

**İSLAM SİYASET DÜŞÜNÇESİNDE SİYASAL BASKI UNSURU
OLARAK BİAT -EBÛ HANİFE ÖRNEĞİ-**

**Allegiance As A Political Pressure Element In Islamic Political Thought
-Abû Hanîfa Example-**

ŞABAN ERDİÇ

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi
Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University Divinity Faculty, Philosophy and Religion Sciences,
Department of Sociology of Religion

serdic07@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9453-2072

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 3 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Mayıs 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.874137>

ATIF/CITE AS:

Erdiç, Şaban, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2021) 20/1: 291-316

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Allegiance as a Political Pressure Element in Islamic Political Thought -Abū Ḥanīfa Example-

Abstract

In Islamic political thought, allegiance defines a contract between the ruler and the ruled. When Abū Ḥanīfa lived, allegiance was transformed into a political mechanism that strengthened the political positions of the ruling elites by moving away from the founding meaning set significantly. Thus, allegiance as an element of political action and pressure, as in all institutional structure of Islam, had to face a rationalization process to a great extent.

The study is based on the basic assumption that allegiance is preferred by Abū Ḥanīfa to be institutionalized in terms of control of politics, a civil initiative and opposition. The research problematized that Abū Ḥanīfa transformed allegiance into a sacred construction based on which religious-symbolic universes and social conditions. Focusing on the subject of allegiance as an element of political pressure for Abū Ḥanīfa, the article aimed to reveal the basic components of the meaning that Abū Ḥanīfa attributed to the concept of allegiance. Therefore, methodologically, the subject has been handled as a singular case study in the context of the works and literature based on Abū Ḥanīfa. The research has been tried to be understood in terms of phenomenological sociology of knowledge in Abū Ḥanīfa's own unique nature.

When looking at the design of Abū Ḥanīfa regarding allegiance as an element of political pressure, it can be clearly seen that his theoretical point of view, the Qur'an, circumcision, the practices of the companions and the sociological conditions in his period have decisive effects. Above all, Abū Ḥanīfa has built her world-construction and world-maintenance strategy on two different levels, interrelated with each other, in an entity hierarchy based on unity. For this reason, Abū Ḥanīfa's categorical distinctions such as religion-sharia, faith-action are very important in order to evaluate the meaning he attributes to the relationship between religion and politics. According to him, religion is a universal principle that should be morally and consciously attached outside of mere human conditions and in this context carry values for the regulation of individual and social spheres. Politics as a social output is a construction related to the human world where responsibilities are arranged according to the macrocosm. In other words, politics is a religious interpretation about society.

Of course, epistemologically, one of the main elements on which Abû Ḥanîfa relies on allegiance is the basic sources of religion. Especially here, Abû Ḥanîfa accepted the Qur'an, prophet as a religious and political leader against the Qur'an, and the stance of the Companions against this accumulation as important data in terms of his own inferences. Finally, the religious, social and political conditions of the period he lived with them were another factor that determined the meaning of allegiance in Abû Ḥanîfa. Especially at this point, Abû Ḥanîfa's own life and socialization environment had a special importance. As a matter of fact, he faced a social marginalization against the founding Arab politics due to the ethnic identity of his family. In addition, he had an intellectual relationship with a qualified and wide epistemic group and carried out a profession that he earned a lot.

In addition to all this ontological and epistemological background, his life stance has revealed a very unique structure in Abû Ḥanîfa's relationship with political powers. Justice, social consensus and taqwa created a special design in Abû Ḥanîfa's political attitude regarding allegiance in the election of the caliph. However, if we put aside Abû Ḥanîfa's allegiance to the first 'Abbāsī Caliph, Abû l-'Abbās whom he hoped would abide by the universal law after the collapse of the Umayya reign, almost his entire life was in a crisis in this sense. The rulers, who had gone through difficult times in political terms, wanted to benefit from his religious authority. However, in order not to approve the political powers that he believed to be contrary to the founding values, Abû Ḥanîfa refused their job offers and gifts. He even made propaganda as a method of political pressure against the administrations he did not consider fair, financially supported the opposition, conducted lobbying activities, and participated in wiretapping administration and boycott activities. Abû Ḥanîfa did not pursue absolute disobedience in politics. The most striking characteristic of his understanding of allegiance can be to intervene in case the political power violates the religious and social agreement, to confront any threat that may come from the political authority, and to stop cooperating with politics. Because of, Abû Ḥanîfa has displayed a rational and dynamic attitude towards the revolutionary and static models in Islamic political thought.

Keywords: Sociology of Religion, Abû Ḥanîfa, Allegiance, Political Pressure Group, Islamic Political Thought.

İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat -Ebû Hanîfe Örneği-¹

Öz

İslam siyaset düşüncesinde biat, yönetenle yönetilen arasında bir akdi tanımlamaktadır. Bu kavramın ontolojik bakımdan değerlendirilmesi genel olarak İslam'ın din ile dünya arasında kurduğu ahlaki ilişkinin anlaşılmasına bağlıdır. Daha sonra ise önemli sosyal değişimler bağlamında İslam düşüncesinde başta dini olmak üzere siyasi, ekonomik, kültürel alanlarda yaşanan gelişmeler dikkate alınmak durumundadır. Biat, dinin ana kaynaklarında teorik ve pratik olarak anlaşılmasını kolaylaştıracak şekilde açık bir anlam ortaya koymuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse bu anlam, yöneten ile yönetilenlerin temel hakları koruma konusunda evrensel yasa adına ahlaki sonuçlar doğuracak şekilde bir sözleşmeyi iktiza etmiştir. Fakat dinî grubun doğası gereği karizmatik dini liderin vefatının ardından İslam teorik, pratik, sosyal ve ahlaki yönden önemli gelişmeler yaşamıştır. Bu arada, kurucu dinî liderin yokluğunda yaşanan kriz, daha ilk dönemden itibaren siyasal sistemde de birtakım dönüşümlerin ciddi işaretlerini vermiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme gelindiğinde biat, kurucu anlam setinden çok önemli ölçüde uzaklaşarak adeta yönetici elitlerin siyasal pozisyonlarını güçlendiren siyasal bir mekanizmaya dönüştürülmüştür. Fırkalar nezdinde yaşanan tartışmalar literatürde kavrama dair geniş bir anlam repertuarı inşa etmiştir. Böylece İslam'ın bütün kurumsal yapısında olduğu gibi siyasal bir eylem ve baskı unsuru olarak biat da çok büyük ölçüde bir rasyonalizasyon süreci ile yüzleşmek zorunda kalmıştır.

Çalışma biatın Ebû Hanîfe tarafından siyasetin kontrolü, sivil bir girişim ve muhalefet açısından kurumsallaştırılmak istendiği temel varsayımından hareket etmiştir. Araştırmada Ebû Hanîfe'nin biatı hangi dini-sembolik evrenler ve toplumsal şartlardan hareketle kutsal bir inşaya dönüştürdüğü sorunsalı üzerinde durulmuştur. Ebû Hanîfe'de siyasal bir baskı unsuru olarak biat konusuna odaklanan makale, bu araştırma ile Ebû Hanîfe'nin biat kavramına yüklediği anlamın temel bileşenlerini açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla metodolojik bakımdan konu Ebû Hanîfe'ye dayandırılan eserler ve literatür bağlamında bir tekil olay incelemesi olarak ele alınmıştır. Araştırmada

¹ Bu çalışma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (CÜBAP) tarafından İLH-039 proje numarası ile desteklenmiştir. (This work is supported by the Scientific Research Project Fund of Sivas Cumhuriyet University under the project number İLH-039)

Ebû Hanîfe'nin biata yaklaşımı kendi özgün doğasında fenomenolojik bilgi sosyolojisi açısından anlaşılmalı çalışılmıştır.

Ebû Hanîfe'nin siyasal bir baskı unsuru olarak biat ile ilgili ulaştığı tasarıma bakıldığında bu konuda onun teorik bakış açısının, Kur'an, sünnet, sahabe uygulamaları ve kendi dönemindeki sosyolojik şartların belirleyici etkileri olduğu açıkça görülebilir. Her şeyden önce Ebû Hanîfe *dünya kurma* ve *dünya koruma* stratejisini tevhit eksenli bir varlık hiyerarşisi içinde birbiriyle ilişkili olmakla birlikte iki ayrı düzlem üzerine kurmuştur. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin din-şeriat, iman-amel gibi kategorik ayrımları onun din ve siyaset ilişkisine yüklediği anlamı değerlendirmek için oldukça önemlidir. Ona göre din salt beşeri şartların dışında ahlaki ve şuurlu olarak bağlanması gereken ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal alanların düzenlenmesine yönelik değerler taşıyan evrensel ilkelerdir. Toplumsal bir çıktı olarak siyaset ise sorumlulukların makrokozmosa göre düzenlendiği beşeri âlemle ilgili bir inşadır. Başka bir ifadeyle siyaset toplumla ilgili dinsel bir yorumdur.

Elbette epistemolojik olarak Ebû Hanîfe'nin biat konusunda dayandığı ana unsurlardan birisini de dinin temel kaynakları oluşturmaktadır. Özellikle burada o; Kur'an'ı, Kur'an karşısında dinî ve siyasi bir lider olarak peygamberi ve bu birikim karşısında sahabenin duruşunu kendi çıkarımları açısından önemli birer veri kabul etmiştir. Nihayet bunlarla birlikte yaşadığı dönemdeki dini, sosyal ve politik şartlar Ebû Hanîfe'de biatın anlam bagajını belirleyen başka bir unsur olmuştur. Özellikle bu noktada Ebû Hanîfe'nin kendi hayatı ve toplumsallaşma çevresi özel bir öneme sahip olmuştur. Nitekim o, ailesinin etnik kimliği sebebiyle kurucu Arap siyaseti karşısında toplumsal bağlamda bir ötekileştirme ile karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca nitelikli ve geniş bir epistemik grup ile entelektüel ilişki içinde olmuş, çok kazandığı bir meslek yürütmüştür.

