Do ğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD*, 1875, XX, 247.

¹⁰² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 134-135; Dîneverî, 185-193; E ş'arî, *Makâlât*, I, 81 vd; Malatî, 41-42; Bâkılânî, 238; Bağdâdî, *el-Fark*, 73; Şehristânî, 114-115; Râzî, *İ'tikadât*, 46; İbn Tiktaka, 85-86; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 165-166; Nevbahtî, 6; Kemalî, 183; Sıbâî, 203-204.

doğal olarak iktidara destek sağlama mahiyetinde olmuştur. Mürcie mensupları fikirleri sebebiyle iktidarın takibine ve zulmüne maruz kalmamışlarsa da pratikte birçok mürcînin iktidar karşısı isyanlara bizzat destek verdikleri de bir gerçektir.

3) İktidar ve Mu'tezile

Mu'tezile, İslâm Târihinde akılcılığı esas alarak birçok konuda fikirler öne sürmüş ve uzun süre etkisini sürdürmüş dinî bir mezheptir. Mu'tezile'nin ne zaman, niçin, nerede ve nasıl ortaya çıktığına ve iktidarla ilişkilerine geçmeden önce bu mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ onun iktidarla ilişkileri üzerinde durmayı gerekli görüyoruz.

Vâsıl'ın ismi Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ'dır.¹⁰³ Vâsıl Mevâlîden olup, Benî Mahzûm'un mevlâsı idi.¹⁰⁴ O, hicrî 80 yılında Medine'de doğmuştur.¹⁰⁵ Vâsıl doğduğu şehri bırakıp Basra'ya gitti.¹⁰⁶ Basra'da ilmi kariyeriyle ün yapmış Hasan-ı Basrî'nin ders halkasına intisab etti.¹⁰⁷ Vâsıl hatipliğinin yanı sıra,¹⁰⁸ kendi dönemindeki birçok kelâmî kavram, mezhep ve fikrî akım hakkında oldukça bilgi sahibiydi.¹⁰⁹ Vâsıl b. Atâ'ya şu eserler isnad edilir: Kitâbu Esnâfi'l-Mürcie, Kitâbu fi't-Tevbe, Kitâbu el-Menzilete Beyne'l-Menzileteyn, Kitâbu Meâni'l-Kur'ân, Kitâbu'd-Da've, Kitâbu Ehli'l-İlm ve'l-Cehl.¹¹⁰

¹⁰³ el-'Askerî, 270; İbn Hallikân, VI, 7; ed-Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali İbn Ahmed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I-II, Beyrut thz, II, 357; Sezgin, I, 18.

¹⁰⁴ Murteza, *Emali'l-Murteza*, I, 113; İbn Hallikân, VI, 7; Zehebî, Nübelâ, V, 465; İbn Murteza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 28-29.

¹⁰⁵ İbn Hallikân, VI, 11; Nevbahtî, 12; Bedevî, I, 81-82; Ess, J. Vann, "Vâsıl b. Atâ", *Eİ*, Leyden 2002, XI, 164-165; Çağatay, "Vâsıl b. Atâ", *İA*, İstanbul 1986, XIII, 219.

¹⁰⁶ İbn Hazm, *Milel*, I, 57; Nevbahtî, 12; Bedevî, I, 81-82.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *Milel*, I, 57; Kâdî el-Cebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 235; Zehebî, Nübelâ, V, 464; Nevbahtî, 12; Bedevî, I, 81-82;

¹⁰⁸ Kâdî el-Cebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 235; Gurabî, 72; Watt, *Teşekkül Devri*, 263-264.

¹⁰⁹ Kâdî el-Cebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 234; Gurabî, 72.

¹¹⁰ Subhi, I, 183; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 97; Çağatay-Çubukçu, 113; Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları*, 368; Işık, Mu'tezile'nin İlk Kurucusu, XXVII, 342.

Vâsıl'ın asıl çıkışı ortaya Kebîre tartışmalarının yoğun olarak yaşandığı döneme rastlamaktadır. Zira Havâric'in iç savaşlara katılan Müslümanları tekfir faaliyeti,¹¹¹ diğer bazı mezheplerin doğuşuna zemin hazırladığı gibi Mu'tezile'nin de çıkışına büyük oranda neden olmuştur.

Havâric'in gündeme taşıdığı, Kur'an ve hadislerde de karıştığı bulunan ve tartışıldığı dönemde bazı fikrî ekollerin oluşmasına zemin hazırlayan Kebîre kavramı Kur'an'da da geçmektedir.¹¹² Ancak nelerin büyük günah olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Müfessirler Kebîre'nin anlatıldığı Nur Sûresi'nin 31. ayetini yorumlarken bu konuda Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivayeti genelde eserlerinde zikrederler. Bu rivayete göre yedi büyük günah vardır: Bunlar şirk koşturmak, insanı haksız yere öldürmek, faiz ve yetim malı yemek, harpten kaçmak, evli bayana zina iftirasında bulunmak. Müfessirler ise genelde büyük günah kavramını belli bir sayıyla sınırlandırmayı doğru bulmazlar.¹¹³ Sadece Zehebî Kebîre'yi 70 sayısı ile sınırlandırmıştır.¹¹⁴

Örneğin Ebû Hanîfe Kebîre'nin sayısını bilemeyeceğimizi¹¹⁵ Ehl-i Sünnet mensubu olan Taftazanî ise Kebîre'yi bir sayıyla sınırlandırmayıp insanın üzerinde ısrar ettiği her günahı büyük günah olarak kabul eder.¹¹⁶ Şevkânî ise Kebîre hakkında İbn Abbas, İbn Mas'ûd ve Saîd b. Cübeyr gibi âlimlerin Kebîre konusunda birbirinden

¹¹¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 134-135; Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tıvâl*, 187-193; Eş'arî, *Makâlât*, I, 81 vd; Malatî, 41-42; Bâkılânî, *et-Tevhid*, 238; Bağdâdî, *el-Fark*, 73; İbn Hazm, *Milel*, I, 60; Şehristânî, 114-145; Râzî, *İ'tikadât*, 46; İbn Tiktaka, 85-86; Nevbahî, 6.

¹¹² Nisa, 4/31, 48.

¹¹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V-VII, 37-38; Mâverî, *Tefsîru'l-Mâverî*, I, 476; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, X, 73-74; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 491-494; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I-VIII, ?, 1926, II, 196-197; el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî*, V, 1258; el-Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vîl*, I-VI, ?, 1309, I, 362-363; Kurtûbî, V, 159-160.

¹¹⁴ Zehebî, *Kitâbu'l-Kebâir*, Beyrut, thz, 6-260.

¹¹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Müteallim*, 21-22.

¹¹⁶ Taftazanî, *Şerhu Akâid*, (çev. S. Uludağ), İstanbul 1982, 262.

farklı sayı ve yorumlarını aktarmakla yetinir ve bu konuda kesin bir sayı vermez.¹¹⁷ Çağdaş yazarlardan Seyyid Kutup, Süleyman Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk hadislerle Kebîre'nin sayısını ve içeriğini bilemeyeceğimizi dolayısıyla Kebîre'nin neliği ve sayısının farklı zaman ve şartlarda değişebileceğini belirtirken,¹¹⁸ Mevdûdî ise büyük günahı şirk koşma, bir günahı Allah'a meydan okuyarak yapma ve insanî ilişkileri kesmek olarak üç sayısıyla sınırlandırır.¹¹⁹ Neticede Kur'ân'da geçen ancak sayısını, içeriğini ve ahiretteki karşılığını bilemediğimiz büyük günah kavramı, Vâsıl b. Atâ'nın Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından kopuşuna¹²⁰ ve Mu'tezile'nin ise doğuşuna¹²¹ neden olmuştur. Şöyle ki, Kebîre'yle ilgili tartışmaların sürdüğü dönemde halktan birisi Hasan-ı Basrî'nin ders verdiği mescide gelip Kebîre'nin konumunu sordu. Hasan bu sorunun cevabını düşünürken Vâsıl 'el-menzile beyne'l-menziileteyn,' yani büyük günah işleyen kişi 'ne kafir ne de mümindir, ikisi arasındadır' cevabını verince Hasan onu ders halkasından kovdu. Vâsıl'ın Hasan'dan ayrılması anlamına gelen 'i'tezile' fiilinden gelen Mu'tezile ismi bu olayla ortaya çıkmıştır.¹²² Vâsıl'ın Hasan'dan ayrılış şekli ve mücadelesini dikkate alanlar bu sebepten dolayı Vâsıl'ı Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul etmişlerdi.¹²³

¹¹⁷ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I-V, Beyrut 1973, I, 457.

¹¹⁸ Kutup, Seyyid, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, I-XVI, (çev. B. Karlığa vd.), İstanbul 1974, III, 191-192; Ateş, Öztürk, Y. Nuri, *İslâm'da Büyük Günahlar*, İstanbul 1996, 34-37.

¹¹⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VI, (M. Kayhanî vd.), İstanbul 1986, I, 314-315.

¹²⁰ Nevbahtî, 12; Makdisî, *el-Bed'*, V, 142; Bağdâdî, *el-Fark*, 20-21; Murteza, *Emali'l-Murteza*, 116; İbn Hazm, *Milel*, I, 160; İsfereyânî, 14; Şehristânî, *Milel*, 47-48; Râzî, *İ'tikadât*, 39; İbn Hallikân, VI, 8; İbnü'l-Verdî, I, 189; Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, 43; Taftazânî, 11.

¹²¹ Nevbahtî, 12; Makdisî, *el-Bed'*, V, 142; Bağdâdî, *el-Fark*, 20-21; Murteza, *Emali'l-Murteza*, 116; İbn Hazm, *Milel*, I, 60; İsfereyânî, 14; Şehristânî, I, 48; Râzî, *İ'tikadât*, 39; İbnü'l-Verdî, 189.

¹²² İbn Hazm, *Milel*, I, 60; Şehristânî, *Milel*, 47-48; İbn Murteza, *Tabakâtu'l-Murteza*, 3; İsmâ, 620.

¹²³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 155; İbn Murteza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 39; Gurabî, 69; Subhî, I, 181-182; Fârûkî, 314; Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları*, 357; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 70; Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu", XXIV, 343; Çağatay, "Vâsıl b. Atâ", XIII, 219.

Vâsıl kader konusunda el-Cühenî ve Geylân ed-Dîmeşkî gibi düşünürdü.¹²⁴ Bu düşünce de insan ın fiillerinin yarat ıcısı ve sorumlusu oldu ğu teziydi.¹²⁵ Vâsıl Allah’ın ilim, kudret, irade ve hayat sıfatlarını¹²⁶ nefyedip Halku'l-Kur'ân’ı savunurdu.¹²⁷ Kebîre konusunda ise Müslümanlar ın yabancısı oldukları el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisini savunuyordu.¹²⁸ Kebîre’nin ahiretteki durumuna ilişkin olarak da “Kebîre tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalacaktır.” derdi.¹²⁹

Hasan-ı Basrî’nin ders halkası ından ayrılan Vâsıl fikirlerini yayma gereğini duymuş¹³⁰ ve hemen faaliyetlerini başlatmıştır.¹³¹ Fikirlerinin propagandasını da yeti ştirdiği talebelerini Ma ğrip, Horasan, Yemen ve el-Cezîre gibi uzak coğrafyalara gönderme yöntemiyle yürütmüştür.¹³²

Ma’bed el-Cühenî ve Geylân ed-Dîmeşkî’nin yolunu izleyen Vâsıl, bu anlamda Allah’ın adaleti ilkesi doğrultusunda savundu ğu kelâmî görüşleriyle, iktidarın ilâhî kaynaklı oldu ğu ve iktidara karşı yapılacak isyan ın Allah’a karşı yapılmış olacağına yönelik iddiayı çürütüyordu.¹³³

İnsanı fiillerinin yarat ıcısı ve sorumlusu olarak gören, ezeli kader anlayışını Allah’ın adalet prensibiyle bağdaştırmayan ve bunun tabii bir sonucu

¹²⁴ Şehristânî, *Milel*, 46-49.

¹²⁵ Şehristânî, *Milel*, 47; Gurabî, 96; Suphi, I, 184; Işık, “Mu'tezile’nin İlk Kurucusu”, XXIV, 356-357.

¹²⁶ Şehristânî, *Milel*, 46-49.

¹²⁷ Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, 355.

¹²⁸ Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, 355.

¹²⁹ Şehristânî, *Milel*, 48.

¹³⁰ Gurabî, 76-77.

¹³¹ Nevbahtî, 12; Gurabî, 76-77.

¹³² Kâdî el Cebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 237; Laoust, 67; Suphi, I, 183-184; Ay, 123.

¹³³ Ay, 122-123.

olarak iktidarın dinî ve siyâsî ilkelerini reddetmi ş olan Vâs ıl 131/748 yılında vefat etmiştir.¹³⁴

İslam Târihinde kelâmî konulardaki görü şleriyle yank ı uyandı rmış, önemli izler bırakmış Mu'tezile'nin Emevî iktidarıyla ilişkilerine geçmeden önce bu mezhebin Kaderiyye ekolüyle ilişkisine değinmek faydalı olacaktır.

Kaderiyye, insanı fiillerinin faili ve sorumlusu olarak kabul edenler için kullanılmış bir ifadedir.¹³⁵ Kaderiyye, Cebriyye'ye bir antitez olarak doğmuştur.¹³⁶ Şam bölgesinde¹³⁷ ortaya çı ktığı iddia edilen Kaderiyye'nin kurucuları olarak Ma'bed el-Cühenî ve Geylân ed-Dımeşkî kabul edilmektedir.¹³⁸

Kaderiyye, fikirleri insan fiilleriyle sınırlı olduğu için bir mezhep olarak kabul edilmemektedir. Bir doktrin olarak da isimlendirebilece ğimiz Kaderiyye, Allah'ın insanî olan her şeyi ezeli planla takdir ve tayin etti ği şeklindeki kader anlayışını kabul etmez. Kaderiyye akılcı bir yaklaşımla insanın fiillerinden özgür ve sorumlu olduğu tezini savunurdu.¹³⁹

Kaderiyye aynı zamanda geniş anlamda anti Muâviye'cilik olup¹⁴⁰ iktidarı düşünce ve icraatları sebebiyle tasvip etmez ve ele ştirirdi.¹⁴¹ İktidar da Kaderiyye'ye hiç sı cak bakmaz,¹⁴² Kaderiyye mensuplarına karşı baskı politikası

¹³⁴ Zehebî, *Nübelâ*, V, 465; İbnü'l-Verdî, I, 189; Sezgin, I, 18; Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu", XXIV, 340.