Bütün bu ontolojik ve epistemolojik arka plan yanında onun hayat duruşu, Ebû Hanîfe'nin siyasal iktidarlarla ilişkisinde oldukça özgün bir yapı ortaya çıkarmıştır. Ebû Hanîfe'nin biat ile ilgili siyasal tutumunda adalet, halifenin seçiminde toplumsal mutabakat (meşveret) ve takva özel bir tasarım yaratmıştır. Fakat Ebû Hanîfe'nin Emevi saltanatının yıkılmasından sonra evrensel yasaya bağlı kalacağını ümit ettiği ilk Abbasi Halifesi Ebu'l-Abbas'a biatını bir kenara koyarsak neredeyse ömrünün tamamı bu anlamda bir kriz içinde geçmiştir. Siyasal anlamda zor günlerden geçen iktidarlar onun dini otoritesinden faydalanmak istemişlerdir. Fakat Ebû Hanîfe kurucu değerlere aykırı davrandıklarına inandığı siyasal iktidarları onaylamamak adına onların görev tekliflerini ve sundukları hediyeleri kesin olarak reddetmiştir. Hatta

siyasal bir baskı yöntemi olarak adil görmediği yönetimler aleyhine propaganda yapmış, muhalefeti maddi olarak desteklemiş, lobi faaliyeti yürütmüş, yönetimi telin ve boykot faaliyetlerine katılmıştır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe biat konusunda İslam siyaset düşüncesindeki devrimci ve statik modeller karşısında akılcı ve dinamik bir tavır ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ebû Hanîfe, Biat, Siyasal Baskı Grubu, İslam Siyaset Düşüncesi.

Giriş

İslam siyaset düşüncesinde *biat*; devlet başkanını seçme, belirleme ve hukuk çerçevesinde ona bağlılık gösterme anlamında idare edenle idare edilenler arasında yapılan sosyopolitik bir akitir. Bir bakıma bu akitleşme -ilk kez- devlet başkanını belirleme akdinin taraflarından biri olan halkın, yönetilme hakkını diğer bir taraf olan devlet başkanına devretmesi, devlet başkanının da hukuka riayet etmek kaydıyla bunu ödemesini iktiza eden bir anlam seti etrafında siyasal bir değer olarak şekillenmiştir.² Kelimenin Arapça karşılığı *bey'at* Kur'an'da doğrudan geçmemekle birlikte aynı kökene sahip türeviyle ayetlerde peygambere biat etmenin Allah'a biat etmek olduğu; ahdi bozmanın, bozanın aleyhine olacağı ve ahit üzere olmanın ise büyük bir mükâfatı getireceği³ anlamları çerçevesinde kullanılmıştır. Başka bir ayette ise peygamberden Allah'a ortak koşmama ve elçisine karşı gelmeme gibi itikadi sorumluluk başta olmak üzere amelî, sosyal ve hukuki ödevler konusunda kendisine biat eden kadınların biatlarını alması ve onlar için mağfiret dilemesi⁴ istenmiştir. Hadislerde ise kelime sözlük ve terim anlamında kullanılmış olup Hz. Muhammed'in (as) Akabe biatları ve *bey'atü'r-rıdvanda* olduğu gibi İslam'ı kabul eden kimselerle ilk kez görüştüğünde veya önemli dini ve siyasi olaylar arifesinde muhataplarından *biat* aldığı bilinmektedir.⁵

Öte yandan burada *biat* kelimesinin Kur'an'da çok daha yaygın kullanılan *itaat* kelimesiyle kimi yönden bir anlam ilişkisine sahip olduğu ifade edilebilir. İslami terminolojide *itaat* mülkün sahibi olan ve ona bir düzen veren Allah'a ve resulüne karşı kullarının duygusal ve fiili anlamda bağlılıklarını ifade eden ahlaki bir kavramdır. İtaat temelde Allah'ın egemenliği ile ilgili kullanılırken onun dünyevi iktidarla da güçlü sembolik bir ilişkisi vardır. Kur'an-ı Kerim'de

² Cengiz Kallek, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/121.

³ el-Fetih 48/10, 18-19.

⁴ el-Mümtehine 60/12.

⁵ Kallek, "Biat", 6/121.

Allah ve resulü başta olmak üzere itaat, buyruk sahipleri için de geçerli ahlaki bir sorumluluk olarak ortaya konmuştur.⁶ Bununla birlikte kimi ayetlerde Hz. Muhammed'in hakemliğine vurgu yapılmış;⁷ iktidar, toplumu temsilen kullanılan bir yetki alanı görülmüştür.⁸ Yine hadiste de dinin Allah'a, kitaba ve resulüne karşı samimi olmak yanında Müslümanların kendilerini yönetenlere ve halka karşı sorumlu davranmak olduğu ifade edilmiştir.⁹ Adil devlet başkanının Allah tarafından mükâfatlandırılacağı ve kıyamet günü Allah'a en yakın kişi olacağı, onun adaletle geçen bir gününün altmış yıl namaz kılmaktan daha üstün olduğu, masiyeti emretmediği sürece ona itaat etmek gerektiği şeklinde yine hadislerde belirlenen normlar sadece halifenin değil; bununla birlikte *biat*'ın da genel anlam repertuarı açısından fikir vericidir.¹⁰

Bu ontolojik ve kurucu siyasal tasarıma karşılık karizmatik dini liderin vefatının ardından, otoritenin hem dini hem siyasi bakımdan yeniden inşası sürecinde *biat* kavramı yeni paradigmatik evrenler keşfetmiş ve nitekim Sünnî, Şîf ve Haricî mukabil tipolojiler etrafında¹¹ bir dizi teorik ve pratik gelişmeler kaydetmiştir.¹² Başka bir ifadeyle Hz. Muhammed'in nübüvvetinde dinin itikadî, amelî, sosyal ve hukuki ilkelerine bağlı olmayı ifade eden kavram Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden itibaren bir devlet başkanını seçme, seçilmiş veya bu makama herhangi bir yolla gelmiş devlet başkanına bağlılık sunma anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹³ Kavram Sünnî paradigma çerçevesinde sınırlandırılacak olursa Mekke'nin sosyal ve siyasi bakımdan kabile asabiyetini de içine alan birtakım desenlerle Ebû Hanife'nin yaşadığı döneme kadar ciddi bir *rasyonalizasyon* süreci ve makuliyet sorunu¹⁴ ile karşı karşıya kalmıştır. Başlangıçta *tevhid*'in makrokozmosla mikrokozmos arasındaki ilişkiselliği çerçevesinde Allah adına topluma karşı sorumlu olmak gibi ahlaki bir öze sahip olan *biat* böylece hiyerarşiyi de bozacak şekilde egemenler lehine fiili durumları yasallaştıran salt sembolik politik bir değere dönüşmüştür.

⁶ en-Nisâ 4/59, 64; Âl-i İmrân 32/3; Nûr 54/24.

⁷ en-Nisâ 4/61, 65.

⁸ Âl-i İmrân 104/3; en-Nisâ 59-58/4.

⁹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerle Gerçekler 3* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1996), 162-163.

¹⁰ Casim Avcı, "Hilafet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/539.

¹¹ bk. Hamid Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995) 227-117.

¹² Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 216-234.

¹³ Kallek, "Biat", 6/121.

¹⁴ Sekülerizasyon ve makul olma sorunu ile ilgili teorik bir tartışma için bk. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Middlesex: Penguin Books, 1973), 111-156.

Biat, içerdiği kozmik anlam bagajı çerçevesinde ilkesel düzlemde bugünden düne bakıldığında İslam siyaset düşüncesinde siyasal bir baskı unsuru olarak denetim işlevi görme potansiyeline sahip dini-politik bir araç görülebilir. Nitekim söz konusu sembolik evrenin dünya düzeyinde bir karşılığı olmuştur. Kur'an pek çok ayette peygamberin, mülkün sahibi tarafından bir denetim üzerinde olduğuna doğrudan ve dolaylı işaret etmiştir.¹⁵ Ebû Bekir karizmanın henüz ciddi bir farklılaşmaya uğramadığı ve her bakımdan kurucu dini liderin bıraktığı mirasın canlılığını koruduğu bir ortamda halife seçildikten sonra yaptığı ilk konuşmada, Allah ve resulünün yolundan ayrılması durumunda Müslümanların kendisine itaat borcunun olmadığını söylemiştir.¹⁶

İnsanın *zoon politikon* olması bir tarafa Ebû Hanîfe'nin teoriden pratiğe bütün dinî sermayesinin gündelik hayatı kuşatan politik rekabet ve çatışmalar içinde şekillendiği bir gerçektir. Fenomenolojik din sosyolojisinin kavramlarıyla ifade etmek gerekirse Ebû Hanîfe'de *dünya kurma* ve *dünya koruma* stratejisi¹⁷ *tevhid* eksenli bir varlık hiyerarşisi içinde birbiriyle ilişkili; fakat ayrı birer düzlem içinde kendini göstermiştir. Dolayısıyla *din-şariat* ve *iman-amel* gibi temel kategorizasyonlar, onun inşa ettiği dünya içinde özel bir yere sahip olmuştur. Ebû Hanîfe din ile yorumu; yani yerel sosyal şartların bir çıktısı olan şeriatı özdeşleştiren bakış açısı çerçevesinde dinin güvenilir bir parametre olamayacağını düşünmüştür. Ona göre din, salt insani ve toplumsal inşanın dışında sorumlu ve şuurlu olarak bağlanılması gereken ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal alanların düzenlenmesine yönelik değerler taşıyan evrensel ilkeler bütünüdür. Şeriat ise sorumlulukların makrokozmosa göre düzenlendiği beşeri âlemlerle ilgili bir kavramsallaştırmadır. Başka bir ifadeyle şeriat toplumla ilgili dinsel bir yorumdur.¹⁸ Konu ile ilgili doğrudan değerlendirmeleri bir yana bu yaklaşım bize Ebû Hanîfe'nin politik bir tutum olarak *biatı* din ve şeriat/dünya dikotomisinde nereye yerleştirdiği hakkında önemli değerlendirmeler sunmaktadır. Ancak sahip olduğu dinsel otoritesinin etkisiyle hayatı boyunca siyasetin hedefi olmuş birisi olarak Ebû Hanîfe'nin özellikle bu konudaki görüşleri başta siyaset kurumunun ulema üzerindeki etkileri olmak üzere Ehl-i Hadis'in *nassçı* söylemi sebebiyle bir *yabancılaşmaya* maruz kalmıştır.

¹⁵ el-Hâkka 69/44-47;

¹⁶ Mehmet Akif Aydın, "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/159.

¹⁷ bk. Berger, *The Social Reality of Religion*, 13-60.

¹⁸ Ebû Hanîfe, "El-Âlim Ve'l- Müteallim", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11-10 ,(2017).

Bu makale Ebû Hanîfe'nin kendisine nispet edilen eserleri ve genel siyaset kuramı çerçevesinde siyasal bir eylem ve baskı unsuru olarak *biat* ile ilgili görüşlerinin bir değerlendirme konusu olabileceği varsayımı üzerine kurulmuştur. Yine Ebû Hanîfe'nin bütün ilmi çabasını Allah-insan, insan-insan, insan-eşya ilişkilerindeki sorumluluğa dayalı tecrübeyi bir bilgi kapsamında toplumla irtibatlandırdığı temel kabulü bu çalışmanın diğer bir sayılısidir. Dolayısıyla biat İslam siyaset düşüncesinde gittikçe ve çok hızlı bir şekilde rasyonelleşme sürecine girerken burada bu siyasal eylemin Ebû Hanîfe tarafından siyasetin kontrolü, sivil girişim ve muhalefet açısından kurumsallaştırılmak istendiği düşünülmüştür.

Çalışma Ebû Hanîfe'nin siyasal tutumu içinde *biat*'ın hangi dini-sembolik evrenlerden beslenerek nasıl bir kutsal inşaya dönüştüğü temel problemi üzerinde durmuştur. Araştırma Ebû Hanîfe örneğinden yola çıkarak İslam siyaset düşüncesinde siyasal bir baskı unsuru olarak *biatı* konu edinmiştir. Araştırmanın amacı elbette farklı tipolojik karakteristikleri içinde *biat*'ın Ebû Hanîfe özelinde hangi sosyolojik birikimden hareketle nasıl bir inşaya konu olduğunu anlamaya yarayacak bir tartışma ortaya koymaktır. Bu çerçevede çalışma Ebû Hanîfe'nin *biat* ile ilgili yaklaşımını kendi doğası ve bireyselliği içinde bir tekil olay incelemesi olarak ele almayı planlamıştır. Bunun için kendisine nispet edilen eserler ve hakkında yazılan literatürün yardımıyla bu somut bağlamın çeşitli bağıntıları karmaşık ilişkileri içinde fenomenolojik bir yaklaşımdan görülmeye çalışılacaktır.

1. Tarihsel Arka Plan: Raşit Halifelerden Abbasilere Sosyopolitik ve Dini Bir İnşa Olarak Biat

Esasen Ebû Hanîfe'de siyasal bir eylem olarak *biat*'ın çeşitli bağıntılarına bakıldığında çok kabaca biri tarihi diğeri kendi dönemiyle ilgili iki çevreden söz edilebilir. Burada birincisine bir makale sınırları içinde ancak işaret edilebilir ki bu, Kur'an'ın geldiği asırda İslam'ın kurucu şehirleri başta olmak üzere bütün Arap yarımadasındaki dini, siyasi, ekonomik, kültürel gerçeklik karşısında vahyin tutumundan bütün bu olup bitenler karşısında Hz. Muhammed'in tavrına ve sahabenin bu noktadaki pozisyonuna kadar oldukça geniş ve karmaşık bir anlam bagajıyla ilgilidir. Nitekim onun yukarıda da işaret edildiği gibi din-şeriat, iman-amel gibi kategorik ve aynı zamanda diyalektik ayrımları bahse konu sosyolojik sahanın teorik etüdünün bir yansımasıdır. İkincisine; yani Ebû Hanîfe'deki *biat* anlayışının kendi dönemi ile ilgili bağıntılarına bakıldığında ise içinde toplumsallaştığı ailesi, mevâli etiketlendirmesinden kaynaklı sosyal pozisyonu, Kûfe şehrinin dini ve sosyal karakteristiği, yürüttüğü mesleği ve

nihayet oldukça çarpıcı ve renkli entelektüel kökeni¹⁹ önemli dinamikler olarak değerlendirilebilir. Burada Ebû Hanîfe'nin *biat* yaklaşımıyla ilgili tarihsel bağlam Hulefâ-yi Râşidîn Döneminden Abbasiler'in ilk yıllarına kadar geçen sürede kavramın sosyopolitik ve dini uğraklarıyla sınırlı tutulmuş olup güncel bağlam, sonraki başlıklarda ele alınacağı gibi onun yaşadığı dönemin kimi dini ve politik gelişmeleridir. Bu tarihsel bağlamlara yönelik ilgi tamamen Ebû Hanîfe'nin *biat* özelinde söz konusu toplumsal gerçekliği kendi gündelik hayatında nasıl içselleştirdiğini anlamaya dönüktür.²⁰ Şayet buraya Ebû Hanîfe'de *biat* algısına bir üçüncü alan ilave edilmesi gerekirse o da sosyolojik bakımdan din ve siyasetin insanlık tarihi kadar eskiye dayanan kadim ilişkileri olurdu. Nitekim din ve siyaset arasında bir yakınlık var ve bu yakınlık her ikisinde de *gücün* kullanımından kaynaklı korku, büyülenme ve kendini fedaya hazır olma özelliği yanı sıra insanın *düzen* içinde yaşama gibi köklü ve ontolojik arzusundan ortaya çıkmıştır.

Din ilk çağlardan itibaren gücün meşrulaştırılması için güçlülerin ihtiyaçlarına hizmet etmiştir. Mevcut sosyopolitik sistemin Tanrı ya da yarı tanrıların eseri olduğu üzerinde duran mitolojiler, krallığa kutsal anlamlar yükleyen krallık ideolojileri, mutlakıyetçi devlet anlayışında kralların ilahi hakka sahip olduğu kuramı ve hatta demokratik yönetimlerdeki Tanrı vergisi hep bu meşrulaştırımın birer örneğini sunmaktadır. Gücün din tarafından meşrulaştırılması, iktidarın bireylerden ölümüne bir şeyler talep etmesi durumunda daha önemli hale gelir. Aslında resmi şiddet içeren bu çağrılarını dini bir sembole dökülmesi, olayların dehşetli tarafını örtterek mutlak birer doğru haline gelmesine sebep olur. Neticede din insanı içine alan ve aynı zamanda aşan, mutlak anlamlar ve değerlere göre bütün varlık âlemiyle ilgili düzenleyici prensiplere sahip bir sistemdir.²¹ Siyaset ise insanlar arasındaki çatışmaların giderilmesi ve aynı zamanda toplumdaki kaynak ve değerlerin dağıtılması süreci etrafında yapılaşmış bir kurumdur.²² O halde siyaset kurumu insanın bir düzen ve istikrar içinde yaşama ihtiyacının toplumsal bir çıktısı ise din de bunu birtakım değerler üzerinden sağlama iddiasında olan bir dünya tasarımıdır.

¹⁹ Geniş bir değerlendirme için bk. Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 57-96.

²⁰ Bilgi sosyolojik bağlamda gerçekliğin içselleştirilmesi hakkında bk. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Middlesex: Penguin Books, 1991), 149-193.

²¹ bk. Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", çev. Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 430-439.

²² Kayhan Delibaş ve Emin Yiğit, "Siyaset Kurumu", *Kurumlara Sosyolojik Bakış*, ed. Sevinç Güçlü (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2005), 143.

Böylece siyasal otorite için din bir istikrar, doğruluk ve meşruiyet kaynağı olarak düzenleyici, kontrol edici ve yapılandırıcı bir rol üstlenmiş olmaktadır.²³