¹³⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 115 vd; Abdülhamit, *Mezhepler Târihi*, 268; Tritton, 57; İsâm, 620; Watt, *Teşekkül Devri*, 38; Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, 73.

¹³⁶ Abdülaziz Sâlim, 699; Algül, III, 209-210; Aycan, "Emevîler Döneminde İlmî Hayat", 51.

¹³⁷ Atvân, *el-Firâku'l-İslâmiyye*, 41.

¹³⁸ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 268; Abdülhamit, *İ'tikadî Mezhepler*, 285-287; Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 119; Watt, *Teşekkül Devri*, 103-104; Ay, 39.

¹³⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 115 vd; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifâu'l- Âli*, 222-223; Abdülhamit, *İ'tikadî Mezhepler*, 268; Boer, 51-52; Bilmen, *Muvazzaf İlm-i Kelâm*, 226-227; Watt, *Teşekkül Devri*, 38; Bayraktar, 72; Ay, 37-38.

¹⁴⁰ Bayraktar, 73.

¹⁴¹ Atvân, *el-Firâku'l-İslâmiyye*, 55.

¹⁴² Laoust, 64; Atvân, *el-Firâku'l-İslâmiyye*, 57; Ay, 40-41.

uyguladığı gibi ¹⁴³ söz konusu ekolün kurucuları olan Ma'bed el-Cühenî ¹⁴⁴ ve ed-Dimeşki'yi ¹⁴⁵ ezelî plan tezini reddettikleri için öldürttü.

Kanaatimizce iktidar dine karşı din anlayışı taktiğiyle Hz. Peygamber'in diliyle Kaderiyye'yi yok etmek istemiştir. Hz. Muhammed'e isnad edilen bir rivayete göre Hz. Peygamber Kaderiyye mensupları'nın Mecusiler'den olduğu, ¹⁴⁶ bunların İslâm'dan nasiplerini almadıkları, ¹⁴⁷ Kaderiyye'nin 70 bin peygamber diliyle lanetlenildiği ¹⁴⁸ ve Müslümanların Kaderiyye mensuplarıyla ilişkilerini kesmeleri gerektiği belirtiliyordu. ¹⁴⁹ Büyük âlim sahabelere dayandırılan ancak tamamen siyâsî çatışmaların ürünü olan bu rivayete ne yazık ki Mâturidî gibi bir âlim bile inanmış olacak ki, Hz. Peygamber'in Müslümanlarla ters düşüp Mecusilerle fikir birliği içinde oldukları için Kaderîler hakkında bu ifadeyi kullandığını belirtmektedir. ¹⁵⁰ Ay'ın da belirttiği gibi iktidar bazı hadisçileri kullanarak bu tür rivayetlerle muhalif olan Kaderiyye'yi karalamak istiyordu. ¹⁵¹

Kaderiyye'yi kötüleyen rivayetlerin Emevîler devrindeki yansımalarını kaynak vermeden de gerlendiren Danışman, Emevîler'i sevmeyen âlimlerden İbn Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Hureyra, İbn Abbas ve Enes b. Mâlik'in Kaderiyye'nin karşısında olup çocuklarına ve taraftarlarına Kaderîlerle ilişkilerini kesmelerini

¹⁴³ Atvân, *el-Firâku'l-İslâmiyye*, 64-65.

¹⁴⁴ Akbulut, *Sahâbe Devri*, 285; Watt, *Teşekkül Devri*, 103-104.

¹⁴⁵ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 212; Atvân, *el-Firâku'l-İslâmiyye*, 59-60.

¹⁴⁶ Vehb b. Müslîm, 133; İbn Mâce, *el-Mukaddime*/92; Makdisî, Muhammed b. Tâhir (Ö. 507/1113), *Kitâbu'l-Huffâz Etrâfi Ehâdisi Kitâbi'l-Mecrûhîn li'l-İbn Hibbân*, Suûdi Arabistan 1994, 266-267; Macdonald, "Kaderiyye", *İA*, İstanbul 1987, VI, 42.

¹⁴⁷ Tirmîzî, *Kader*/13; Firyâbî, 163.

¹⁴⁸ İbn Arrâk, I, 311.

¹⁴⁹ Vehb b. Müslîm, 133; İbn Abdirabbih, II, 381; Suyûtî, *Leâilu'l-Mesnûa*, I, 135.

¹⁵⁰ Mâturidî, 401.

¹⁵¹ Ay, 40-41.

tavsiye ettiklerini belirtir. Hatta aynı yazar, Zühri'nin Abdülmelik b. Mervân'a Kaderiyye mensuplarını öldürmek konusunda fetva dahi verdiğini belirtir.¹⁵²

Kaderiyye'nin Mu'tezile ile ilişkisine gelince bu konuda mezhep tarihçileri arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe¹⁵³ ve el-İsfereyânî¹⁵⁴ eserlerinde Kaderiyye ve Mu'tezile isimlerini ayrı ayrı zikrederler. Örneğin Ebû Hanîfe Allah'ın sıfatlarının nefyini ele alırken “Bu, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin görüşüdür”¹⁵⁵ der. İnsan fiilleri konusundaki ortak görüşleri sebebiyle Kaderiyye ile Mu'tezile aynı ekoller olarak algılanılmış ve bu isimler bazen birbirlerinin yerine kullanılmıştır.¹⁵⁶ Yalnız Kaderiyye'nin kelâmî görüşlerinin insan fiilleriyle sınırlı olması hasebiyle bir mezhep olmadığı, Mu'tezile'nin ise kelâmî birçok konuda görüşlerini ilkeleriyle sistematik olarak açıklaması sebebiyle kelâmî bir mezhep olduğunu belirtmekte fayda vardır.¹⁵⁷ Kısacası bu iki ekolün insan fiillerinin fâili ve sorumlusu olarak görmeleri ve Mu'tezile'nin kurucularının kader konusunda Kaderiyye kurucuları gibi düşünmeleri sebebiyle¹⁵⁸ Mu'tezile'yi sadece kader konusunda Kaderiyye'nin uzantısı ya da halefi olarak değerlendirebiliriz¹⁵⁹ Kısacası Kaderiyye ile Mu'tezile'nin ortak paydası, kader konusundaki ortak görüşleridir.

¹⁵² Danışman, 15-16.

¹⁵³ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 67.

¹⁵⁴ İsfereyânî, 15.

¹⁵⁵ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, 67.

¹⁵⁶ İbn Hazm, *Milel*, I, 54; Mâturidî, 401-403; Koçyiğit, *Hadis Târihi*, 128; Uyanık, 67; Ay, 41.

¹⁵⁷ Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 119.

¹⁵⁸ Şehristânî, 46-47.

¹⁵⁹ Veliyuddin, I, 236; Boer, 51-52; Abdülhamit, *İ'tikadî Mezhepler*, 289-290; Watt, *İslâmî Tetkikler*, 67; Hatiboğlu, *Tenkit Zihniyeti*, 47; Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları*, 356; Öner, 51-52; Sunar, 29; Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, 12; Ay, 37-38.

Mu'tezile Basra'da¹⁶⁰ muhtemelen hicrî birinci asr ın sonu ikinci yüzy ılın başlarında ortaya çıkmıştır.¹⁶¹ İlk Mu'tezilî âlimlerin başında Vâsıl b. Atâ, Ubeyd b. Amr ve Dırrar b. Amr gelir.¹⁶²

Mu'tezile mezhebini kuran âlimler, yabanc ı kültür ve felsefeleri bilen Mevâlî kökenli âlimlerdi.¹⁶³ Bu yönüyle Mu'tezilî âlimler akl ı oldukça önemseyen,¹⁶⁴ İslam akaidini Yunan felsefî fikirlerine dayand ırarak tart ışıyan ve felsefeyi dine ilk sokan kişiler olarak kabul edilir.¹⁶⁵ K ıyasıcası Mu'tezilî ilim adamlarının yabanc ı fikrî ak ımlardan haberdar,¹⁶⁶ muhtelif felsefe ve kültürlerle karşı aklı ve felsefeyi bir silah olarak kullanan kişiler olduklarını söyleyebiliriz.¹⁶⁷

Mu'tezile'nin temel be ş ilkesi vard ır. Bunlar el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn, Adalet, Tevhid, el-Va'd ve'l-Vaîd, Emr-i Bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker'dir.¹⁶⁸ Bir ki şinin mu'tezilî olabilmesi için bu be ş şartı kabul etmesi gerekirdi.¹⁶⁹

Mu'tezile ilkelerinin hangi zaman diliminde olgunla şıp teşekkül ettiğine gelince I şık, Vâsıl'ı bu be ş ilkenin koyucusu olarak kabul etmektedir. Bu da be ş ilkenin Emevîler döneminde şekillendiği anlam ına geliyor.¹⁷⁰ Ay ise Emevîler döneminde bu mezhebin el-Menzile, Va'd ve'l-Vaîd ve Emr-i Bi'l-Maruf ve Nehy-

¹⁶⁰ Abdülhamit, *İ'tikadî Mezhepler*, 93.

¹⁶¹ Rayyıs, 71; Abdülhamit, *İ'tikadî Mezhepler*, 93; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 1981, 170; I şık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu", XXIV, 337.

¹⁶² Ay, 62.

¹⁶³ Abdülhamit, *İ'tikadî Mezhepler*, 144; Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Hürriyeti*, 234; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 171.

¹⁶⁴ Şehristânî, 45; Taftazânî, 11-12; Rayyıs, 75; Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, 138-139; Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 77; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 171.

¹⁶⁵ Watt, *İslâmî Tetkikler*, 61.

¹⁶⁶ Arnold, 123; Abdülhamit, *İ'tikadî Mezhepler*, 104; Ebû Zehra, *Mezhepler Târîhi*, 140.

¹⁶⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 171; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târîhi*, II, 539.

¹⁶⁸ Malatî, 41; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 21-22; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 169-171.

¹⁶⁹ Mes'ûdî, III, 235; Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 21-22; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 169-171.

¹⁷⁰ I şık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu", XXIV, 343.

i Ani'l-Münker olmak üzere üç ilkesinin şekillendiğini belirtir.¹⁷¹ Mu'tezile ilkelerinin birbirleriyle bağlantıları ya da içiçelikleri, bu mezhebin cibrî ve mürcî tezlere bir tepki olarak doğduğu ve Emevîler döneminin Mu'tezile için fikir üretme ya da kendini ispat etme dönemi olduğu düşünülürse, adı geçen mezhebin tüm ilkelerinin Emevîler döneminde ortaya çıktığı daha yüksek bir olasılıktır.

Mu'tezile'nin ilk ilkesi el-Menzile Meyne'l-Menzileteyn'dir. Bu ilke, iktidar kurucularının da merkezinde bulunduğu büyük günahın mahiyeti ve büyük günah işleyen insanın sıfatı ve ahiretteki durumunun ne olacağına ilişkin ya şanılan tartışmalar sonucu Vâsıl tarafından ortaya atılmıştır.

Vâsıl, Kebîre kavramını vesile olarak iç savaşlara katılan ve büyük günah işlemekle suçlananlar için el-menzile beyne'l-menzileteyn formülüyle fikirlerini açıklamak istiyordu.¹⁷² Vâsıl el-menzile beyne'l-menziler konumundaki kişiye fâsık diyordu. Vâsıl'ın Kebîre için kullandığı fâsık kavramı konusunda Mâturidî şu izahı yapar: “Aslında ‘fısk, isyan ve zulüm’ kavramlarının içerdikleri manalar her zaman imana karşı bir konumda değildir. Şöyle ki fısk, ‘emirden çıkma’ eyleminin adı olup üç şekilde gerçekleşmektedir: İrşad ve tavsiye niteliğindeki emirden, farz konumundaki emirden ve i'tikadî emirden oluşur. Zulüm kavramı da buna benzemektedir...”¹⁷³ Uyanık ise “...(fâsık) dinin teorik(iman) unsurları ile pratik (İslâm) unsurları arasındaki uyumu sağlayamayan ve bilerek günah işleyen kimselere verilen isimdir” der.¹⁷⁴ Ayrıca Vâsıl Kebîre'nin ahireti

¹⁷¹ Ay, 113.

¹⁷² Mes'ûdî, III, 235; Makdisî, *el-Bed'*, V, 142; Malatî, 41; Kâdî el-Cebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 14; Bağdâdî, *el-Fark*, 120; Şehristânî, 47-48; Râzî, *Muhâsalât*, 175; İbn Hallikân, VI, 8; Taftazânî, 11; Bedevî, I, 65.

¹⁷³ Mâturidî, 444-445.

¹⁷⁴ Uyanık, 65.

konusunda ise şu yorumu yapardı: Kebîre tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemliktir.¹⁷⁵

Aslında Mu'tezile'yi doğuran dönemsel dinî-siyâsî şartlar dikkate alındığında Mu'tezile'nin doğuşunun biraz da siyâsî karakterli olduğu söylenebilir.¹⁷⁶ Zira Vâsıl, mezhebinin ilk ilkesi olan el-Menzile ile Ali-Muâviye mücadelesini¹⁷⁷ ve büyük günah işlediklerine inanılan Emevî idarecilerinin durumlarını açıklamak istiyordu.¹⁷⁸ Böylece Mu'tezile bir ara formülle iktidarın konumunu açıklamaya çalışıyordu.¹⁷⁹ Mu'tezile'ye göre idareciler ne kafir ne de mü'mindi, fâsıktı. Buna göre idareciler daha İslâm toplumunun kapsamında olup kendilerine savaş açılacak kadar düşman değillerdi, ancak onlar mü'minlerin çizgisinden sapma içindeydiler. Dolayısıyla iktidarla başı koparmak yerine onunla mücadele yapmak gerekli ve meşrû idi.¹⁸⁰ Mu'tezile ilk etapta Kebîre ve tövbe kavramlarıyla iktidarı etkileme, yaptığı zulmü sona erdirmeye ve onu istediği çizgiye çekme amacını güdüyordu. Yani Mu'tezile bir bakımda iktidarın icraatlarının meşrûluğunu, idarecilerin tövbe edip aynı hatalara bir daha teşebbüs etmemelerine bağlıyor ve bir yönüyle iktidarı yaptıklarından vazgeçirmeye ve bu amaçla iktidar üzerinde dinî-siyâsî bir baskı uyguluyordu.¹⁸¹

Görüldüğü üzere Mu'tezile el-menzile ilkesiyle iktidara karşı fiili değil de fikrî bir mücadele tarzını benimsediğini gösteriyordu. Belki de bu, siyâsî bir duruşu da ifade eder ancak söz konusu ilke kapsamındaki fâsık ve tevbe gibi kavramların kullanılmış olması dikkate alınınca, Mu'tezile'nin siyâsî değil kelâmî

¹⁷⁵ Mes'ûdî, III, 235; İsfereyânî, 38; Şehristânî, 45-48; İbn Murteza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 4.