Tarihsel bağlama geri dönülecek olursa peygamberin vefatından sonra o güne kadar inşa edilen ve yukarıda belirtilen bilgi gövdesi etrafında *biat*, arkasına kurucu dini liderin politik vasfını da alarak ilk defa Hulefâ-yi Râşidîn ile birlikte halifenin kamuoyu nezdinde meşruiyet kazanmasını ifade eden sosyopolitik bir forma ulaşmıştır. Nitekim Hz. Muhammed'in vefatının hemen ardından ensardan bazıları Beni Saide avlusunda bir araya gelmişler ve Hazrec kabilesi reisi Sa'd b. Ubade'ye *biat* etmek istemişlerdir. Ancak olayın haber alınmasından sonra Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde toplantı yerine gitmiş ve yapılan tartışmalardan sonra Ebu Bekir'e *biat* edilmiştir. Bu tartışmalarda muhacirler Kureyş kabilesinin Araplar arasındaki nüfuzunu, ensar ise kendilerinin İslam'a olan hizmetlerini öne çıkarmıştır. Bu toplantıda Haşimiler aktif rol almamakla birlikte halifenin belirlenmesinde Hz. Muhammed'e nesep yakınlığının ölçü alınması gerektiğini zaman zaman dile getirmişlerdir. Özellikle işaret edilmelidir ki bu tartışmalarda Sünnilerle Şiiler arasında kesin bir farklılığı ifade eden nassla tayin veya veraset usulü gündem oluşturmamıştır. Neticede Hz. Ebu Bekir'e Beni Saide avlusunda ilk *biatlar* yapılmış (el-bey'atü'l-hassa) ve daha sonra Medineliler Mescid-i Nebevi'ye gelerek ona *biatlarını* (el-bey'atü'l-âmmе) sunmuşlardır. Bu *biatta* ashap tarafından Ebu Bekir'in dini koruma, Müslüman cemaatı toplarlama ve düzeni yeniden tesis etme kabiliyetine sahip birisi görülmesi, Hz. Muhammed'in en yakın dostu, hicrette yol arkadaşı ve İslam'ı ilk kabul edenlerden biri olması, Kureyş'e mensubiyeti, yaş ve deneyiminin birer ölçü olarak alınmış olabileceği değerlendirilmiştir. Sa'd b. Ubade Ebu Bekir'e ömrü boyunca *biat* etmemiştir. Hz. Ali, Abbas, Zübeyr b. Avvam, Ebu Zer el-Gıfari, Ammar b. Yasir, Übey b. Ka'b, Selman-ı Farisi, Utbe b. Ebu Leheb gibi kimi sahabeler Ebu Bekir'e daha sonra *biat* etmişlerdir. Fakat kaynaklar seçimden sonra Hz. Ali'nin halifelik iddiasında bulunmadığını da belirtmişlerdir.²⁴ Bütün bunların yanında Hz. Ebu Bekir'in şahsında yapılan bu ilk *biat* zamanla halifenin/devlet başkanının toplumsal meşruiyetini sağlaması açısından kavrama ontolojik bir anlam yüklenmesine sebep olmuştur. Bu anlam şebekesi ile birlikte bu arada yaşanan söz konusu olaylar bir taraftan da İslam siyaset düşüncesinde siyasal bir eylem olarak *biat*ın teşkilatlanması açısından işlevsel olmuştur. Dolayısıyla siyasi otoritenin

²³ Berger, "Dini Kurumlar", 431-436, Ayrıca bir değerlendirme için bk. M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 37-45.

²⁴ Avcı "Hilafet", 17/540-541.

meşruiyeti bakımından gerekli şartlarla ilgili literatürde yapılan tartışmalar²⁵ ve bunlarla ilgili tavırlarda bu olayların bir izi olduğu açıktır.

Hız. Ebu Bekir'in doğrudan *biat*, Hız. Ömer'in atama ve Hız. Osman'ın bir şûra heyeti tarafından seçimi mevcut yapıda ashap tarafından bir sorun olarak görülmemiştir. Ancak Hız. Ömer'in atanması aralarındaki mahiyet farkına rağmen daha sonraki süreçte soy ve nesebe bağılı atamalara, Hız. Osman'ın altı kişilik bir şûra tarafından seçimi ise halifenin ancak *ehlü'l-hal ve'l-akd* tarafından seçilmesiyle meşruiyet kazanacağı görüşlerine dayanak yapılabilmektedir. Hız. Osman'ın kimi uygulamalarının muhacir, ensar ve bedeviler arasında rahatsızlık yaratması ile başlayan iç çekişmeler isyancıların onu öldürmesine kadar uzanmıştır. Fakat bu olay, halifenin adaletten sapmasıyla hal edilip edilmeyeceği veya meşruiyetini yitirip yitirmeyeceği, isyan, siyasi muhalefet konularında sonraki dönemleri de içine alacak şekilde Müslümanlar arasında yeni bir tartışma başlatmış, siyasal meşruiyet ve *biat* ile ilgili İslam siyaset düşüncesinin gelişim ve yönünü doğrudan etkileyecek bir zemin yaratmıştır. Öte yandan Hız. Osman'dan boşalan hilafet makamına Hız. Ali'nin getirilip isyancıların ısrarı ile ona *biat* alınması, bu arada Muaviye'nin Hız. Osman'ı bahane ederek giriştiği iktidar mücadelesi, sahabenin ileri gelenlerinin de katıldığı çatışmalar ve bu karışıklıklarda binlerce Müslümanın ölümü halifenin meşruiyeti ve *biat* sorunu ile ilgili tartışmaları daha ileri boyutlara taşımıştır. Bununla birlikte ölüm döşeginde iken Hız. Ali'den, kendisinden sonraki halifeyi belirlemesi istendiğinde onun *hayır, sizi Resulullah'ın bıraktığı gibi bırakıyorum. Allah sizi onun vefatından sonra birleştirdiği gibi birleştirir demesi ve aynı şekilde oğlu Hasan'a biat edilmesi ile ilgili de bunu size ne emrederim ne de yasaklarım; siz daha iyi bilirsiniz* şeklinde görüş beyan etmesi siyasal meşruiyet ve *biat* meselesine yeni bir anlayış daha getirmiştir.²⁶

Emevilerle birlikte halifenin seçilme usulü, meşruiyeti ve *biat* meselesi farklı bir yöne kaymıştır. Babasının vefatından sonra Kûfe'de kendisine *biat* edilmesine rağmen Hasan, yeni iç savaş endişesiyle Muaviye b. Ebu Süfyan'a halifeliği bırakmış ve Kûfe Mescidi'ndeki umumi *biata* katılmıştır. Muaviye kılıç kuvveti neticesinde elde ettiği üstünlükle kendinden önceki halifelerin seçilme usullerinden tamamen farklı bir şekilde iktidara gelmiş, oğlu Yezid'i velayet göstererek siyasal meşruiyeti soy ve neseb üstünlüğüne dayanan veraset sistemine bağlamıştır. O, Hulefâ-yi Râşidîn Dönemindeki seçim ve *biat* ilkesini tamamen reddetmemekle birlikte Yezid'in halifeliğini garantiye almak ve aynı

²⁵ bk. Mâverdi, *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 5-25.

²⁶ Avcı, "Hilafet", 17/541.

zamanda buna dinsel bir meşruiyet kazandırmak için kendi kontrolünde *ehlü'l-hal ve'l-akd* uygulaması getirmiş ve böylece seçimden ziyade kayıtsız şartsız itaat anlamı içeren bir *biat* usulünü devreye sokmuştur. Ancak bu fiili durum toplumun geneli tarafından içselleştirilememiş ve bir dizi dini-anlam sorunları etrafında yeni kargaşa zeminleri yaratmıştır. Nitekim Hz. Hüseyin Yezid'in bu şekilde halifelikliğini kabul etmemiştir. Küfelilerden gelen taleple Müslim b. Akil'i göndererek onların *biat*ını almış; fakat Kûfe'ye ulaşmadan Kerbela'da öldürülmüştür. Aynı şekilde Abdullah b. Zübeyr başta olmak üzere Yezid'e karşı başka halifelik iddiasında bulunup *biat* alanlar olmuşsa da bunlar bertaraf edilmiş ve saltanat İslam siyaset düşüncesine yerleşmeye başlamıştır.²⁷

*Biat*ın rasyonelleşme süreci Abbasi Hanedanı döneminde de sürmüştür. Halife Harun Reşid'in talebi ile Ebu Yusuf'un yazdığı *Kitabu'l-Haraç*'ta yazılanlar o dönemde siyasal iktidarın meşruiyetle ilgili sorunlarını göstermesi bakımından önemlidir:

Bina; adalet ve doğruluk harcından mahrum temeller üzerine kurulduğu vakit, Allah o binanın temellerini bozar, yapanların ve yapılmasına yardım edenlerin üzerine yıkar. Bu sebeple bu ümmetin ve reâyânın işlerinden Allah'ın sana tevdi ettiği vazifeleri ihmal edip hakların zayi olmasına sebep olma! ...Ey Mü'minleri Emiri! Sana, Allah'ın korumanı istediği şeyleri koruman, bakıp gözetmeni istediklerini gözetmeni ve bu vazifeleri Allah rızası için yapmanı tavsiye ederim.²⁸

2. Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset İlişkisinin Doğası

Ebû Hanîfe'nin siyaset kurumuna bakışında Kur'an ve sahabe'nin uygulamalarını içine alan *sünnet* yanı sıra içinde bulunduğu toplumun verili dini, sosyal, politik ve kültürel birikimlerinin de etkili olduğu tartışmasız bir gerçektir. O, siyasete geçmiş İslam siyaset düşüncesinin temel bileşenleri üzerinden bir yaklaşım sergilemiştir. Bu; Kur'an, sünnet ve sahabe'nin bu temel kaynakların sosyal hayata entegrasyonunda ulaştıkları deneyimlerin bir bileşkesidir. Daha açık bir şekilde Ebû Hanîfe'deki siyaset anlayış ve düşüncesini Kur'an ve sünnet bağlamında ortaya konan Allah-evren, özel olarak da Allah-insan ilişkilerinin oturduğu sembolik düzlemde aramak gerekmektedir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin elbette siyasal toplumsallaşma çevresi ile yakından ilgili siyaset perspektifinin olgunlaşmasında adalet, hak, doğruluk, emniyet

²⁷ Avcı, "Hilafet", 17/541-542.