¹⁷⁶ Nyberg, H. S. "Mu'tezile", *İA*, İstanbul 1960, VIII, 756; Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, 416-418.

¹⁷⁷ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 636; Ay, 179.

¹⁷⁸ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 230-231.

¹⁷⁹ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 99-100; Ay, 181.

¹⁸⁰ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 99-100; Ay, 181.

¹⁸¹ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 635; Ay, 26.

bir mezhep olup dinî kavramlarla gündemdeki kelâmî tartışmaları açıklamaya ve iktidarın durumunu tespitle onu düzeltmeye çalıştığı söylenebilir.

Mu'tezile'nin ikinci ilkesi Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker'dir. Mu'tezile'ye göre bu ilkenin gereğini yapmak herkes için zarûri bir görevdi.¹⁸² Böylece Mu'tezile bu ilkeyle toplumda sürekli bir kontrol taraftarı olmuşur.¹⁸³ Söz konusu ilkeyi iktidara karşı kullanan Mu'tezile'nin¹⁸⁴ amacı propagandacılarla iktidara karşı kamuoyu oluşturmak,¹⁸⁵ kötülöklere karşı kalp, dil ya da elle (ayaklanma –karşı koyma) mücadeleyi başlatmaktı.¹⁸⁶

Mu'tezile tebliğı esas alan emr-i bi'l- ma'ruf ilkesiyle aslında Kur'ân ve hadisin uygun Müslümana yüklediğı ahlâkî sorumluluğı yüklemiş oluyordu. Ancak Mu'tezile münkerin ne olduğı ve münkere karşı nasıl davranılması gerektiğı hususunda net bir açıklama yapmamakla, muhtemeldir ki Hz. Peygamber'in 'Bir kötölüğü gördü günüzde önce diliniz sonra elinizle düzeltin, buna da gücünüz yetmiyorsa kalbinizle boğz ediniz.' hadisinin telkin ettiğı metodu benimsemiştir. Bu görevi dinî bir sorumluluk ve gerekirse kötölöklere karşı elle mücadeleyi gerekli görmesi, Mu'tezile'nin zaman, mekan vesaire şartların müsait olması halinde iktidara karşı ayaklanmayı da benimsediğı ve teşvik ettiğı anlamı çıkarılabilir.

Va'd ve'l-Va'id ise Mu'tezile'nin başka bir ilkesiydi. Mezkur ilkeye göre iyilik yapan öbür dünyada mükafaat görecektir, kötölük yapan ise cezasını çekecektir.¹⁸⁷ Buna göre Kebîre tövbe etmeden ölürse Allah onu affetmeyecektir.¹⁸⁸ Mu'tezile ilgili ilkesiyle iman-amel ilişkisinin bütönlüğüne dikkat çekiyordu.

¹⁸² Belhî, 64; Mes'ûdî, III, 235.

¹⁸³ Aycan, "Câhız ve Emevî Târihine Mu'tezilî Bir Bakış", XXXV, 294.

¹⁸⁴ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 223.

¹⁸⁵ Ay, 186.

¹⁸⁶ Rayyîs, 74; Watt, *Teşekkül Devri*, 286; Ay, 185.

¹⁸⁷ Mes'ûdî, III, 235; Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 139.

¹⁸⁸ Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, 139; Watt, *Teşekkül Devri*, 281.

Şüphesiz ki Mu'tezile'nin Va'd ve'l-Vaîd ilkesi, Emevî yönetiminin kader anlayışıyla da çelişiyordu. Zira bu ilke, alinyazısı şeklindeki bir kader anlayışını ve halifelerin yaptıklarılarından sorumlu olmadıkları ve affedilecekleri şeklindeki tezin antiteziydi

Mu'tezile'nin dördüncü ilkesi Tevhîd'di. Tevhîd, Mu'tezile'nin belki de en çok önemsendiği ilkelerin başında geliyordu. Muhtemeldir ki bu sebepten Mu'tezile mensuplarına bazen Ashâbu'l-Adl ve't-Tevhîd deniliyordu.¹⁸⁹ Tevhîd ilkesine göre Allah birdir ve benzeri yoktur, O her yerde, gören ve işitendir.¹⁹⁰

Mu'tezile, Tevhîd ilkesi gereği saf tevhîd anlayışını önemsiyor, Allah'ın zatından gayr-ı sıfatlarının olmadığını, ilim ve irade gibi sıfatları Allah'ın zatının aynısı olduğunu ve Allah'ın ezelî, sıfatlarının ise ezelî olmadığını savunuyordu.¹⁹¹ Mu'tezile zat-sıfat ilişkisi bağlamında da Halku'l-Kur'ân fikrini destekliyor¹⁹² ve insanı fiillerinin yapıcısı ve sorumlusu¹⁹³ olarak konumlandırıyordu.

Mu'tezile özellikle Tevhîd ilkesiyle Allah ile birlikte başka kadîm (öncesiz) bir varlığı tasavvur edilmesinin önüne geçmek istiyordu.¹⁹⁴ Çünkü siyasal iktidar egemenliğinin dinî dayanağı olarak 'iktidar ve iktidara ilişkin her şey ilâhî kaderle takdir ve tayin edilmiştir.' şeklindeki dinî tezi savunuyordu. İktidarın dinî tezi olan bu anlayışa göre de mevcut yönetim ilâhî iradenin temsilcisi, politikaları ise kaderin bir yansıması oluyordu. İşte Mu'tezile büyük bir ihtimalle Tevhîd ilkesiyle ilâhî olanla beşerî olanın aynı şeyler olmadığını, hiç kimsenin

¹⁸⁹ Şehristânî, 43.

¹⁹⁰ Eş'ârî, Makâlât, I, 148-149.

¹⁹¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 114; Şehristânî, I, 44-45; Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, 34.

¹⁹² Eş'ârî, Makâlât, I, 181-183; Bağdâdî, *el-Fark*, 114; Şehristânî, I, 45; Nesefî, 33; Râzî, *İ'tikadât*, 38; Velîyuddin, I, 237; Topaloğlu, 175-175; Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, 34; Kırbasoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'ân'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisî'nin Kitabı'l-Burhan fî Beyânî'l-Hadîkati'l-Kur'ân", *AÜİFD*, 1986, XXVIII, 428-429.

¹⁹³ Abdülhamîd, *İ'tikadî Mezhepler*, 290.

¹⁹⁴ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü*, 17.

Allah'ın iradesinin temsilcisi ya da yansıması olamayacağı ve yanlış icraatları ezeli ilimle izahının İslâm'daki saf tevhid inancına zarar vereceğini düşünüyor ve bu yanlış anlayışın önüne geçmeye çalışıyordu.

Mu'tezile'nin beşinci ilkesini ise Adalet kavramı oluşturmaktadır. Adalet ilkesi, bir yönüyle Mu'tezile'nin diğer ilkelerini açıklar ya da kapsar niteliktedir.¹⁹⁵ Doktrinlerini akıl ve adalet üzerine kuran Mu'tezile, Adalet prensibiyle insanın sorumluluğunu sağlam bir temele oturtmaya çalışıyordu.¹⁹⁶

Mu'tezile'nin insan-fiil bağlamında, 'Allah'ın insana fiilden önce fiili yapma istitaatını yani gücünü verdiği¹⁹⁷ dolayısıyla fiili işleyip işlememe tercihinin insana bırakıldığını¹⁹⁸ ve bu telakkinin de Allah'ın âdil sıfatının bir gereği olduğunu¹⁹⁹ belirtmesi şeklindeki açılımı, aslında iktidarla dini karşı karşıya getiriyordu. Bu teoriye göre insana güç ve tercih hakkını vermeyen bir yaratıcının insanı yaptıklarından sorumlu tutması ve cezalandırması ahlâkî olmadığ gibi âdil de değildir. Böyle bir anlayış Allah için bir çelişki olurdu. Mu'tezile'nin oluşturduğu bu mantıkî öncüller ister istemez 'Allah özellikleri itibarıyla gayr-ı âdil olamaz' çıkarımını doğuruyordu. O halde fiili işleyen insan, yaptıklarından sorumludur ve yaptıklarının cezasını ya da mükafaatını görecekti. Dolayısıyla Mu'tezile siyâsî bir üslup ve mesaj içeren Adalet ilkesiyle ferdî anlamda insana ahlâkî bir sorumluluk yüklediği gibi, insanların yaptıkları zulüm ve haksızlıklarının

¹⁹⁵ Kâdî el-Cebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Mısır, 1971, (thk. M. Ammâra), Yahya b. Hüseyin'in Resâilu'l-Adl isimli eserinin içindedir), I, 169; Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 77.

¹⁹⁶ Ülgen, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1967, 115; Klavuz, A. Sâlim, "Adl", *DİA*, İstanbul 1988, I, 388.

¹⁹⁷ Nesefî, 40; Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Kaza ve Kader*, İstanbul 1997, 144, 148.

¹⁹⁸ Mes'ûdî, III, 234; Eş'ârî, Makâlât, I, 219-227; Nesefî, 40; Râzî, *Muhâsalât*, 141; ez-Zevâhirî, 134; Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, 222; Ay, 162.

¹⁹⁹ Mes'ûdî, III, 234; İbn Hazm, *Milel*, I, 56; Hanefî, 64; Tritton, 84.

bedelini ahirette ödeyeceklerini söylemekle iktidar ın yanl ış icraatlar ının önüne geçmeyi hedefliyordu.²⁰⁰

seçtiği ve sürdürdüğü şeklinde de değerlendirilebilir. Özellikle bu mezhebin Ehl-i Beyt mensuplarıyla ilişkisini kurmaya çal ışanlar; Mu'tezilî fikri benimseyenlerin Hz. Ali ile benzer ilmî bir bak ış aç ısına sahip oldukları, Ehl-i Beyt mensuplarını sevdikleri, fikirleriyle Zeyd b. Ali'yi etkileyip onun isyanını destekledikleri, Abbasî ihtilalini kolayla ştırdıkları ve hatta bu mezhebin Abbasî bir hareket olduğunu belirtirler. Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl'ın iktidar karş ıtı olduğu ve Medine'de Ehl-i Beyt'le sıkı bir ilişki kurduğu da bilinen bir gerçektir. Ancak Vâsıl ile Ehl-i Beyt'in temsilcisi olan Zeyd b. Ali'nin ortak paydaları sadece iktidara muhalif olmalarıydı. Zira bu iki şahsiyetin iktidara karşı muhalefet tarzları farklıydı.²⁰⁵ Dolayısıyla Mu'tezile ile Ehl-i Beyt veya Zeyd b. Ali arasında bir yak ınlık olabilir. Zira iki grubun da rakipleri aynıydı. Fakat kaynaklarımız Zeyd b. Ali isyanına Mu'tezilîler'in katıldıklarına ilişkin somut bir bilgi vermezler.

Mu'tezile'nin iktidarla fiili mücadeleye girdiği iddia edilen tarih ve olay, hicrî 126'da el-Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik'e karşı Yezîd b. el-Velîd b. Abdülmelik'i destekleyip Yezîd'in iktidara gelmesine yardımcı olmalarıydı.²⁰⁶ Mu'tezilîler tarafından desteklendiği iddia edilen Yezîd b. Velîd, Mu'tezile'nin beş ilkesini kabul etmişti.²⁰⁷ Neticede hem Belhî hem de Mes'ûdî, Mu'tezilîlerin Yezîd b. Velîd isyanına katıldıklarını belirtirler.²⁰⁸

Kısacası Mu'tezile, birçok kelâmî konuda fikirlerini sistemli bir şekilde ortaya koyan, aklı oldukça önemseyen, sabit ilkeleri bulunan dinî mezheplerden bir tanesidir. Bu mezhep, iktidara muhalifti. Muhalefetini daha ziyade fikrî alanda sürdüren Mu'tezile, iktidar ın özellikle kader anlay ışını çürütmek için temel beş

²⁰⁵ Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, 46.

²⁰⁶ Belhî, 115-116; Mes'ûdî, III, 234 vd.

²⁰⁷ Mes'ûdî, III, 234; Abdülaziz Sâlim, 70.

²⁰⁸ Belhî, 115; Mes'ûdî, III, 239.

ilkesini oluşturmuş ve bu ilkeler çerçevesinde mücadelesini vermi ştir. Aynı şekilde Mu'tezile imamet, iman, iman-amel ili şkisi, kader, Kebîre ve Halku'l-Kur'ân gibi kavramlara getirdiği yorumlarla iktidarın dinî ve siyasî tezlerine ters düştüğü için bu mezhep iktidar taraf ından sevilmiyordu. Ca'd b. Dirhem, Geylân ed-D ımeşkî ve Hasan-ı Basrî örne ğinde görüldüğü gibi söz konusu mezhebin kadar anlay ısını dile getiren âlimler baskı ve şiddete maruz kalıyorlardı.

SONUÇ

Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi isimli tez çalışmamızdaki ana kavramların başında iktidar kavramı gelmektedir. İktidar; kuruluş şekline, meşrûiyet kriterlerine ve dayandığı temel hâkimiyet felsefesine bakılmaksızın mevcut toplumu yöneten siyasal güç ya da erktir. Tezimizin önemli ikinci kavramı ise Ulemâ'dır. Ulemâyla kastımız; Emevîler döneminde farklı zaman dilimlerinde yaşamış, siyâsî de ğil de âlim kişilik ya da kimlikleriyle temâyüz etmiş, ilmî kariyerleriyle gerek kendi dönemlerinde ve gerekse sonraki zamanlarda referans olarak kabul görmüş, Emevî siyasal iktidarıyla ilişkilerinde dinî bir duruşu benimsemiş dönemin âlimleridir. Emevî iktidarıyla ilişkilerini incelediğimiz bu âlimlerin başında ise Hucr b. Adî, Aişe Bint Ebî Bekr, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Kadı Şureyh, Şa'bî, Saîd b. Cübeyr, Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, Zührî ve Ebû Hanîfe gibi şahsiyetler gelmektedir.

Silah ve zor kullanmak sûretiyle kurulan Emevî iktidarı farklı dinî, siyâsî ve kültürel unsurlardan müteşekkil, kırılğan ve parçalanmaya oldukça müsait sosyal bir zemin üzerine kuruldu. Söz konusu dönemde Hâriciler, tarafsızlar, muhâlif âlimler, Ehl-i Beyt mensubu ve taraftarlarının da içinde bulunduğu toplum, siyasal iktidarı gönüllü olarak kabul etmemiş, aksine iktidara teslim olmuş bir durumdaydı.

Araştırmamıza göre Emevî iktidarıyla dönemin ulemâsı arasında bir uyum, uzlaşma ya da bütünlükten söz etmek mümkün de ğildir. Bu durumun ise iki nedeni vardı: Birincisi iktidarın din anlayışı ve dinle ilişkisi biçimi, ikincisi ise söz konusu yönetimin dinî anlayış ve dinle ilişkisi tarzının uzantısı olan icraatlarıydı.

Tespitimize göre iktidar-ulemâ ilişkilerinde çatışmaya neden olan iktidarın din anlayışı ve dinle ilişkisi biçimi, siyasal iktidarın tamamen meşrûiyet problemiyle ilgiliydi. Şöyle ki; Emevî iktidarı meşrû halife olan Ali b. Ebî Tâlib'e rağmen ve on binlerce insanın ölümüyle neticelenen Sıffîn savaşı'ndan sonra kuruldu. Hem iktidarın kuruluş şekli, hem iç savaşlarda ölenlerin durumlarına ilişkin gündeme gelen kelâmî tartışmalar ve hem de iktidara yönelik dinî eleştiriler iktidarın kendisini, dayandığı dinî-siyâsî felsefeyi ve icraatlarını savunmaya zorladı. Kısacası meşrûiyet sorununu yaşıyan iktidar, söz konusu krizi aşmak için dinî devreye sokma gereğini duymuştur. İktidar bu amaçla öncelikli olarak cebri kadar anlayışını canlandırmaya ve yaymaya çalıştı. Cebri teze göre iktidarın kuruluşu, bu süreçte meydana gelen hadiseler ve idarenin diğer tüm icraatları Allah'ın ezeli ilminin zorunlu bir sonucuydu. İdarecilerin mevzubahis teoriye dört elle sarılmaları, bu anlayışa eleştirenleri öldürmeleri ya da onlara karşı tavizsiz ve totaliter bir politika izlemeleri; iktidar erkini dinî gösterme, icraatlarını meşrûlaştırma ve iktidara yönelik eleştiri ve saldırıların önüne geçme amacına dönüktü.

Aslında Emevî iktidarı ontolojik anlamda dini inkar etmediği gibi dine karşı da değildi. Yine adı geçen iktidar ne teokratik ne de laik bir karaktere sahipti. Söz konusu iktidarın dinle ilişkilerinde 'Dinin tanımlandığı, dinî tartışmaların iktidarca manipüle edildiği, din, dinî kavram, kurum ve din âlimlerinin kontrol altında tutulduğu ve kısacası iktidarın din ve dinî olanın üzerinde ölçsüz şekilde tasarrufta bulunduğu Bizantinizm anlayışı' hâkimdi. İşte iktidarın dinle ilgili olan bu nitelikteki anlayışı ve ilişkisi, dönemin âlimlerinin eleştirilerine neden oluyordu. Yalnız burada iktidarla-ulemâ arasında din çatışması değil de dinî anlayış ya da algılama şekli ve bunun beraberinde getirdiği bir çatışma söz konusuydu.

Saltanatla yönetilen Emevî iktidar ında belirleyici olan İslâm Hukuku değil de örfî hukuktu. Bu anlamda din siyasete, âlim ise idareciye tâbi idi. Durum böyle olmas ına rağmen idareciler muhtemelen iktidar ı dinî göstermek için dinî kavram, söylem ve merâsimlere oldukça önem veriyorlard ı. 1. Bu bağlamda idarecilerin camiilerin inşaatı ve onarımına önem verdiklerini, siyasetin de merkezi olan camilerde konuşmalarına hamdele ve salvele ile başladıklarını, birbirleri için Emîra'l-Mü'minîn, Emînullâh, Halîfetullâhi fi'l-Ard gibi dinî lakaplar 1 kullandıklarını, hac emirliği ve biat alma gibi merâsimlere büyük bir önem attediklerini görüyoruz. Yine bu kapsamda yöneticilerin âlimlere dinî sorular sorduklarını, onlara eserler yazdırdıklarını ve onları, yargı bağımsızlığının olmadığı kadılık makamlarına kadı olarak atadıklarını müşâhede ediyoruz. Kısacası Emevîler döneminde iktidar-ulemâ ilişkilerinde özne olan iktidar olup, din ve âlim iktidar için bazen bir meşrûlaştırma ve istismar aracı olabiliyordu.

Dönemin ulemâsının iktidarla karşı karşıya gelmesinin diğer önemli bir nedeni de iktidar ın din dışı görülen bazı icraatlarıydı. Bu icraatların başında da iktidarın seçim/ şûra yoluyla değil de zor kullan ılarak oluşturulması, Ziyâd b. Ebîh'in Muâviye b. Ebî Süfyân' ın nesline ilhak ı, meşhur âlim Hucr b. Adî ve arkadaşlarının iktidar tarafından katledilmeleri, saltanat sisteminin ikâmesi, Kerbela hadisesi, iktidar ın isyan eden Mekke-Medine'ye karşı sergilediği tutum, hadlerin uygulanmaması, Mevâlîden cizyenin alınması, iktidar ın farklı düşünen şahıs, grup ve fikirlere karşı dışlayıcı ve baskıcı bir politika izlemesi...

Emevî iktidarı ve iktidar karşıtı isyanlar karşısında dönemin âlimlerinin duruşlarını genel hatlarıyla şu şekilde kategorize edebiliriz: a) İktidar karşıtı isyanlara fiilen kat ılmış ulemâ sınıfı, b) İktidara muhâlif, ancak muhalefetlerini

sözlü olarak yapan âlimler, c) İktidar-muhâlif çatışmalarında tarafsızlık taraftarı olan ulemâ, d) İktidarla üslûp olarak genelde iyi geçinmeye çalışan âlimler.

İktidarın ulemâyâ karşı tutumu da âlimlerin iktidara bakış açıları ve iktidarla olan ilişkilerinin niteliğine göre değişiklik arz ediyordu. İktidarın maslahatını, istikrar ve istikbalini her şeye önceleyen Emevî idarecileri, hakimiyet anlayışları ve politikalarıyla hem farklılıkların bir arada yaşamasını sağlayacak kültürel dinamiklere büyük oranda zarar verip farklı kesimleri ötekileştirmiş hem de toplumun temel taşlarını yerinde oynatmışlardı. Söz konusu politika, ulemânın da içinde bulunduğu gayri-memnunların ya da muhaliflerin artmasına iktidarın ise onlara genelde şüphe ve potansiyel tehlike gözüyle bakmasına neden oluyordu. İşte dönemin iktidarı, muhaliflerine karşı, bir çok idarecinin dolaylı olarak dile getirdiği, Velîd b. Abdülmelik'in ise formüle ettiği kırmızı çizgilerini şöyle belirtiyordu: "Ey insanlar! Size itaat etmek ve bizimle beraber olmanız gerekir. Zira şeytan, cemaatten uzak ve ayrılıkçılarla beraberdir. Biliniz ki kim bize karşı içindekini ortaya çıkarırsa gözlerinden çıkarırız. Kim de içindekini gizli tutarsa o zehiriyle ölsün." Âlimlerin de içinde bulunduğu muhaliflerine bu ilkeyi hatırlatan iktidar pragmatist ve totaliter karakteri gereği ulemâdan isyan eden Hucr b. Adî ve Saîd b. Cübeyr gibi âlimlerle, iktidarın cibrî kader anlayışını eleştiren ve alternatif kader teorisini dillendiren Ca'd b. Dirhem ve Geylân ed-Dımeşkî gibi şahsiyetleri öldürtüyordu. Yine iktidar, idareyi eleştiren, ancak yönetim karşıtı isyanlara destek vermeyen ve taraftarlarını da bu isyanlardan uzak tutmaya çalışan İbn Ömer, Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan-ı Basrî ve Zührî gibi âlimlere de –iktidarın menfaati gereği– katlanıyordu.

İktidar, kendisinin müsebbibi oldu ğu hadiseler ve bu hadiseleri okuyu ŝ ya da alg ılayıŝ tarz ına tepki olarak ortaya ç ıkan dinî-siyâsî mezhep, doktrin ve mezhep mensuplar ına kar şı kendi maslahat ı aç ısından yakla ŝmaya çal ışıyordu. Buna göre idareciler, iktidar ın temel dinî ve siyâsî tezleriyle bar ışıık olan Cebriyye çizgisini ve taraftarlar ını destekliyordu. Ayn ı şekilde daha önce ya şanmış iç savaŝları, bu sava ŝların kahramanlar ı ve bunlar ın dünya ve ahiretteki s ıfat ve konumları hakkında yorum yapmaktan kaç ınan, toplumda birlik-beraberli ği temin etmek için ‘lâilâhe illallâh diyen herkesi Müslüman’ kabul eden, ameli imandan bir cüz olarak görmeyen ve bu kelâmî kavram ve teorileriyle iktidar ın dinî ve siyâsî hedeflerine dolaylı da olsa katkı sa ğlayan Mürchie mezhebi ve taraftarlar ına genel olarak müsamahal ı davran ıyordu. İktidar, ezeli plan yani cibrî kader anlay ışıını reddedip ‘insanı fiillerinin fâili ve sorumlusu olarak gören’ Kaderiyye/Mu’tezile ve mensuplarına kar şı ise bask ıcı ve tavizsiz bir politika güdüyordu. Zira ‘insan ın fiillerinin yap ıcısı ve sorumlusu’ oldu ğu şeklindeki teori, ‘iktidar ın varlı ğı ve icraatlarının Allah’ ın iradesinin sonucu’ oldu ğu şeklindeki din anlay ışıını, iktidarın dinî oldu ğu tezini ve halifelerin yapt ıklarından hesaba çekilmeyecekleri şeklindeki dinî-siyâsî iddiayı çürütüyordu. İktidarın din anlay ışıının temel tezleriyle örtüşmeyen ve ayn ı zamanda iktidar aç ısından bir tehlike olarak görülen Kaderî/Mutezilî kader anlay ışı ve bu anlay ışın temsilcisi olan âlimler iktidar ın baskısına maruz kal ıyorlardı. Her şeyin ezelde takdir ve tayin edildi ği şeklindeki din/kader anlay ışıını kabul etmeyen çok say ıda kelâmcı âlimin iktidar taraf ından öldürölmesi, baz ılarının ise bask ı ve tehditlere maruz kalması bu kapsamda de ğerlendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLLATİF, Abduşşafi Muhammed, *el-Âlemu'l- İslâm fî Asri'l-Emeviyye*, Mısır, 1984.
- ABDÜLAZİZ es-SALİM, *Târîhu'd-Devleti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1970.
- ABDÜLGÂNÎ, Arif Ahmed, *Târîhu Umerâi'l-Medîneti'l-Münevvere*, Dımaşk, 1417.
- ABDÜLHALİM MAHMUT, *et-Tefkîru'l- Felsefe fî'l-İslâm*, Kahire, 1119.
- ABDÜLKERİM EL-HATÎB, *el-Hilâfe ve'l-İmâme*, Beyrut, 1975.
- ABDÜLHÂDÎ, Muhammed b. Ahmed (Ö. 744/1343), *Tabakâtu'l-Ulemâi'l-Hadîs*, I-IV, Beyrut, 1996.
- ABDÜLHAMÎT, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul, 1981.
- _____, "Cebriyye", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 205-208.
- AFÎFÎ, Ebû'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2000.
- AĞIRAKÇA, Ahmet, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul, 1994.
- AHMET b. HANBEL (Ö. 241/855), *Müsned*, I-VI, İstanbul, 1992.
- _____, *er-Raddu Ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, (thk Abdurrahman Umeyrî), Riyad, 1977.
- AHMET CEVDET, *Kısas-ı Enbiyâ ve Tavârih-i Hulefâ*, I-IV, İstabul, 1971.
- AHMET EMİN, *Fecru'l-İslâm*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Ankara, 1976.
- _____, *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, II. Baskı, Kahire, 1961.
- _____, *Duha'l-İslâm*, I-III, X. Baskı, Beyrut, 1935.

AHMET SADIK ABDURRAHMAN, *el-Bîatu fi'n-Nizâmi's-Siyâsi'l-İslâm*, Mısır, 1988.

el-'AKBERÎ, Abdullah b. Muhammed b. Battât (Ö. 387/997), *el-Muhtâru mine'l-İbâne*, Riyad, 1415.

AKBULUT, Ahmet, *Sahâbe Devri Siyâsî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992.

_____, “Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, *AÜİFD*, 1992, XXXIII, 129-156.

AKYÜZ, Vecdi, *Kur’ân’da Siyâsî Kavramlar*, İstanbul, 1998.

ÂKİL, Nebi, *Târîhu Hilâfeti Benî Umeyye*, II. Baskı, Dımaşk, 1975.

ALGÜL, Hüseyin, *İslâm Târîhi*, I-IV, İstanbul, 1991.

ALİ ABDURRAZZİK, *İslâmiyet ve Hükûmet*, (çev. Ö. Rıza Doğrul), İstanbul, 1927.

el-ÂLÛSÎ, Mahmud Şükrü el-Bağdâdî (Ö. 1270/1853), *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, I-III, Mısır, 1342.