²⁸ Ebû Yusuf, *Kitabu'l Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Özek Yayınları, 1973), 27-30.

gibi doğrudan tanrısal çağrışımlar yaratan kavramların özel bir yeri olmuştur. Bu kavram şebekesi orada açıkça görüldüğü gibi Allah'ın mutlak egemenliği karşısında insanın yaratılmış, birbirine muhtaç olduğu öncüllerine dayanan bir paradigmaya eşlik etmiştir. O halde Ebû Hanîfe'ye göre tıpkı diğer sosyal kurumlardaki insan ilişkileri gibi siyasal anlam taşıyan her türlü tutum, davranış ve uygulamalar da ahlaki bir bağlılıkla Allah'a karşı sorumluluk çerçevesinde bir değer ortaya koymalıdır. O böylece sorumlu bir varlık olarak insanın siyasete dair bütün olay, olgu ve süreçlerle ilişkisini bunlara çok zengin sembolik anlamlar sağlayan ilahi düzenle ilişkili kılmak istemiştir. Bu asla siyaseti belli normatif birtakım kalıplara ya da yasama gücüne indirgemek olarak anlaşılmalıdır. Onda din tanımıyla yakından ilişkili söz konusu siyasal yaklaşım biçimi aslında adalet ve temel hakların korunması anlamında evrensel değerlere bağlılık kaydıyla kendi yerel şartlarında yeni siyaset yapma biçimlerinin geliştirilmesinde bir mahzur görmemektedir. Örneğin sosyal değişmeye yüklediği anlam çerçevesinde²⁹ ifade etmek gerekirse Ebû Hanîfe farklı dönemlerdeki siyasal ilişki ve antlaşmalarla ilgili eylem ve tavırların kendi şartlarını bağladığının farkında olarak sonraki dönemde ya da başka coğrafyalarda durumun farklı işleyebileceği ile ilgili dinamik görüşlere sahip olmuştur. Dolayısıyla o diğer sosyal kurumlarda olduğu gibi siyaset anlayışı içinde de ahlakilik ilkesini öne çıkarmış ve siyasete adalet, güven ve temel hakların belirlediği ahlaki bir dinamizm içinden yaklaşmıştır.

Ebû Hanîfe'nin siyaset kurumuna bakışını onun bu konuda derli toplu bir eserinden değerlendirme imkânına sahip değiliz. Ancak onun hayatına siyasi bir kişilik olarak bakabileceğimiz pek çok sebep vardır. Her şeyden önce her kişi genel olarak bir sosyal kişiliğe özelden de siyasal bir kişiliğe sahiptir. Ebû Hanîfe'nin eserlerine de yansıyan yönüyle hayatında en fazla etkili olan iki kurumdan birinin din, diğerinin siyaset olduğu açıkça görülmektedir. Anlaşıldığına göre zaman zaman o, düşük profilli bir siyasal katılım içindeymiş gibi görülüyorsa da sahip olduğu hayat duruşuyla yüksek düzeyde bir siyasi duyarlılık ortaya koymuştur.³⁰ Zaten güç ve iktidarı başka kurumlarla paylaşma gibi bir niyete sahip olmayan siyaset kurumu karşısında o, tabii olarak siyasetle hep karşı karşıya olmuştur.

3. Ebû Hanîfe'de Siyasal Bir Baskı unsuru Olarak Biat

Siyasal baskı grupları kavramı modern dönemlerde siyaset biliminin tartışma alanlarına girmiş olup bu yapılar bugün sistematik bir şekilde; fakat

²⁹ bk. Ebû Hanîfe, "El-Âlim ve'l- Müteallim", 8.

³⁰ bk. Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 189-274.

yine toplumların siyasal işleyişlerine göre onların siyasal hayatlarında önemli bir role sahiptir. Bazen örgütlenmiş bazen örgütlenmemiş bazen kurumsal ve bazen de örgütsel bir yapıya sahip olmamakla birlikte sürekliliği de bulunmayan anomik gruplar şeklinde görülen baskı grupları siyasal partilerden farklı olarak siyasal iktidarı ele geçirme amacı taşımazlar. Onlar siyasal iktidar üzerinde çeşitli yöntemlerle baskı uygulayarak grup üyelerinin beklentileri ve menfaatleri doğrultusunda karar alınmasına yönelik girişim ve tavır içinde bulunurlar. Lobıcılık, propaganda, tehdit, para yardımı, rüşvet, grev, boykot ve gösteri gibi yöntemler baskı gruplarının siyasal iktidarları etkileme kanalları olarak görülmüştür.³¹

Tartışmasız modern döneme ait bu siyasal değerın izlerini sistematik şekilde olmasa da gelenekte görme olanağına her zaman sahibiz. Ebû Hanîfe'nin genel anlamda din kurumunu daha özede ise *biat* ve onunla yakın anlam ilişkisine sahip ulu'l-emre itaat meselesini siyasal bir baskı unsuru olarak nasıl işlevselleştirdiğine geçmeden önce belirtilmelidir ki İslam siyaset düşüncesine göre siyasal otoritenin yürütme, yargı ve belirli ölçüde de yasama yetkileri göz önüne alındığında iktidar sınırlı bir iktidar olarak karşımıza çıkmıştır. Gerçi genel İslam tarihi içinde doktrininin pratik görünümüleri, çoğunlukla siyasal otoritenin mutlak iktidara sahip bir otokrat tarafından temsil edildiği kanaatlerini güçlendirmiştir. Fakat yine de teori ve pratik arasında analitik bir ayırmadan hareket edilirse İslam devletinde iktidarın mutlak değil, sınırlı olduğu görülebilir. Her şeyden önce iktidarı sınırlayan en önemli faktör esas itibariyle yasamanın Kur'an ve sünnete ait olmasıdır. İslam halifeye bu konuda ancak hakkında açık *nass* bulunmayan idari, adli ve sosyal alanlarda yasa koyma hakkı tanıdıysa da bu yetki aynı şekilde İslam hukukunun genel prensipleri ile sınırlandırılmıştır. Halifenin bu sınırlı yetkisi yürütme ve yargı alanlarını da etkilemiş ve zorunlu olarak iktidarın sınırlandırılması sonucunu doğurmuştur. Öte yandan siyasal anlamda halifeyi bağlayan bu hukuki yapı yasama, yürütme ve yargı alanlarındaki yetkilerinin çerçevesini çizmiş ve ona bu yapıyı değiştirecek adli ve idari bir ayrıcalık tanımamıştır. Şayet halifeler hukuka aykırı fiili durumlar yaratmışlarsa bunlar hukuki bir geçerlik kazanmamıştır. Müçtehit bir hukukçu olarak taraf olduğu davalarda kazai bir dokunulmazlığa sahip olmadığı gibi hukuki uyuşmazlık durumlarında da kendisine özel bir yargılama hakkı verilmemiştir. Bununla birlikte onlar daha geniş yetkilere sahip oldukları yürütme alanında da açık sınırlamalarla karşı karşıya kalmışlar ve yetkilerini aşma veya kötüye kullanma durumlarında *fisk* gibi siyasal anlamda azli haklılaştırın şeri bir yaptırıma açık hale gelmişlerdir.

³¹ Davut Dursun, *Siyaset Bilimi* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2016), 288-298.

Böyle bir durumda hakkın nasıl kullanılacağı doktrinde çeşitli tartışmalara boğulmuşsa da sonuçta İslam hukuku fasık halifeye karşı direnme hakkı vermiş olup bu konuda peygamberin, meşru olmayan konularda kimseye itaat edilmeyeceğini bildiren hadisi bir prensip olarak kabul edilmiştir.³²

Ebû Hanîfe modern siyaset kurumunda özel yere sahip siyasal baskı gruplarının işlevini, kendi döneminde evrensel bir yorum çerçevesinde sunduğu genel din ve şariat kavrayışı, iman ve amel yaklaşımı ve yine dinin kendi temel değerleri olan *adalet*, *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker*, *biat*, *itaat* gibi anlam desenleri etrafında örgütlü sayılamayacak siyasal bir tutumla karşılaşmıştır. Ebû Hanîfe'nin genel siyasi kişiliği içinde bu anlam onun *biat* ve -bu kavramın bir rutinizasyona uğramasının ardından- *ulu'l-emre itaat* yaklaşımı çerçevesinde kristalize olmuştur. Fakat yine de bu son noktanın yöneten ile yönetilen arasında ontolojik bir sözleşmeyi öncelemesi sebebiyle burada konuyu *biat* kavramı çerçevesinde sürdürmenin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Monarkların tersine halifeler yaptıkları işlerden Allah'a ve topluma karşı sorumlu olduklarını bilmektedirler. Her şeyden önce onlar yasama, yürütme ve yargı sorumlulukları bağlamında böyle bir dinsel baskı altında siyaset üretmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla doktrindeki ontolojik anlamı dışında bu epistemolojinin, Ebû Hanîfe'nin siyasal otoriteye karşı *biatı* halifelerin yasama, yürütme ve yargı sorumluluklarının takibi anlamında işlevselleştirmesini anlamlı kılan başka bir araç olduğu ifade edilmelidir.

Ebû Hanîfe'nin *biat* konusunda tutumunun anlaşılması daha önce belirtildiği gibi kavramın ontolojik ve epistemolojik seyri yanında kendisinin etkileşim içinde bulunduğu dini, sosyal, politik ve tarihi çevresinin de dikkate alınmasına bağlıdır. O, Müslüman bir ailede doğmasına rağmen etnik kökeni sebebiyle Arap siyasetindeki ululuk kodunun etkisiyle sosyal bakımdan hep mevali statüsünde kalmıştır.³³ Ancak özellikle *Kûfe rey okulu* olarak literatürde

³² Aydın, "Anayasa", 3/161-162.