_____, *Rûhu'l-Meânî*, I-VIII, ?, 1926.

AMMÂRA, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 1998.

_____, *Mu'tezile ve Devrim*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul, 1988.

el-ÂMİDÎ, Seyfuddîn (Ö. 631/1233), *Gâyetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (thk. H. Mahmud Abdullatif), Kahire, 1971.

el-ASKERÎ, Hasan b. Abdullah b. Sehl (Ö. 395/1005), *Kitâbu'l-Evâil*, Beyrut, 1997.

ARNOLD, Thomas. W. , *İntişar-ı İslâm Târîhi*, (çev. Hasan Gündüzler), Ankara, 1971.

ÂŞUR, M. Tâhir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (çev. V. Akyüz-M. Erdoğan) İstanbul, 1988.

- ATAR, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1999.
- ATAY, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992.
- _____, *İslâm'ın Siyâsî Oluşumu*, Ankara, 1999.
- _____, *Kur'ân'da İman Esasları*, Ankara, 1998.
- _____, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara, 1983.
- ATÇEKEN, İ. Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, Ankara, 2001.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, İstanbul, 1989.
- ATVÂN, Hüseyin, *eş-Şûrâ fî Asri'l-Emevî*, I. Baskı, Beyrut, 1990.
- _____, *el-Emeviyyûne ve'l-Hilâfe*, Ammân, 1986.
- _____, *el-Firâku'l-İslâmiyye fî Bilâdi's-Şâm*, Ammân, 1986.
- _____, *el-Fukahâu ve'l-Hilâfe fî'l-Asri'l-Emevî*, Ammân, 1991.
- AVCI, Câsim, "Kûfe", *DİA*, Ankara, 2000, XXVI, 339-342.
- _____, "Hilâfet", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 539-546.
- AY, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul, 2002.
- AYCAN, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, Ankara, 2001.
- _____, "Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Târîhi Açısından Bir Bakış", *AÜİFD*, 1993, XXXIV, 209-235.
- _____, "Müslüman Yönetimlerde Birarada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli)", *İslâm ve Demokrasi*, Ankara, 1999.
- _____, "Emevîler Döneminde İlmî Hayat: A) Emevîler Dönemi Kültür Hayatında Dinî İlimlerin Tarihsel Gelişimi", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara, 1993.

- _____, “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, *AÜİFD*, 1998, XXXVIII, 155-193.
- _____, “Emevîler Dönemi İç Siyâsî Gelişmeleri (41-132/661-750)”, *AÜİFD*, 1999, XXXIX, 147-173.
- _____, “Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabilesi’nin Rolü”, *AÜİFD*, 1997, XXXVI, 119-141.
- _____, “Câhız ve Emevî Târihine Mu’tezilî Bir Yaklaşım”, *AÜİFD*, 1996, XXXV, 285-308.
- _____, İrfan-SARIÇAM, İbrahim, *Emevîler*, Ankara, 1993.
- AYDEMİR, Abdullah, “Abdullah b. Dînâr”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 35.
- AYDIN, M. Said, *Din Felsefesi*, Ankara, 1999.
- AYDIN, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, İstanbul, 1991.
- _____, *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara, 2000.
- _____, *Siyasetin Sosyolojisi*, İstanbul, 2002.
- AYDINLI, Abdullah, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 507-508.
- AYDINLI, Osman, *Mu’tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara, 2003.
- el- AYNÎ, Bedruddin Mahmud b. Ahmed (Ö. 855/1451), *Umdetu’l-Kârî li Şerhi Sahîh-i Buhârî*, I-XI, İstanbul, 1890.
- el- BAĞDÂDÎ, Abdülbaki b. Kâni’ (Ö. 351/962), *Mu’cemu’s- Sahâbe*, I-XV, Riyad, thz.

el- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. el-Hatîb (Ö. 463/1071), *Kitâbu'l-Esmâ'i'l-Mübhem el-Enbâu'l-Muhkem*, Kahire, 1997.

_____, *Târîhu Bağdât*, I-XIV, Medînetu'l-Münevvere, thz

el-BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (Ö. 429/1037), *el-Farku Beyne'l-Fırak*, (thk. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1993.

_____, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul, 1928.

BAHŞEL (el-VÂSITÎ) (Ö. 292/905), *Târîhu Vâsıt*, (thk. K. Avvad), Beyrut, 1986.

BÂKILÂNÎ, Muhammed b. et-Tayyib (Ö. 403/1013), *et-Temhîd fi'r-Reddi ale'l-Mulhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire, 1947.

BAKIR, Abdülhalik, "Basra", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 108-111.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997.

el-BECCAÎ, Ebû'l-Fadl, *Eyyâmu'l-Arab*, ?, 1940.

BECKER, CH., "Cizye", *İA*, İstanbul, 1986, III, 199-201.

BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1971.

el-BEĞAVÎ, Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferraî, *Kitâbu Edebi'l-Kâdî*, Medînetu'l-Münevvere, 1992.

el-BEKR, Muhammed Abdurrahman, *Sultatu'l-Kadâiyye ve Şahsiyyeti'l-Kâdî*, Kahire, 1988.

el-BELÂZURÎ, Ahmet b. Yahya b. Câbir (Ö. 279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, Beyrut, 1996.

_____, *Fütûhu'l-Büldân*, I. Baskı, Mısır, 1932.

el-BELHÎ, Ebû'l-Kâsım (Ö. 319/931), *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974.

- BEYAZÎZÂDE, *el-Usûlü'l-Münife li'l-Îmâm-ı Ebî Hanîfe*, İstanbul, 1996.
- BEYHÂKÎ, Ahmet b. el-Hüseyin (Ö. 458/1066), *Kitâbu'l-Kadâ ve'l-Kader*, (thk. Nuri Topaloğlu), İzmir, 1994.
- _____, *el-İ'tikâd*, Beyrut, 1999.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Muvazzaf İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1959.
- DE BOER, T. J., *Târîhu'l-Felsefe fi'l-İslâm*, Kahire, 1938.
- BROCKELMAN, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Târihi*, (çev. Neşet Çağatay), I-II, Ankara, 1954.
- BOZKURT, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbâsi İhtilali*, Ankara, 1995.
- BOZKURT, Nebi, "Hucr b. Adî", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 276-278.
- BUHÂRÎ, Ebû Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. Muğîre (Ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1992.
- _____, *Târîhu'l-Evsât*, I-II, (thk. M. İbrahim li'l-Haydan), Suûdi Arabistan, 1998.
- _____, *Târîhu's-Sağîr*, I-II, Beyrut, 1986.
- BUHL, F. R., *Das Leben Mohammeds*, Heidelberg, 1995.
- _____, "Medine", *İA*, İstanbul, 1957, VII, 459-471.
- BULAÇ, Ali, "Asr-ı Saadet'in Siyasal Olayları", *Asr-ı Saadet'te İslâm*, I-IV, İstanbul, 1995.
- _____, *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul, 1995.
- el-BUSTÎ, Muhammed b. Hibbân, *Kitâbu Meşâhir-i Ulemâ-i Emsâr*, Kahire, 1959.
- el-BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazan, *Kübra'l-Yakınyât el-Kevniyye*, (çev. M. Yolcu- H. Altınalan), İstanbul, 1986.

CÂBİRÎ, Muhammed Abîd, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (çev. V. Akyüz), İstanbul, 1997.

_____, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), III. Baskı, İstanbul, 2001.

el-CA'DÎ, Ömer b. Ali b. Samura (Ö. 586/1190), *Tabakâtu'l-Fukahâi'l-Yemen*, Kahire, 1957.

el-CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr (Ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (thk. A. Muhammed Harun), I-IV, Kahire, 1948.

_____, *Resâil*, I-IV, Beyrut, 1991.

_____, *el-Osmaniyye*, Mısır, 1955.

CANAN, İbrahim, "Enes b. Mâlik", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 234-5.

CERRAHOĞLU, İsmail, "Tefsirde Mücâhid ve ona Nisbet Edilen Tefsir", *AÜİFD*, 1978, XXII, 31-50.

_____, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1991.

CESSÂS, Ebû Bekr (Ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-II, ?, 1335.

CEZERÎ, Muhammed b. Esîr (Ö. 606/1209), *Cem'u'l-Fevâid min Câmi'l-Usûli ve Mecmâu'z-Zevâid*, I-II, Şam, 1345.

CUAYT, Hişâm, *el-Fitne*, Beyrut, 1993.

el-CÜRCÂNÎ, Ebû Abdullah b. Udeyy (Ö. 365/975), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, I- IX, Beyrut, 1997.

ÇAĞATAY, Neşet, *İslâm'dan Önce Arap Târihi ve Cahiliyye Çağı*, Ankara, 1963.

_____, "Vâsıl b. Atâ", *İA*, İstanbul, 1986, XIII, 219-222.

_____, Neşet-ÇUBUKÇU, İ. Agah, *İslâm Mezhepleri Târihi*, Ankara, 1985.

ÇAKAN, İ. Lütfü- EROĞLU, Muhammed, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", *DİA*, İstanbul, 1989, I, 76-79.

ÇELEBİ, Ahmet, *İslâm'da Eğitim ve Öğretim Târîhi*, (çev. Ali Yardım), İstanbul, 1976.

ÇELEBİ, Katip, *Keşfü'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul, 1943.

DABAŞI, Hamid, *İslâm'da Otorite*, (çev. Süleyman E. Gündüz), İstanbul, 1995.

DANIŞMAN, Nazif, *Kelâm İlmine Giriş*, Ankara, 1955.

ed-DÂRAKUTNÎ, Ali b. Ömer b. Ahmed (Ö. 385/995), *Zikru Esmâi't-Tâbiîn ve min Ba'dihim*, I-II, Beyrut, 1985.

ed-DÂRİMÎ, Ebû Abdullah b. Abdirrahman (Ö. 255/868), *Sünen*, I-II, İstanbul, 1992.

DAVER, Bülent, *Siyasal Bilime Giriş*, Ankara, 1968.

ed-DÂVÛDÎ, Şemseddin Muhammed b. Ali İbn Ahmed, *Tabakâtu'l-Müfessiriîn*, I-II, Beyrut, thz.

DAYF, Şevki, *el-Asru'l-İslâm*, Mısır, 1963.

DEBBAOĞLU, Ahmet, *İslâm İktisadına Giriş*, İstanbul, 1979.

ed-DEMÎCÎ, Süleyman, *İslâm'da Devlet Başkanlığı*, (çev. İbrahim Cücük), İstanbul, 1996.

DEMİRCAN, Adnan, *İslâm Târîhinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul, 1996.

_____, *İslâm Târîhinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul, 1996.

ed-DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe (Ö. 282/ 895), *el-Ahbâru't-Tıvâl*, Beyrut, thz.

DİYARBEKRÎ, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (Ö. 990/1582), *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefîs*, I-II, ?, 1302.

DOĞAN, D. MEHMET, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1996.

DOĞAN, Lütü-KUTLUAY, Yaşar, “Hasan-ı Basrî’nin Kader Hakkında Halife

Abdûlmelik b. Mervân’a Mektubu”, *AÜİFD*, 1954, III, 75-84.

DOĞUŞTAN GÜNÜMÜZE BÜYÜK İSLÂM TARİHİ, I-XIV, (redk. Hakkı Dursun

Yıldız), İstanbul, 1986.

DÖNMEZER, Sulhi, *Sosyoloji*, VII. Baskı, İstanbul, 1978.

DURSUN, Davut, *İslâm’ın İlk Döneminde Siyasal Katılma*, İstanbul, 1984.

DUVERGER, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, (çev. Şirin Tekeli), İstanbul, thz.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş’âs (Ö. 275/888), *Sünen*, I-V, İstanbul, 1992.

EBÛ HANİFE, Nu’mân b. Sâbit (Ö. 150/ 767), *el-Âlim ve’l-Müteallim* (İmâm-ı

Azam’ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz), İstanbul, 1981.

_____, *el-Fıkhu’l-Ebsât* (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, çev. M. Öz),

İstanbul,1981.

_____, *el-Fıkhu’l-Ekber* (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri İçinde, çev. M.

Öz), İstanbul, 1981.

_____, *Risâletu Ebî Hanîfe* (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri İçinde, çev.

M.Öz), İstanbul,1981.

_____, *el-Vâsiyye* (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri İçinde, çev. M. Öz),

İstanbul1981.

EBÛ’L-FİDÂ, İmâmuddin İsmâil (Ö. 732/1331), *el-Muhtasâr fî Ahbâri’l-Beşer*, I-II,

I. Baskı, Beyrut, 1997.

EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdullah el- İsbahânî (Ö. 430/1038), *Hilyetu’l-Evliyâ ve*

Tabakâtu’l-Asfiyâ, I-X, Mısır, 1932.

EBÛ NUAYM, *Tesbîtu’l-İmâme ve Tertîbu’l-Hilâfe*, Beyrut, 1986.

EBÛ UBEYD, el-Kâsım b. Sellâm (Ö. 204/838), *Kitâbu'l-Emvâl*, (çev. Cemaleddin Saylık), İstanbul, 1981.

EBÛ UBEYD, Abdullah b. Abdülaziz el-Bekrî el-Endülûsî (Ö. 487/1094), *Mu'cemu Muste'cem*, I- IV, Beyrut, 1983.

EBÛ YÛSUF, Ya'kûb b. İbrahim (Ö. 182/ 798), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire, 1397.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskioglu), Ankara, 1997.

_____, *İmam Mâlik*, (çev. Osman Keskioglu), Ankara, 1984.

_____, *Mezhepler Târihi*, (çev. Sıbgatullah Kaya), Ankara, thz.

el-EDNEVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Medînetu'l-Münevvere, 1997.

ENDÛLÛSÎ, *el-İktifâ*, I-IV, Beyrut, 1997.

ERKAL, Mehmet, "Cizye", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 42-45.

ESS, J. Van, "Vâsıl b. Atâ", *Eİ*, Leyden, 2002, XI, 164-165.

el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil (Ö. 324/936), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, I-II, İstanbul, 1928.

_____, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehl-i Ziyağ ve'l-Bide'*, Beyrut, 1987.

el-EZDÎ, Muhammed b. Abdullah (Ö. 231/ 846), *Fütûhu's-Şâm*, (thk. A. Abdullah Âmir), Kahire, 1970.

el-EZRAKÎ, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (Ö. 222/ 837), *Ahbâru Mekke*, I-II, Mekketu'l-Mükerreme, 1994.

FAHRÎ, Macit, *İslâm Felsefesi Târihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1987.

FÂRUKÎ, İsmail Raci- FÂRUKÎ, Luis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası*, (çev. M. Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu), İstanbul, 1999.

FAYDA, Mustafa, “Atâ”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 33-34.

_____, “Aişe”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 201-205.

_____, “Hulefâi’r- Râşidîn”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 324-338.

_____, “Abdurrahman b. Ebî Bekr”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 159.

FAZLURRAHMAN, *İslâm*, (çev. M. Aydın- M. Dağ), IV. Baskı, Ankara, 1996.

FIGLALI, Ethem Ruhi, *İmam Ali*, Ankara, 1996.

_____, “Abdullah b. Muâviye”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 118-119.

_____, “Hasan”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 282-285.

_____, “Haricilerin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, *AÜİFD*, 1975, XX, 219-247.

_____, “Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, *AÜİFD*, 1978, XXII, 245-275.

el-FÎRUZÂBÂDÎ, *Kâmûsu’l-Muhît*, I-IV, Mısır, 1913.

el- FİRYÂBÎ, Ca’fer b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Mustefâd (Ö. 301/913),

Kitâbu’l-Kader, Riyad, 1417.

GOLDZİHER, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, (çev. M.İslâmoğlu), İstanbul, 1997.

_____, *Zâhiriler*, (çev. Cihat Tunç), Ankara, 1982.

_____, *Muslim Studies*, I-II, London, 1971.

GÖKBİLGİN, M. Bilgin, “Ulemâ”, *İA*, İstanbul, 1986, XIII, 23-26.

GÖLCÜK, Şerafeddin, *İslâm Akaidi*, Konya, 1992.

_____, *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*, Ankara, 1997.

_____, “Cehm b. Safvân”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 233-4.

GÖRGÜN, Tahsin, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 293-301.

GIDDENS, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, (çev. Tuncay Birkan),

İstanbul, 2000.

- el-GURABÎ, Ali Mustafa, *Târîhu'l-Firâki'l-İslâmiyye*, Mısır, 1948.
- GÜMÜŞOĞLU, Hasan, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul, 1999.
- GUENON, Rene, *Maddî İktidar Manevî İktidar*, (çev. Birsal Uzma), İstanbul, 1992.
- el-ĞAYYÂT, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-İntisâr*, Beyrut, 1957.
- HAMÂDE, Mahmut Mahir, *Dirâsetu ve Sekiyyetu li't-Târîhi'l-İslâm ve Mesâdiruhâ min Ahdi Benî Ümeyye*, Riyad, 1988.
- _____, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye*, ?, 1997.
- HALİFE B. HAYYÂT (Ö. 240/854), *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, II. Baskı, Riyad, 1985.
- _____, *Kitâbu't-Tabakât*, (thk. Süheyl ez-Zekkâr), Beyrut, 1993.
- HAMMAŞ, Necdet, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmîlerin İdaredeki Rolü" (çev. İrfan Aycan), *AÜİFD*, 1997.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1993.
- _____, *İslâm Anayasa Hukuku*, (edit. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1995.
- _____, *İslâm Hukuku Etüdleri*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1984.
- _____, *İslâm'da Devlet İdaresi*, (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul, 1963.
- HANEFÎ, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş* (çev. Muharrem Tan), İstanbul, 2000.
- _____, "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, (Panel, Yayına Hazırlayan: İlyas Çelebi), İstanbul, 2001.
- HARTMANN, R., "Basra", *İA*, İstanbul, 1942, II, 320-327.

- HASAN-I BASRÎ (Ö. 110/ 728), *Risâletu fi'l-Kader* (Yahya b. Hüseyin'in *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* isimli eserinin içinde), I-II, (thk. M. Ammâra), Mısır, 1971.
- HASAN, İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel-Sosyal İslâm Târihi*, I-V, (çev. Sadreddin Gümüş-İsmail Yiğit), İstanbul, 1985.
- _____, *en-Nüzûmu'l-İslâmiyye*, Mısır, 1939.
- HASSAN, Ahmet, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, (çev. ?), İstanbul, 1999.
- HATEMÎ, Hüseyin, *İslâm Hukuk Dersleri*, İstanbul, 1999.
- el- HATÎB, Abdülkerim, *es-Siyâsetu'l-Mâliye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1975.
- el-HATÎB, Zeynuddin b. Takıyuddin b. Abdurrahman, *Mehâsinu'l-Mesâî fi Menâkıbi Ebî Ömer el-Evzâî'*, Mısır, thz.
- HATİBOĞLU, M. Saîd, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, 1978, XXIII, 121-213.
- _____, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1962.
- _____, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîler'in Sonuna Kadar Siyâsî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1967.
- el-HAYSEMÎ, Ali b. Ebî Bekr (Ö. 807/1404), *Mecmâu'z-Zevâid vel-Menbâu'l-Fevâid*, I-X, Mısır, 1352.
- el-HAZRECÎ, Safiyuddîn Ahmed b. Abdullah (Ö. 923/1517), *Hülâsatu Tezhîbi Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, Kâhire, 1322.
- el- HÂZİN, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vîl*, I-IV, ? , 1309.

el-HEMEDANÎ, Ebû Bekr Ahmet b. Muhammed (İbnu'l-Fakih) (Ö. 289/902),

Kitâbu'l-Büldân, Leyden, 1302.

HEYKEL, Muhammed, *The Life Of Muhammed*, ?, 1976.

HİTTÎ, P. K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Târîhi*, (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul, 1989.

HODGSON, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Metin Karabaşoğlu), I-II, İstanbul, 1993.

HUDARÎ, Muhammed, *ed-Devletu'l- Emeviyye*, Beyrut, 1996.

_____, *Târîhu'l-Umumi'l-İslâmiyye ed-Devletu'l-Emevîyye*, I-II, Mısır, 1969.

el-HUMEYDÎ, Abdulaziz b. Abdullah, *Târîhu'l-İslâm*, I- XX, Suûdi Arabistan, thz.

HÜSEYNÎ, es-Seyyid Mahmud, *Cemheratu'l-Evliyâ*, I-II, Kahire, 1967.

el-IRAKÎ, Zeynuddin Abdurrahman b. el-Huseyn (Ö. 806/1403), *et-Takyîd ve'l-Îzâh lima Etlaka ve Eğlika min Mukadddimeti İbn Salâh*, Beyrut, 1993.

IŞIK, Kemal, “Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi”, *AÜİFD*, 1981, XXIV, 337-357.

IZUTSU, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (çev. Selahaddin Ayaz), İstanbul, 2000.

İBN ABDİLBER, Yusuf b. Abdillâh (Ö. 463/1071), *el-İntika*, Mısır, 1350.

_____, *Câmiu-Beyânî'l -İlm ve Fadlihi*, I-II, Riyad, 1422.

İBN ABDİLHAKEM, Abdullah (Ö. 214/829), *Sîratu Ömer b. Abdülaziz*, Dımaşk, 1977.

İBN ABDİRABBÎH, Ahmed b. Muhammed (Ö. 327/939), *el-İkdu'l- Ferîd*, I-VII, Beyrut, 1965.

- İBN ARABÎ, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Endelûsî (Ö. 543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Beyrut, thz.
- İBN ARRÂK, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (Ö. 963/1555), *Tenzîhu's-Şerâti'l-Merfûa*, I-II, Mısır, 1378.
- İBN ARNÛS, *Târîhu'l-Kudâki fi'l-İslâm*, Kahire, thz.
- İBN ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan (Ö. 571/1176), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, I-LXXX, Beyrut, 1995-1997.
- İBN A'SEM, Ebû Muhammed Ahmed (Ö. 314/926), *el-Fütûh*, I-VIII, Beyrut, 1986.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemalettin Abdurrahman b. Ali (Ö. 579/1200), *el-Muntazâm*, I-X, Beyrut, 1995.
- _____, *Sîratu ve Menâkıbu Ömer b. Abdülaziz*, Beyrut, 1984.
- _____, *Sıfatu's-Safve*, I-IV, Beyrut, 1979.
- _____, *Hasan-ı Basrî*, Mısır, 1931.
- İBN EBİ'D-DEM, Şehabuddin İbrahim b. Abdullah (Ö. 642/1244), *Kitâbu'l-Edebi'l-Kudâi ev ed-Duraru'l-Manzûmâti fi'l-Akdiyeti ve'l-Hükûmât*, Beyrut, 1987.
- İBN EBİ'L-HADÎD, Abdulhamid Hibetullah b. Muhammed (Ö. 655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-IV, Mısır, thz.
- İBNÜ'L-ESÎR, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (Ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, I-IX, Mısır, 1348.
- _____, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, I-II, Kahire, 1357.
- _____, *Üsdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VII, ?, 1970.
- _____, *Câmiu'l-Usûl min Ehâdîsi'r-Rusûl*, I-XII, Beyrut, 1980.
- İBN FERHÛN, *Tebziratu'l-Hukkem fi Usûli'l-Akdiyye*, I-II, Beyrut, 1995.

İBN HABÎB, Muhammed (Ö. 245/859), *Kitâbu'l- Muhabber*, (thk. Eliza Lichtenstater), Haydarabat, 1942.

İBN HACER EL-HEYSEMÎ, Şihabuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed (Ö. 974/1567), *Menâkıbu İmâm-ı Azam ve Fıkh-ı Ekber Şerhi* (çev. Ahmet Karadut), Ankara, 1983.

İBN HACER, Ahmet b. Ali (Ö. 852/1448), *Takrîbu't-Tehzîb*, I-II, Beyrut, 1997.

_____, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, Beyrut, 1995.

_____, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîh-i Buhârî*, I-XIII, Beyrut, 1989.

İBN HALDÛN, Abdurrahman (Ö. 808/1406), *Mukaddime*, I-III, (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1996-1997.

_____, *Kitâbu'l-İber*, I-VII, Bulak, 1284.

İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (Ö. 681/1282), *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbâ-i Ebnâi'z- Zemân*, (thk. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut, 1977.

İBN HASAN, Abdullah, *Târîhu'l-Kudâti'l-Endelûsî*, Mısır, 1948.

İBN HAZM, Ali b. Ahmed b. Saîd (Ö. 456/1064), *Esmâu's-Sahâbeti'r-Ruvât*, Beyrut, 1992.

_____, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Mısır, 1347.

_____, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I-II, I. Baskı, Mısır, 1317.

_____, *Cemheratu Ensâbi'l-Arab*, I-II, Beyrut , 1983.

İBN HAYYAN, Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer (Ö. 369/979), *Tabakâtu'l-Muhaddisîn* , I-IV, Beyrut, 1992.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik (Ö. 218/833), *es-Sîretu'n- Nebviyye*, I-IV Beyrut, 1936.

İBNU'L-İMÂD, Abdulhayy Ebû'l-Fellâh (Ö. 1089/1678), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-X, Beyrut, 1986.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemsuddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr (Ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, I-II, Beyrut, 1987.

_____, *Şifâu'l-Âlî fî Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l- Hikmet ve't-Ta'lîl*, Beyrut, 1987.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ (Ö. 746/1345), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1978.

_____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Beyrut, 1987.

_____, *el-Kitâbu'n-Nihâye el-Fiten*, I-II, (thk. Taha M. ez-Zeynî), ?, thz.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslîm (Ö. 276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, I- II, I. Baskı, ?, 1909.

_____, *el-Meârif*, II. Baskı, Beyrut, 1970.

_____, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, (thk. M. el-İskenderânî), Beyrut, 1996.

_____, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut, 1393.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (Ö. 275/888), *Sünen*, I-II, İstanbul, 1992.

İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Cemalettin Muhammed (Ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-III, Dımaşk, 1970.

İBN MURTEZÂ, Ahmet b. Yahya (Ö. 840/1437), *Die Klassen Der Mu'tezilet*, Beirut, thz.

İBNU'N-NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kûb (Ö. 385/995), *el-Fihrist*, Mısır, 1348.

İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (Ö. 230/844), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Leyden, 1322.

İBN SALÂH, Ebû Ömer Osman b. Abdurrahman, *Mukaddemetu İbni's-Salâh fî Ulûmi'l-Hadis* (tasnif), Beyrut, 1978.

İBN ŞEBBE, Ebû Zeyd Ömer (Ö. 262/826), *Tarîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, I-IV, Mekke, 1979.

İBN TAĞRİBERDÎ, Cemaleddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf (Ö. 874/1469), *en-Nücûmu'z-Zâhira fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, I-IX, Kahire, 1929-1949.

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdülhalim (Ö. 728/1263), *Kitâbü'l-İmân*, Mısır, 1325. _____, *Külliyât*, I-VII, (çev. Ahmet Önkâl- Saîd Şimşek), İstanbul, 1998.

İBNU'T- TİKTAKA, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ (Ö. 709/1309), *Kitâbu'l-Fahrî fî'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1996.

el-İCLÎ, Ahmed b. Abdullah b. Salih (Ö. 261/874), *Târîhu's-Sikât*, Beyrut, 1984

İLHAN, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 93-94.

İMÂMUDDİN, Halil et-Talib, "Irak", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 87-91.

İNAYET, Hamit, *Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce*, (çev. Yusuf Ziya), İstanbul, 1995.

İSÂM, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu İslâm li İbn-i Hacîb*, İstanbul, 1256.

el-İSBAHÂNÎ, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Musa b. Mehrân (Ö. 430/1038), *Tesbîtu'l-İmâme ve Tertîbu'l-Hilâfe*, Beyrut, 1986.

el-İSBAHÂNÎ, İsmail b. Muhammed b. el-Fadl (Ö. 535/1140), *Sîretu's-Selefi's-Sâlihîn*, I-IV, Cidde, 1999.

el-İSFAHÂNÎ, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin (Ö. 356/967), *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakar), Kahire, 1946.