³³ Ebû Hanîfe bu dönemde aile çevresi ve muhiti ile bir mevalilik baskısı altında kalmıştır. Halife Ebû Cafer el-Mansur tarafından kendisine yapılan kadılık teklifini zalim gördüğü idareyi onaylamamak için reddetmiş ve dönemin mevcut politik bakış açısını açığa çıkaracak şekilde huzurunda ona şöyle demiştir: *Ben aslında emir kuluyum (mevaliyim). Eğer bana kadılık verersen Kureys ve Ensardan oluşan Kûfe halkı beni taşlarlar. Yaşadığı dönemde Ebû Hanîfe'nin üzerindeki mevalilik baskısını ulema çevresinde de görmek mümkündür. Nitekim İbn Uyeyne bid'at olarak gördüğü reyî mevaliye bağlayarak şöyle demiştir: Ebû Hanife meydana çıkana kadar Kûfe ehlinin durumu mutedildi. Musa dedi ki, Ebû Hanife ümmetin kölelerinin çocuklarından biridir... Reyî ihdas edenler üçtür ve hepsi de köle çocuklarıdır. Medine'de Rebia, Basra'da Osman el-Bettî, Kûfe'de Ebû Hanife. Zühri de aynı şekilde mevalinin rey ile hüküm vererek halkı ifsat ettiği görüşünü dile getirmiştir. bk. Kerderî, İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri, çev. Mustafa S.*

isim yapmış bir epistemik grup çevresinde ulaştığı dini otoritesi ve mesleği sebebiyle sahip olduğu zenginlik onu her zaman siyasetle ilişkileri bağlamında farklı bir statüye yerleştirmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin *biat* konusundaki değer mekanizması önemli ölçüde kendisine özgülükler taşımıştır.

Ebû Hanîfe *biat* ile ilgili Müslüman toplumun o döneme kadar ortaklaşa inşa ettiği genel normatif yapının dışında bir duruş ortaya koymuş ve bu durum siyasal bağlamda kendisiyle ilgili bir sosyalizasyon sorunu yaratmıştır. Mutekit bir kişilik olarak Ebû Hanîfe gelenekteki bilgi çevresi etrafında Allah'a *itaati*, sınırları belirli bir ahlak sistemi içine yerleştirmiştir. Onun dünyevi iktidar karşısında durumu da bu ahlak sisteminin bir parçası olmuş ve bir devlet başkanına *biat* Ebû Hanîfe'de ancak bahse konu ahlak sisteminin yasallaştırdığı ölçüde bir değer ifade etmiştir. Nitekim onun siyasal kişiliği içinde *biat*'in nasıl anlam kazandığı ile ilgili oldukça net görüntülere sahip olduğumuzu belirtmemiz gerekir. Ebû Hanîfe'nin Emevi saltanatının yıkılmasından sonra dinin temel haklar kapsamındaki evrensel değerlerine bağlı kalacağı umuduyla ilk Abbasi Halifesi Ebu'l-Abbas'a *biat*'ını bir kenara bırakırsak ömrünün neredeyse tamamı bu anlamda bir kriz içinde geçmiştir. Bunun bir kriz olarak tanımlanması kuşkusuz *biat*'ın o günkü toplumda sahip olduğu konumla ilgilidir. Çünkü *biat* sadece somut bir kabulü değil; bundan öte bir devlet başkanı için hayati öneme sahip bireysel ve toplumsal bir meşruiyeti tanımlamaktadır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin sahip olduğu ekonomik statüsü ve genel yaşam duruşunun sağladığı güvenle pekiştirdiği ve yöneticiler açısından oldukça sıkıntılı dinsel otoritesi böyle bir ortamda onun *biat*'ını oldukça önemli hale getirmiştir. Sosyal, politik ve dini anlamda zor bir süreçten geçen toplumda düzenin hızla yeniden inşa edilebilmesi için yöneticiler Ebû Hanîfe'nin açık desteğine her zaman ihtiyaç duymuşlar, açıktan mümkün olmadığında da toplumun gözünde bunu sembolik olarak karşılayacak birtakım görevler, hediyeler ve kendisinden beklenen fetvalarla telafi etmek istemişlerdir. Fakat Ebû Hanîfe yönetimi tanıma ve meşrulaştırma anlamına gelebileceği için bunların hiçbirini kabul etmemiştir. Sebep açıktır: Dini-evrensel düzlemle toplumsal düzlem arasındaki hiyerarşik ilişkinin siyaset erki tarafından ters yüz edilmesi ve tevhit teorisine bağlı ahlaki sorumluluğun açıkça istismar edilmesidir.

Aslında *biat* meselesi Hulefâ-yi Râşidîn Dönemindeki yönetici seçimine yansıyan birbirinden farklı usuller bir kenara bırakılırsa sonraki dönemlerde -Şia hariç- bir ya da birkaç fakihin içtihadı ya da önceki bir yöneticinin onayı ile

Kaçalin (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010), 2: 18; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/523.

siyasal otoriteye meşruiyet sağlayan, diğerlerinin şartsız kabulünü gerektiren ve nihayet dinsel, sembolik bir metaya dönüştürülmüştür. Dolayısıyla bu aynı zamanda yönetime karşı her türlü muhalefet ve boykotu bir kalkışma olarak değerlendirmeye sevk edecek bir anlam setini de kendi içinde barındırmış olmaktadır. Şüphesiz Ebû Hanîfe'nin *biat* konusunda yaşadığı sorunlar tam da buradan kaynaklanmıştır. Her ne kadar siyasal otoriteye karşı onun sivil muhalif tavrı birer yöneticilik vasfı olarak gördüğü *adalet*, *meşveret* ve *takvaya* dönük eleştiriler içeriyorsa da *biat*'ın yeni anlam seti Ebû Hanîfe açısından hep hırpalayıcı olmuştur. Ebû Hanîfe siyasal iktidara ahlaki ve hukuki eleştirilerde bulunmayı bir itaatsizlik ve başkaldırı olarak kabul etmiş değildir. Aksine o, insanın doğası gereği bu hatırlatmalara ihtiyaç duyan bir varlık olduğu kabulüne yakın durmuştur.

Ebû Hanîfe halifeliğin *nass*la tayin edilmediği görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre meşveret halifeye *biat*'ın önemli bir unsurudur ve iktidar olmazdan önce yapılması gerekli bir eylemdir. Bu sebeple iktidara geçtikten sonra *biat* edilmesi suretiyle halifelik meşruiyet kazanmış olmaz. Ona göre halifelik vasiyet ve kendini halife ilan etmek suretiyle de olacak bir şey değildir. Yönetim zorlamayla ele geçirilemeyeceği gibi zor kullanarak da yürütülemez. Ebû Hanîfe hilafeti insanın insana bir tahakkümü değil; bilakis yeryüzünün imarı ve adaletin inşa edilmesi için insanların özgür iradelerine göre kamu adına bir baş belirlemesi olarak görmüştür.³⁴

Nass yanı sıra içinde bulunduğu dini ve sosyopolitik çatışma ortamını dikkate alan Ebû Hanîfe -adı ne olursa olsun- yönetim bağlamında geniş bir siyasal katılımı halkın *biat*'ının alınmasından yana tavır koymuştur. Fakat bu, seçilmiş halifeye bağlılığı bildirme şeklinde formaliteye dayalı bir toplumsal onama anlamında değil; bilakis bir genel seçimi ifade edecek şekilde gerçekçi bir toplumsal tercihtir. Meşveret esas olmak kaydıyla Ebû Hanîfe'nin bu konudaki siyasal katılım şekli ve yöntemi dogmatik bir yasaya bağlı olmayıp tamamen insan ve toplum odaklı dinamik bir düzenleme hüviyetine sahiptir. Bunun anlamı şudur: Kur'ani bir belirleme olarak meşveret ve bunun yasallaştırdığı *biat* Ebû Hanîfe'de bir yönüyle evrensel-dini bir düzenlemenin ilahi kaynağına işaret ederken diğer taraftan kamu yönetimi açısından ümmete idari hakimiyet tanıyan dinamik ve üretken bir anlam ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin Emevi ve Abbasi halifelerine itirazının, onların saltanatla yarattıkları fiili durumla mı veya halifelerin seçim yöntemi ile mi yoksa ilkesel anlamda *adalet*, *meşveret* ve *takva* ile mi ilgili olduğu meselesi önemlidir. Halifelerin seçim yöntemiyle ilgili

³⁴ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 190-191.

yarattıkları fiili duruma -en azından içine sinmese de- toplumsal bir maslahat güderek karşı çıkmadığı, adaleti sağlayacağı konusunda güven beslediği Ebu'l-Abbas Muhammed'e yaptığı söz konusu biattan anlaşılmaktadır. Bu biatı basit bir *uyarlanma* davranışı kabul etmek zordur.³⁵ Çünkü daha sonra özellikle Mansur ile yaşadığı sorunlara bakılırsa Ebû Hanîfe'de *biat*'ın bir fatalizm yerine aktif bir sabırla anlam kazandığı görülmüştür.

Ebû Hanîfe, halifelîğin ancak mü'minlerin bir araya gelmeleri ve meşveretle mümkün olabileceği görüşünü benimsemiştir. Bu konuda kendisinden halifelîği hakkında görüş talep eden Mansur'a, Hz. Ebu Bekir'in Yemen halkı gelip kendine *biat* edene kadar altı ay boyunca hüküm vermediğini söylemiştir.³⁶ Yine Mansur meşruiyeti hakkında ne düşündüklerini öğrenmek için aralarında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu bir âlim heyetini huzura çağırması ve Ebû Hanîfe yönetimin meşruiyeti ile ilgili soruya şöyle cevap vermiştir:

Dinde doğruyu arayana kızmamalıdır. Eğer siz kendi kendinize öğüt verirseniz, bu içtihadımız Allah için değil demektir. Siz umuma şunu anlatmak istiyorsunuz ki biz korktuğumuzdan, nasıl nice sizin istediğiniz şeyi söyleyelim. Siz hilafet makamına geçtiniz. Halbuki ehl-i fetvadan iki kişi bile bu işte birleşmemiştir. Hakikatte ise hilafet mü'minlerin içtimai ve meşveretiyle olur.³⁷

Meşruiyetlerini genel anlamda tevhit ve adalet gibi yönetsel ilkelerden aldıkları bilinci içinde görülen Hulefâ-yi Râşidîn sonrası dönemde din siyasal otorite tarafından yeni güvenlikçi politikaları yasallaştırmada bir araç olarak kullanılmıştır. Aslında Muaviye'nin *halifetullah* ünvanı ile siyasi otoriteyi temsili, bir yönüyle Allah-insan ilişkisindeki tevhide dayalı hiyerarşinin dünyevi otorite ile özdeş kılınmasının habercisi gibidir. Ebû Hanîfe şüphesiz siyasal otorite ile ilgili pozisyonunu teorik ve pratik düzeyde toplumsal karşılığa sahip bu geleneği ve yanı sıra kendi siyasal şartlarını dikkate alarak belirlemiştir. İşte bu metodik farklılık onun Ehl-i Hadis ve Şia'dan farklı bir *biat* teorisi geliştirmiş olmasının da temel gerekçesini açıklamaktadır. İlk ikisinde *biat*, aralarında temel ayrılık noktaları olmakla birlikte siyasetin kendi toplumsal şartlarını dinselleştirme ile karakterize olmuşken Ebû Hanîfe'de bu, toplumun evrensel siyaseti bağlamında bir işlev kazanmıştır. Yani iktidara yönelik hukuk ve adalet

³⁵ Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 229-230.