_____, *el-Eğânî*, I-XX, Mısır, 1285.

el-İSFAHÂNÎ, el-Kâsım b. Hüseyin b. Muhammed, *Muhâdarâtu'l-Üdebâ ve Muhâdarâtu's-Şuarâ*, I-II, 1287, thz.

el-İSFEREYÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer (Ö. 471/1078), *et-Tebîru fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'n- Nâciye ani'l- Fıraki'l-Halîkîn*, (İlave Notlar: M. Zahid el-Hasan el-Kevserî), Mısır, 1940.

KÂDÎ EL-CEBBÂR, İmâmuddîn Ebi'l-Hasan (Ö. 415/1024), *Tesbîtu Delâili'n-Nübuvve*, I-II, Beyrut, 1966.

_____, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* (Yahya b. Hüseyin'in *Resâilu'l-Adl ve't- Tevhîd* isimli eserinin içinde), I-II, Mısır, 1972.

_____, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988.

_____, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Belhî'nin *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* isimli kitabının içindedir), Tunus, 1974.

_____, *Muğnî*, I-IX, (thk. İbrahim Mekûr vd.), Kahire, 1963.

KADDÛRA, Zâhide, *eş-Şuûbiyye*, Beyrut, 1988.

KALLEK, Cengiz, "Biat", *DİA*, İstanbul, 1992, VII, 120-124.

el-KANDEHLEVÎ, Muhammed Yûsuf, *Hayâtu's-Sahâbe*, I-III, Kahire, 1997.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *DİA*, İstanbul, 1989, I, 126-128.

_____, *Mevzû Hadisler*, Ankara, 1975.

KAPANÎ, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara, 1978.

KAPAR, M. Ali, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, İstanbul, 1998.

_____, *Halifeliğin Emevîler'e Geçiş ve Verasete Dönüşmesi*, İstanbul, 1998.

KARACABEY, Salih, "İbnu'l-Mu'temir", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 143.

el- KARNÎ, Aziz b. Abdullah, *Suveru min Sîreti's-Sahâbe*, Riyad, 1413.

KARAMAN, Hayrettin, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Hukuk Târîhi*, İstanbul, thz.

_____, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara, 1975.

_____, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991.

_____, *İslâm Hukuk Târîhi*, İstanbul, 1999.

el-KÂSİMÎ, Muhammed Cemaleddin, *Tefsîru'l-Kâsimî*, I- XVII, ? , 1957.

el-KÂSİMÎ, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır, 1331.

KAZICI, ZİYA, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Târîhi*, İstanbul, 1995.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifn*, I-III, Beyrut, 1993.

KEMALÎ, Muhammed Hâşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti*, (çev. Muhammed Çeviker), İstanbul, 2000.

KERDERÎ, el-Bezzazî (Ö. 827/1423), *Menâkıbu'l-İmâmi'l-Azam*, (Mekkî'nin

Menâkıbu Ebî Hanîfe isimli eserinin içindedir), Beyrut, 1981.

el-KENNÂNÎ, Bedreddin (Ö. 733/1332), *Tezkîratu's-Sâmi' ve'l-Mütekellim fî Adabi'l-Âlim ve'l-Mütallim*, Beyrut, 1354.

KESKİN, Halife, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul, 1997.

el-KETTÂNÎ, Halil, *Târîhu Teşrîu'l-İslâm*, Beyrut, 1996.

KILAVUZ, Ahmet Saim, “Adl”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 387-388.

KILIÇER, M. Esad, “Ehl-i Rey”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 520-524.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, “Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'an'ın

Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisî'nin

Kitâbu'l-Burhân fî Beyâni Hadîkati'l-Kur'an”, *AÜİFD*, 1986,

XXVIII, 427-444.

el-KİNDÎ, Muhammed b. Yusuf, (Ö. 350/961), *Kitâbu'l-Vülât ve Kitâbu'l-Kudâ*, Beyrut, 1908.

- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Târihi*, Ankara, 1981.
- _____, *Hadis Usûlü*, Ankara, 1993.
- _____, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989.
- _____, “İbn Şihâb ez-Zührî”, *AÜİFD*, 1976, XXI, 51-84.
- KÖKSAL, M. Âsım, *İslâm Târihi ve Kerbela Faciası*, Ankara, 1984.
- KÖSE, Saffet, “İbn Ebî Leylâ”, *DİA*, 1999, İstanbul, XIX, 436-437.
- KRENKOW, F., “Şa’bî”, *İA*, İstanbul, 1970, XI, 266-268.
- KURTÛBÎ, Muhammed b. Ahmed, *Câmiu’l-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XIX, Mısır, 1937.
- KUTLU, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2002.
- _____, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2000.
- _____, “Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Târihi Sürec İçinde
Semerelendirilmesi”, *İslâmiyât*, Ankara, 2000, III, 99-120.
- KUTLUAY, Yaşar, *İslâmiyet’te İ’tikadî Mezheplerin Doğuşu*, İstanbul, 2003.
- _____, *Târihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, İstanbul, 2003.
- KUTUB, SEYYİD, *fî Zilâli’l-Kur’ân*, I-XVI, (çev. B. Karlığa vd.), İstanbul, 1974.
- KÜÇÜK, Raşid, “Abâdile”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, VII.
- LAMMENS, H., “Mekke”, *İA*, İstanbul, 1957, VII, 630-636..
- _____, “Hanî”, *İA*, İstanbul, 1950, V, 214.
- _____, “Hasan”, *İA*, İstanbul, 1948, V, 308-309.
- _____, “Muğîre b. Şu’be”, *İA*, İstanbul, 1979, VIII, 450-451.
- _____, “Suriye”, *İA*, İstanbul, 1979, XI, 51-66.
- LAOUST, Henri, *İslâm’da Ayrılkçı Görüşler*, (çev. E. R. Fıglalı-S. Hizmetli),
İstanbul, 1999.
- LEVİ DELLA VIDA, G. “Emevîler”, *İA*, İstanbul, 1948, IV, 240-248.

- LEWİS, Bernard, *Târihte Araplar*, (çev. H. Dursun Yıldız), İstanbul, 2000.
- _____, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, (çev. Ünsal Oskay), İstanbul, 1997.
- L'İSÂNU'L-ARAB*, I-III, Dımaşk, 1970.
- MACDONALD, D. B., "Kaderiye", *İA*, İstanbul, 1987, VI, 42.
- MACHIAVELL, NİCOLLO, *Hükümdar*, (çev. S. Bağdatlı), İstanbul, 1994.
- MACİD, Yüksel, *İslâm Anayasa Hukukuna Giriş*, Tavas, 1990.
- MACİD, Fahri, *İslâm Felsefesi Târihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1987.
- MAKDEMÎ, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (Ö. 301/913),
Kitâbu't-Târih ve Esmâi'l-Muhaddisîn ve Kinâhim, (thk. Muhammed İbrahim li'l-Meydân), Pakistan, 1994.
- el-MAKDİSÎ, Mutahhar b. Tâhir (Ö. 355/964), *el-Bed' ve't-Târih*, I-VII, Beyrut, 1899.
- _____, *Kitâbu Ma'rifeti't-Tezkira fi'l-Ehâdisi'l-Mevdû'a*, (thk. İmamuddin Ahmet Haydar), Beyrut, 1985.
- el-MAKDİSÎ, Muhammed b. Tâhir el- Kayserânî (Ö. 507/1113), *Tezkiratu'l-Huffâz Etrâfi Ehâdisi Kitâbi'l-Mecrûhîn li'l-İbn Hibbân*, Arabistan, 1994.
- el-MAKRÎZÎ, Takiyuddin Ahmed b. Ali (Ö. 845/1444), *Kitâbu's-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, I-II, Kahire, 1934.
- el- MALATÎ, Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman (Ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bidea*, (Neşir ve İlave: Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire, 1326.
- MÂLİK B. ENES, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut, 1979.
- MÂLİK B. NEBÎ, *Çağdaş Temel Konular*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul, 1983.
- MARDİN, Ebû'l-Ulâ, "Kadı", *İA*, İstanbul, 1987, VI, 42-46.

MÂTURÎDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (Ö. 333/944), *Kitâbut-Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, 2002.

MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî (Ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, (çev. Ali Şafak), İstanbul, 1976

_____, *Tefsîru'l-Mâverdî*, I-VI, Beyrut, 1992.

MEKKÎ, Muvaffak b. Ahmed (Ö. 568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981.

el-MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin (Ö. 346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. M. M. Abdulhamid), I-IV, Mısır, 1964.

MEVDÛDÎ, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VII, (çev. M. Han Kayhani vd), İstanbul, 1986.

_____, *İslâm'da Hükûmet*, (çev. Ali Genceli), İstanbul, 1967.

_____, *Hilâfet ve Saltanat*, (çev. Ali Genceli), İstanbul, 1972.

MÎQUEL, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, (çev. Ahmet Fidan- H. Menteş), I-II, Ankara, 1991.

el-MİNKÂRÎ, Nasr b. Müzâhim (Ö. 212/827), *Vak'atü's-Sıffîn*, (thk. Abdüsselam Harun), Mısır, 1962.

MU'CEMU'L-VASÎT, (Haz. Komisyon), I-II, Tahran, thz.

MUHAMMED AHMED CARSABAH, *et-Terbiyyetu'l-İslâmiyye*, I-II, Beyrut, 1973.

MUHAMMED BEYYÛMÎ, *el-İmâme ve Ehlu'l-Beyt*, I-II, İskenderiyye, 1993.

MURTEZÂ, Ali b. Tâhir Ebî Ahmet el-Hüseyin (Ö. 436/1044), *Emali'l-Murtezâ*, I- II, Mısır, 1907.

MUSLİHUDDİN, Muhammed, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*, Pakistan, thz.

MUTAHHARÎ, Murtaza, *İslâm ve Değişim*, (çev. Burhaneddin Dağ), Ankara, 2000.

MÜCAHİD, Huriye Tefik, *Farâbî'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1995.

MÜSLÎM B. HACCÂC, *el-Kinâ ve'l-Esmâ*, I-II, ?, 1984.

MÜSLÎM, Ebû'l-Hüseyin el-Haccâc (Ö. 261/875), *Sahih*, I-III, İstanbul, 1992.

NASR, Seyyid Hüseyin, *Islamic Studies*, Beyrut, 1967.

en-NEBHÂN, Muhammed Fâruk, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, (çev. Servet Armağan), İstanbul, 1980.

en-NEMİRÎ, Yûsuf b. Abdilber (Ö. 463/1070), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Kahire, 1350.

en-NESEFÎ, Meymun b. Muhammed (Ö. 508/1114), *Kitâbu Bahri'l-Kelâm*, Mısır, 1914.

NEŞET, Çağatay, "Vâsıl b. Atâ", *İA*, İstanbul, 1986, XIII, 219-222.

en- NEVBAHTÎ, el-Hasen b. Mûsâ (Ö. 300/912), *Firâku's-Şia*, Necef, 1936.

en- NEVEVÎ, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya (Ö. 676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, I-II, Beyrut, thz.

NEVİN, A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhâlefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990.

NYBERG, H. S., "Mu'tezile", *İA*, İstanbul, thz, VIII, 256-264.

en-NÜBBÂHÎ, Abdullah b. el-Hasan, *Târîhu Kudâti'l-Endelûsî*, Mısır, 1948.

OKUMUŞ, Ejder, *Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet*, İstanbul, 2003.

_____, *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul, 2003.

O'LEARY, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Târihteki Yeri*, (çev. H. Yurdaydın- Y. Kutluay), Ankara, 1959.

ONAT, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara, 1993.

- ÖĞÜT, Sâlim, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 508-512.
- ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1995.
- ÖZ, Musafa, *İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri*, İstanbul, 1981.
- _____, “Ca’d b. Dirhem”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 542-543.
- ÖZDEMİR, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2001.
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *İslâm’da Büyük Günahlar*, İstanbul, 1996.
- PETER L. BERGER, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (çev. Ali Coşkun), İstanbul, 1993.
- RITTER, H., “Hasan-ı Basrî”, *İA*, İstanbul, 1948, V, 315-316.
- er-RÂMEHURMUZÎ, el-Hasen b. Abdurrahman (Ö. 360/970), *el-Muhaddisu’l-Fâsıl Beyne’r-Râvi ve’l-Vâî*, Riyad, 1984.
- er-RASÎ, Kâsım b. İbrahim b. İsmâîl, *Kitâbu Usûli’l-Adl ve’t-Tevhîd*, (Yahya b. Hüseyin’in *Resâilu’l-Adl* isimli eserinin içindedir), I-II, Mısır, 1972.
- RAŞİD, Hacı Şerif Ahmet, “Ebû Hanîfe’nin Siyaset Anlayışı”, (Sadl. Mevlüt Uyanık), *İslâmî Araştırmalar*, Ankara, 2002.
- RAYYIS, Ziyâuddin, *İslâm’da Siyâsî Düşünce Târîhi*, (çev. İbrahim Sarmış), İstanbul, 1995.
- er- RÂZÎ, Muhammed b. Hüseyin Fahrüddîn (Ö. 606/1209), *Muhâsalâtu Efkârî’l-Mukaddimîn ve’l-Müteahhirîn*, Mısır, 1323.
- _____, *İ’tikâdâtü Firakî’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, Kahire, 1938.
- _____, *Kelâma Giriş*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1978.
- _____, *Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII, Tahran, thz.
- er-RÂZÎ, Abdurrahman b. Ebî Hatim, (Ö. 327/938), *Cerh ve’t- Ta’dîl*, I-VIII, Haydarabad, 1952.