³⁶ Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri*, 2/15-16.

³⁷ Ali b. Hüseyin es- Saymeri, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu* (Beyrut: 1405), 59; Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, *Menakıbu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981),137; Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri*, 2/16.

temelinde bir eleştiri fırsatı tanıyıp ıslah, değişim ve düzene kapı araladığı oranda bu *biat* anlamlı ve değerli kabul edilmiştir. Böylece Ebû Hanîfe genel din-toplum modelinin bir parçasını ifade eden siyasal kültür ve özel olarak da *biat* konusunda genel sistemiyle bir bütünlük sağlamış olmaktadır. Aslında bu dinamik ve şartlı bakış açısı bize özsel anlamda Ehl-i Beyt ile farklı ontolojik temellere dayanmasına rağmen iktidara *biat*ları konusunda niçin aynı düzleme geldiklerinin de bir açıklamasını sunmaktadır. Mesele Ehl-i Beyt açısından bir yönetim gaspı olarak değerlendirilirken Ebû Hanîfe buna belli ölçüde katılmış; fakat onu daha çok içlerinde Ehl-i Beyt'in de bulunduğu geniş toplum çevresi açısından bir adalet sorunu olarak görmüştür.

Ebû Hanîfe *biat* konusunda bilgi, inanç ve eylem arasında fıkıh temelli bir süreklilik ortaya koymuştur. Dolayısıyla o; yerine göre lobi faaliyeti, propaganda, para yardımı, boykot ve tel'in gibi yöntemlerle İslam siyaset düşüncesinde *biata* siyasal bir baskı unsuru olarak birtakım anlamlar yüklemiştir. Ebû Hanîfe adalet şartının ileri derecede zulümle ihlal edildiğini düşündüğü için Zeyd b. Ali'nin isyanını desteklemiştir. Hatta Zeyd'in Hişam b. Abdülmelik'e karşı bu isyanını, Hz. Muhammed'in Bedir Savaşı'na çıkışına benzetmiştir. Bu mücadelesinde yanında olduğunu göstermek için Zeyd'e finansman desteğinde bulunmuş ayaklanmanın haklılığı ile ilgili fetvalar vermiştir.³⁸ Hatta Zeyd Ebû Hanîfe'yi kendisi ile birlikte ayaklanmaya davet etmiş; mektubu getiren elçiye o, şayet insanların onu yardımsız bırakmayacağını ve gerçekten onunla birlikte olacaklarını bilsem, ona uyar ve ona muhalefet edenlere karşı birlikte savaşırđım diyerek bu konuda bir tutum belirlemiştir.³⁹ Abbasi Halifesi Mansur döneminde de Muhammed Nefsüzzekiye ve kardeşi İbrahim'in başkaldırı sonrası öldürülmesinin ardından Ebû Hanîfe iktidarı tel'in etmiştir. Derslerinde Abbasi yönetimine karşı ihtilalcilere destek olunması gerektiğini söylemiş, Mansur'un kimi kumandanlarını ihtilalcilere karşı savaşmaktan vazgeçirmiştir. Mansur Ebû Hanîfe'nin devlete sadakatini denemek için Bağdat kadılığını teklif etmiştir. Bu teklif Ebû Hanîfe tarafından kabul edilmeyince halife onun peşini bırakmayacağına yemin etmiş; Ebû Hanîfe Mansur'un yemini yerini bulsun diye o sıralar inşaat işleri devam eden Bağdat'ta tuğla kontrol işlerini yapmıştır.⁴⁰

³⁸ Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990); 290; Zehra, *Ebu Hanife*, 45-46; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/133.

³⁹ Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, 290.

⁴⁰ Zehra, *Ebu Hanife*, 52-55.

Ebû Hanîfe Zeyd'in isyanı ile karşılaştırıldığında Nefsüzzekiyye ve kardeşinin ayaklanmalarında ihtilalcilerin hazırlık bakımından daha iyi konumda olmaları sebebiyle daha kuvvetli bir siyasal tutum almıştır. İnsanları İbrahim ile birlikte ayaklanma yapmak ve ona biat etmek üzere cesaretlendirmiş ve teşvik etmiştir. Hatta o, İbrahim ile ayaklanmaya katılmanın elli veya yetmiş defa haccetmekten daha üstün olduğu fetvasını vermiştir. Bu şekilde Ebû Hanîfe zalim yönetime karşı mücadele konusunda devrim ile teslimiyet arasında *aktif bir sabır* olarak da ifade edilebilecek *temekkün* tavrı içinde görülmüştür.⁴¹

Ebû Hanîfe'nin *biat* ile ilgili tavrı bilgi sosyolojisi bakımından bir anlama sahiptir. Yönetime *biat* etmeyip açıkça bir muhalefet ortaya koyması yukarıdaki bilgi gövdesi ve siyasal toplumsallaşma çevresiyle uyumlu bir tavidir. Her şeyden önce metodik perspektifinden hareketle söylemek gerekirse siyaset konusunda onu bağlayan şey, Mekke aristokrasisine Kur'an'ın hangi mesajları getirdiği olmuştur. Yönetimle ilgili bir gelenek olmakla birlikte bu tamamen güçlünün hukukunun egemen olduğu bir sistem olmuştur. Orada siyaset belli çıkar odaklarının yücelik ve mürüvvet kodu haline gelmiş; toplum kabilevi ve iktisadi bakımdan ayrıştırılmıştır. Bu sosyopolitik ortama Kur'an'ın sunduğu mesaj en başta *adalet* olmak üzere *eşitlik*, *şûra* ve *takva* olmuştur. Öte yandan bu Kur'ani perspektif *sünnette baştaki kişinin Habeşli bir köle dahi olsa adil olduğu sürece ona itaat edilmesi* ile bir toplumsal pratiğe yansımış, âmâ Abdullah ibn Mektum peygamberin yokluğunda defalarca devlet başkanlığına vekil bırakılmıştır. Her türlü siyasal tasarrufta ehliyet ve liyakat öne çıkarılmış, istişare etkin bir siyasal mekanizma olarak kullanılmıştır. İslam siyaset düşüncesinin temelini oluşturan bu siyasal kültürün Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde de önemli karşılıklar bulduğu bir gerçektir. Bütün bunların Ebû Hanîfe açısından anlamı hepsinin bir *nass* değeri taşımasıdır. Açıkça anlaşılacağı üzere o, bu *nass* çevresinin kendi siyasi şartları ile ilişkisini gözden geçirmiştir. Kendisinin ve ailesinin de muhatap olduğu keskin bir mevali politikası, ilk dönem İslam siyaset deneyimindeki katılımcı siyasete yabancılaşma ve hatta cahiliye dönemi erlik siyasetine dönüş, din ve hukuku siyasi ikbal için araçsallaştırma gibi pek çok politik sorun Ebû Hanîfe'nin teorik ve pratik düzeyde *biatla* ilgili yaklaşımını belirleyen temel bilgi çevresi olmuştur. Bilgi ve eylem, iman ve amel arasında güçlü bir bağ kuran; fakat bununla birlikte onların özerk kimliklerinin de farkında birisi olarak Ebû Hanîfe'nin ölümü pahasına da olsa adil olmayan yönetime karşı *biatı* ima edecek bir tavır ve davranış içine girmemiş olması bu bakımdan anlamlıdır. Böylece Ebû Hanîfe'nin *biata* yaklaşımı dünyevi bir

⁴¹ Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 290-293.

formalite, basit bir bağlanma olmak yerine şuurlu ve temel evrensel haklarla ilgili ahlaki bir değerlendirmeyi içermiştir.

Ebû Hanîfe teorik olarak meşru ve adil bir yönetime *biat* etmeyi gerekli görmüştür. Şayet buna rağmen isyan ve taşkınlık olursa tarafların arasının bulunmasını, bunun da mümkün olmaması durumunda isyan edenlere karşı savaşılmaması gerektiğini düşünmüştür. Nitekim o, bu konuda şöyle demiştir:

Mütecaviz kimselerle, küfürlerinden dolayı değil, haddi tecavüzlerinden dolayı savaş et. Âdil zümre ve zâlim sultanla beraber ol. Fakat mütecavizlerle beraber olma. Cemaat ehlinde fasit ve zalimler mevcut olsa bile, onların içinde sana yardımcı olacak salih insanlar da vardır. Eğer cemaat zâlimler ve mütecavizlerden teşekkül ediyorsa, onlardan ayrıl. Çünkü Allah 'Allah'ın arzı geniş değil miydi? Hicret edeydiniz.⁴², 'Ey mü'min kullarım, benim arzım geniştir. Ancak bana kulluk edin'⁴³ buyurmaktadır... Bize Hammad'ın İbrahim'den, onun da İbnu Mes'ud'dan rivayet ettiğine göre (Allah hepsinden razı olsun) Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bir yerde ma'siyetler zuhur edip onu değiştirmeye gücün yetmezse, oradan başka yere git, orada Rabbine kulluk et." Ebû Hanîfe şöyle devam etti: Bana ilim ehlinde birinin Hz. Peygamber'in ashabından birisinden verdiği habere göre, Hz. Peygamber "fitneden korktuğu yeri bırakıp, fitneden korkmadığı bir yere giden kimse için Allah yetmiş siddîk ecri yazar" buyurdu.⁴⁴

Genel siyasi tavır olarak Emevi ve Abbasi halifelerine karşı tutumu belli iken Ebû Hanîfe'nin buradaki *imam zalim de olsa adil zümre ile beraber olmayı* salık veren dolaylı itaati çelişkili görülebilir. Aslında Ebû Hanîfe açısından bir kafa karışıklığına mahal bırakmayacak kadar şeffaf zihniyet dünyası içinde başka bir neden yoksa bu tutum bir yönüyle -genel siyasal kişiliği ile de uyumlu şekilde- *isyankâr topluluğa karşı* adil zümre ve onun başındaki zalim sultan tarafında yer almak, *maslahatı* öne çıkarmak olarak anlaşılabilir.