- ROSENTHAL, Erwin I. J. , *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Çaksu), İstanbul, 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, (çev. V. Günyol), İstanbul, 1994.
- RUSSEL, Bertrand, *İktidar*, (çev. Mete Ergin), İstanbul, 1990.
- _____, *Din İle Bilim*, (çev. Akşit Göktürk), İstanbul, 1997.
- SAFEDÎ, Selahaddin Halil b. Aybek (Ö. 764/1362), *Tuhfetu Zevî el-Bâb fî men Hakem bi Dımaşk mine'l-Hulafâi ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1999.
- _____, *Kitâbu'l-Vâfi Bi'l-Vefeyât*, I-XII, Studgard, 1991.
- SALİH, Suphi, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İ. Sarmış), İstanbul, 1983.
- SANDER, Oral, *Siyasî Târih*, Ankara, 1994.
- SANDIKÇI, S. Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara, 1991.
- SARIÇAM, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, Ankara, 1997.
- _____, “Klasik Dönem İslâm Târihinde Din İstismarı- Dört Halife ve Emevîler Dönemi-”, *İslâmiyât*, Ankara, 2000, III, 139-146.
- SCHACHT, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. M. Dağ- A. Şener), Ankara, 1986.
- SELIQSOHN, M., “Aişe”, *İA*, İstanbul, 1940, I, 229-230.
- SEZEN, Yümni, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul, 2000.
- SEZGİN, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arab*, I-VIII, Suûdi Arabistan, 1983.
- SIBÂÎ, Mustafa, *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fî Teşrîi'l-İslâm*, Kahire, 1961.
- SIDDIKÎ, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyatı*, (çev. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul, 1966.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara, 2001.
- _____, “Eğitim Öğretim Faaliyetleri”, *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara, 2003.

- es-SUAYDÎ, Abdul-Mutaâl, *el-Kadâya'l-Kübrâ fi'l-İslâm*, Kahire, thz.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirâsetu Felsefiyye li Erâi'l-Firaki'l-İslâmiyye*, I- III, Beyrut, 1985.
- SUNAR, Cavit, *İslâm Felsefe Dersleri*, Ankara, 1967.
- es- SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (Ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Mısır, 1952.
- _____, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Beyrut, 1994.
- _____, *Leâilu'l-Mesnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, I-II, Kahire, 1317.
- ŞA'BAN, Muhammed Abdulhay, *et-Târîhu'l-İslâm*, ?, 1982.
- eş-ŞÂKİR, Mahmut, *et-Târîhu'l-İslâm*, I-XII, Beyrut, 1991.
- ŞA'RANÎ (İMÂM-I ŞA'RANÎ), *Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IV, (çev. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul, 1968.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkerim (Ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, (thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil), Beyrut, thz.
- ŞENEL, Alaaddin, *Siyasal Düşünceler Târîhi*, Ankara, 1990.
- ŞENER, Abdülkadir, *İslâm Hukuku Dersleri*, İzmir, 1992.
- _____, "Müsnedü'l- İmâm-ı Zeyd", *AÜİFD*, 1969, XVII, 339-346.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, I-V, Beyrut, 1973.
- _____, *Darru's-Sahâbetu fi Menâkıbi'l-Karâbeti ve's-Sahâbeti*, Dımaşk, 1990.
- ŞİBLÎ, Mevlânâ, *İslâm Târîhi Asr-ı Saadet*, I-VIII, İstanbul, 1928.
- eş-ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk (Ö. 476/1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Beyrut, 1981.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (Ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî*, I-XI, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire, 1119.
- _____, *Câmiu'l-Beyân*, XXX, Mısır, 1954.

- _____, *Tehzîbu'l-Âsâr*, I-II, Mekketu'l-Mükerreme, 1402.
- TAFTAZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (Ö. 797/1395), *Şerhu'l-Akâid*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982.
- TAKKÛŞ, Muhammed Süheyl, *Târîhu'd-Devleti'l-Emevîyye*, Beyrut, 1996.
- TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara, 1975.
- TAŞKÖPRÜZADE, Mevlânâ, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Musul, 1961.
- et-TANTÂVÎ, *Ahbâru Ömer ve Ahbâru Abdillâh b. Ömer*, Beyrut, 1983.
- THOMPSON, Ian, *Odaktaki Sosyoloji*, (çev. B. Zakir Çoban), İstanbul, 2004.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre (Ö. 279/892), *Sünen*, I- V, İstanbul, 1992.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul, 1981.
- TOYNBEE, Arnold J., *1920'lerde Türkiye-Hilâfetin İlgası*, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul, 2000.
- TRİTTON, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.
- TUĞ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara, 1963.
- et-TUĞMÎ, Muhyiddin, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-III, Beyrut, 1994.
- TUNÇ, Cihad, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meseles", *AÜİFD*, 1978, XXIII, 324-341.
- TÜRKÇE SÖZLÜK*, (Haz: Türk Dil Kurumu), I-II, Ankara, 1998.
- UÇAR, Şahin, *Târih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, İstanbul, 1996.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikadî Mezhepler*, İstanbul, 1998.
- _____, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, İstanbul, thz.
- _____, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 291-293.
- UYANIK, Mevlüt, *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, İstanbul, 2001.

- UZUN, Nurettin, *History Of The Prophets*, İstanbul, 1995.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 131-138.
- ÜLGEN, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, II. Baskı, Ankara, 1967.
- ÜLKÜ, Hayati, *Muhtasar İslâm Târihi*, I-II, İstanbul, 1972.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi’nin Hadis Anlayışı*, Ankara, 1994.
- VAJDA, G., “İbn Dirham”, *Eİ*, I-XII, Leyden, 1986-2004, III, 747-748.
- el-VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer (Ö. 207/822), *Fütûhu’s-Şâm*, Beyrut, thz.
- VAQLERİ, Laura Veccia, “Raşid Halifeler ve Emevî Halifeleri”, *İslâm Târihi ve Kültür Medeniyeti*, (çev. İlhan Kutluer), I-II, İstanbul, thz.
- VAN, G. Vloten, *Emevîler Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (çev. Mehmed S. Hatiboğlu), Ankara, 1986.
- VEHB B. MÜSLÎM, Ebû Muhmmmed Abdullah (Ö. 197/812), *Kitâbu’l-Kader ve mâ Verade fî Zâlike mine’l-Eser*, Beyrut, 1999.
- el-VEKÎ, Muhammed b. Halef b. Hayyân (Ö. 306/918), *Ahbâru’l-Kudât*, I-III, Beyrut, thz.
- el-VEKÎL, Muhammed es-Seyyid, *el-Emeviyyûne Beyne’s-Şarki ve’l-Garbi*, I-II- Beyrut, 1995.
- VELİYUDDİN, Mir, “Mu’tezile”, *İslâm Düşünce Târihi I-IV*, (edit. M. M. Şerif), İstanbul, 1990.
- VELİYULLAH, Şah, “Ameli Hükümlerde Sahâbe Ve Tâbiînin İhtlaflarının Sebepleri”, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışmaları*, (çev. Şükrü Özen), İstanbul, 1987.
- VERDÎ, *Târîhu İbnü’l-Verdî* (Ö. 769/1348), I-II, ?, 1285.

VOLL, J. Obert, *İslâm, Süreklilik ve Değişim: I-II*, (çev. Cemil Aydın vd.), İstanbul, 1991.

VON KREMER, Alfred, *The Orient Under The Calıphs*, Amerika, 1920.

WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (çev. Ünver Güney), Kayseri, 1990.

WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R. Fırlalı), İstanbul, 2001.

_____, *Free Will And Predestination İn Early İslâm*, Londra, 1948.

_____, *İslâmî Tetkikler*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1968.

_____, *Muhammed At Mecca*, Oksford, 1953.

WEBER, Max, *Sosyoloji Notları*, (çev. Taha Parla), İstanbul, 1998.

WELLHAUSEN, Julius, *Arap Devleti ve Sükûtu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara, 1963.

WENSINCK, MC, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932.

WILSON, Bryan, *Dinî Mezhepler*, (çev. A. İhsan Yitik- B.Ünal), İstanbul, 2004.

el-YAFÎÎ', Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleyman (Ö. 768/1366), *Mir'âtu'l-Cinân ve İbratu'l-Yekzân*, I-IV, Beyrut, 1997.

YA'KÛBÎ, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (Ö. 297/897), *Târih*, I-III, Necef, 1358.

YÂKÛT el-HAMEVÎ, Şihâbuddin Yâkût b. Abdillâh (Ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Büldân*, I- III, Mısır, 1906.

_____, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, I-XX, Mısır, thz.

YAMAN, Ahmet, "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara, 2002.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 371-375.

_____, "Ebû Hanîfe", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 138-143.

YAVUZ, Y. Vehbi, "Ebû Hanîfe'yi Tanımak", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara, 2002.

YAZICIOĞLU, M. Saîd, *Kelâm Ders Notları*, Ankara, 1996.

_____, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.

_____, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001.

_____, “İnsan Fiili ve Bir Kur’ân-ı Kerim Ayeti”, *AÜİFD*, 1986, XXVIII, 327-334.

YILDIZ, H. Dursun, “Ebû Müslîm-i Horasânî”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 197-199.

YİĞİT, İsmail, “Emevîler”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 87-104.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansûr-i Mâtürîdî”, *AÜİFD*, 1953, I, 71-87.

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, *İslâm Târihi Dersleri*, Ankara, 1971.

_____, ‘Devlet ve Din’, *AÜİFD*, 1983, XXVI, 173-181.

ez-ZEABÎ, M. es-Suûd, *el-Kadâ ve'l-Kudât*, Dımaşk, 1992.

ez- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I-II, ?, 1976.

ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b.Ahmed b. Osman (Ö. 748/1374), *el-İsâra İla Vefayâti'l-A'yân el-Munteka min Târihi'l-İslâm*, I. Baskı, Beyrut, 1991.

_____, *Kitâbu'l-Kebâir*, Beyrut, thz.

_____, *Duvelu'l-İslâm*, I-II, Mısır, 1974.

_____, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Kahire, thz.

_____, *el-İ'lâmu bi Vefayâti'l-İ'lâm*, Beyrut, 1993.

_____, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâti'l-Meşâhiri ve'l-İ'lâm*, (thk. Ömer Abdusselam Tedmurî), I-XXII, Beyrut, 1998.

_____, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XXV, Beyrut, 1986.

_____, *Mi'zânu'l-İ'tidâl*, I-III, Mısır, 1325.

_____, *el-İber fî Haber-i men Haber*, I-III, Beyrut, 1985.

_____, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I-IV, Haydarabad, 1333.

ez-ZERKEŞÎ, Muhammed b. Abdillâh Bedruddîn (Ö. 794/1392), *Hz. Aişe'nin*

Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler, (çev: Bünyamin Erul), İstanbul, 2000.

ZETTERSTEN, K. V., "Kûfe", *İA*, İstanbul, 1955, VI, 964-967.

ez-ZEVÂHİRÎ, M. el-Hüseynî, *et-Tahkîku't-Tâmme fî İlmi'l-Kelâm*, Mısır, 1939

ZEYDAN, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. Ali Şafak), İstanbul, 1985.

ZEYDAN, Corci, *İslâm Medeniyeti Târîhi*, I-IV, (çev. Z. Meğamiz), İstanbul, 1972-1976.

ez-ZİRİKLÎ, Hayreddin, *el-A'lam Kâmûs-u Terâcim*, I-III, Mısır, 1927.

ZÜBEYR B. BEKKÂR (Ö. 256/870), *el-Ahbâru'l-Muvaffakiyyât*, (thk. Sami Mekkî el-Ganî), Bağdat, 1972.

ZÜHRÎ, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah (Ö. 124/742), *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, (thk. Süheyl Zekkâr), Dimeşk, 1980.

ÖZET

Özkan, Mustafa, ‘Emevîler’de İktidar-Ulemâ İlişkisi’, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. İrfan Aycan, VII+315 sayfa.

Tezimiz giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın birinci bölümünde Emevî iktidarı ve dönemin ulemâsı hakkında bilgiler verildi. İkinci bölümde iktidarın din ve ulemâyyla ilişkisi biçimi, meydana gelen siyâsî-sosyal hadiseler ve bu konularda âlimlerin duruş şekli ve bunun nedenleri açıklandı.

Araştırmamızın üçüncü bölümünde iktidar ve iktidar karşıtı isyanlar karşısında âlimlerin farklı tavırları sınıflandırıldı. Dördüncü bölümde ise iktidarın mezhep ve mezhep mensupları karşısındaki tutumu ele alındı.

Emevî iktidarıyla dönemin ulemâsı arasında genelde bir çatışma söz konusuydu. Bunun iki önemli nedeni vardı: Birincisi, iktidarın din anlayışı ve dinle ilişkisi biçimi, ikincisi ise iktidarın din dışı görülen bazı icraatlarıydı.

Âlimlerinin iktidara karşı duruşları farklı olmuştur. Bazı âlimler iktidar karşıtı isyanlara destek vermiş, bazıları sözlü muhalefeti esas almış, bazıları tarafsızlığı, bazıları ise iktidarla iyi geçinme yolunu tercih etmişlerdi.

İktidarın dönemin ulemâsı, mezhepleri ve kelâmî tartışmaları karşısındaki tutumunda esas belirleyici olan, iktidarın maslahatlı olmuştur. Buna göre iktidar, temel dinî-siyasî tezleriyle barışık olan ulemâ, mezhep ve kelâmî doktrinlere karşı toleranslı bir tutum sergilerken, muhâlif âlim, fikir ve oluşumlara karşı ise totaliter ve tavizsiz bir politika izlemiştir.

ABSTRACT

Özkan, Mustafa, “The Relationship between the Power and the Scholars in the Umayyed Dynasty”, Ph.D. Thesis. Advisor: Prof. Dr. İrfan Aycan, VII+315 pages

The thesis is comprised of an introduction and four chapters. In the first chapter of the thesis, information about the Umayyed Dynasty and the scholars of that time has been given. In the second chapter the conduct between the power and the scholars, the socio-political events which took place and the way the scholars took stand towards those events and the reasons which led to that way of stand have been explained.

In the third chapter of the study, the different attitudes and stance taken by the scholars in the riots which were either pro-goverment or anti-goverment, have been classified. In the fourth chapter, the attitude of the power towards the denominations and the adherents of those denominations.

There was a clash between the scholars and the power of that time. Two major reasons can be given for this clash: First, the way the power understood the religion and the way they interact with religion; second, the activities of the power which were regarded as non-religion.

The ways the scholars took stand towards the power were seen to be different. Some scholars supported the anti-goverment riots, whereas some others voiced out their opposition and some preferred to comply with the power.

What was significant in the attitudes of the scholars towards the denominations and theological debates was the interests of the dynasty in power. Thus, while the dynasty were tolerant towards the denominations and Islamic theology doctrines and the scholars who were in accord with their basic religious and political theses, they- at the time- followed a quite totalitarian and non-reconciliatory politics against the scholars, thoughts and newly-emerging groups in opposition.