Selef arasında *biatla* ilgili olarak siyasal iktidarla ilişkiyi fiili mücadelelere taşıyan ve yanı sıra siyasi ihtilaf ve anarşiye karışmayıp halifeye kayıtsız

⁴² en-Nisâ 4/97.

⁴³ el-Ankebût 29/56.

⁴⁴ Ebû Hanîfe, "El- Fıkhü'l- Ebsat", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 38-39, 43.

itaat eden siyasal katılım modelleri karşısında⁴⁵ Ebû Hanîfe daha farklı bir modeli temsil ederek evrensel ve dini bir değer olan adaleti ihlal ettiği gerekçesiyle zalim yöneticiye *biatı* uygun görmemiştir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin yönetimine isyanı meşru görmemiş, Muaviye ve Haricilerin kalkışmalarını da onaylamamıştır. Gerçi sonraki dönemlerde kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin zalim yöneticiye itaat ve biat konusunda olumlu düşündüğü ile ilgili kayıtlara rastlanılmışsa da bunun siyasi saiklerle dönüştürülmüş gerçek dışı bir bilgi olduğu söylenmiştir.⁴⁶ Ebû Hanîfe'nin epistemolojik birikimi, paradigmatik bakış açısı ve siyasal iktidarlarla olan genel ilişki biçimi dikkate alındığında bu yaklaşım daha nesnel durmaktadır.

Ebû Hanîfe her zaman baskı ve muhalefetin işe yaramayabileceğini bizzat kendi hayatında görmüştür. Bilfiil hocası Hammad'ın vefatından sonra ders halkasının başına geçmesini takip eden süreçte siyasetin evrensel ve genel ilkelere dayanmayan siyaset yapma biçimine siyasal iktidarla tamamen ilişkisini kesmeden hep muhalefet etmiştir. Gerçi onun siyasal erkle ilişkisini kesmemesi daha çok dini otoritesi sebebiyle siyasetin ona ilgi duyması ile ilgili bir durumdur. Ancak muhalefet *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münkerin* kasdını aşıp doğrudan temel bir hak olarak canın korunmasına halel getirecek bir aşamaya geldiğinde ve diyalog yolları tamamen kesildiğinde ise Ebû Hanîfe temelde siyasal anlama sahip *hicreti* bir çare olarak görmüş ve bunu *biatın* anlam repertuarına dahil etmiştir. Risaletin ilk yıllarında hicretin dini, politik ve sosyal olgunlaşma şartlarında olduğu gibi Ebû Hanîfe de başlangıçta din-siyaset ilişkilerinin evrensel bir düzleme gelmesi için bir mücadele ve aksiyon ortaya koymuş, uzlaşıl aramıştır. Bu çerçevede o, Emevilerin son döneminde politik bir gerginlikle girdiği hapisshaneden çıkınca, gördüğü siyasal ve toplumsal tıkanmayı da dikkate alarak İslam kültüründeki itikadi, sosyal, siyasi anlam setleri üzerinde Bağdat'tan Mekke'ye *hicret* etmiştir. Dolayısıyla *hicret* Ebû Hanîfe'de kaçma değil; genel ahlaki bakışı ile uyumlu dinamik siyasal bir tepkinin sembolü olmuştur.

Sonuç

Ebû Hanîfe din ve siyaset ilişkilerine dini ve felsefi bakış açısı içinde ortaya koyduğu din ve toplum kuramı çerçevesinde ahlaki bir yaklaşım sergilemiştir. Bu çerçevede din bütün peygamberlerin ortaklaşa taşıdıkları temel, değişmez

⁴⁵ Mustafa, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, 261-262, 275-276.

⁴⁶ Abdulhamit Sinanoğlu, "Kelâm İlmi Açısından İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Siyasî Görüşleri", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2015), haz. Ahmet Kartal ve Hilmi Özden (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2015), 579.

evrensel yasaları tanımlarken şeriat veya toplum düzlemi -konu açısından ifade etmek gerekirse siyaset- kendi şartları içinde değişken; fakat evrensel yasaya karşı insan ve toplum adına yasaya karşı ahlaken bağımlı bir sorumluluk alanını ifade etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin siyasal bir baskı unsuru olarak *biata* yüklediği anlam da böyle bir paradigmatik bakış açısı etrafında şekillenmiştir.

Biat ontolojik anlamda yönetenle yönetilen arasında yasa adına bir akdi tanımlıyorsa da İslam siyaset düşüncesinde giderek doğasından uzaklaşmış, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde ise çoktan ciddi bir rasyonalizasyon süreci ile karşı karşıya kalmış ve bu sebeple yeni anlamsal üsler kazanarak dini ve siyasi manipülasyonlara açık kullanışlı bir araç haline getirilmiştir. Denilmek istenen odur ki Ebû Hanîfe'nin *biatı* yasa ile toplum arasındaki diyalektik ve ahlaki sorumluluk ilişkisi çerçevesinde kutsal bir inşaya oturtma ve daha sonra bunu kamu adına koruma konusundaki siyasal tutum ve eylemleri bu ontolojik ve epistemolojik zemin üzerinde anlaşılacak zorundadır.

Biat'ın dini-politik bir unsur olarak siyasal iktidarı denetim işlevinde yaşanan anlamsal kriz doğal bir şekilde Ebû Hanîfe'de siyasal kültür bağlamında bir sosyalizasyon sorununu beraberinde getirmiş, diğer pek çok sorunla birlikte bu konudaki tavrı onu siyasal iktidarla sürekli karşı karşıya getirmiştir. Ebû Hanîfe'nin Emevi ve Abbasi halifelerinin dogmatik siyasal tavırlarına karşı ortaya koyduğu siyasal kültürün şüphesiz başta Kur'an ve sünnet olmak üzere sahabe deneyimi ile yakın ilişkisini kurmak zor değildir. Dolayısıyla onun epistemolojisi açısından bu kurucu unsurlarla kendi dönemindeki dini, etnik, kültürel farklılıklara dayalı rekabetçi ve yerine göre çatışmacı toplum şartları onda yöneticilere *biat* ve itaat etme disiplini konusunda bir tasarım yaratmıştır. Adalet, meşveret ve anlaşıldığı kadarıyla takva bu tasarımın kurucu öznelere olarak karşımıza çıkmıştır. Öte yandan o, örgütlü olmaksızın *biatı* siyasal iktidara karşı bir baskı unsuru olarak işletirken propaganda, lobi faaliyeti, maddi yardım, boykot gibi bazı yöntemleri de bilfiil uygulamak suretiyle teorik anlamı yanı sıra kavrama pratik anlamlar da yüklemiştir. Aynı şekilde o, zalim olarak nitelediği sultana karşı uygulanabilecek baskı yöntemlerini kullandıktan sonra mevcut siyasal durumun değişmemesi durumunda gelenekle uyumlu bir şekilde bu konuda *hicrete* dinamik siyasal bir anlam katmıştır.

Sünni İslam'ın en azından teorik olarak halifenin seçimi ve yönetiminin *biat* yoluyla halk tarafından kabulü ilkelerinden hiçbir zaman vazgeçmemesinde Ebû Hanîfe'nin tavrının önemli olduğu ifade edilmelidir. Nitekim kendi dönemindeki yöneticilerin istişareyi göstermelik bir danışma heyetine ve *biatı* da siyasal bir formaliteye dönüştürüp doktrinindeki anlamının ve uygulamaların

aksine hareket etmeleri Ebû Hanîfe'nin onlarla mücadelesinin her zaman can alıcı noktasını teşkil etmiştir. Hatta yönetimsel ilkelere riayet etmeyen devlet başkanının görevden zorla el çektilmesi konusunda Ehl-i Sünnet'in Hâricî yaklaşımına bazı noktalarda kesilmesi de onun söz konusu epistemolojik çevresiyle ilişkili olabileceğini düşünmek zor değildir.

Kaynakça

- Avcı, Casim. "Hilafet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet Akif. "Anayasa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/153-164. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Berger, Peter L. "Dini Kurumlar". çev. Adil Çiftçi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 425-465.
- Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Middlesex: Penguin Books, 1973.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. Middlesex: Penguin Books, 1991.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerle Gerçekler 3*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1996.
- Dabaşî, Hamid. İslâm'da Otorite. çev. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Delibaş, Kayhan – Yiğit, Emin. "Siyaset Kurumu". *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. ed. Sevinç Güçlü. 137-248. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2005.
- Dursun, Davut. *Siyaset Bilimi*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2016.
- Ebû Hanîfe. "El- Fikhu'l- Ebsat". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe. "El-Âlim Ve'l- Mûteallim". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Yusuf. *Kitabu'l Haraç*. çev. Ali Özek. İstanbul: Özek Yayınları, 1973.
- Erdiç, Şaban. *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/120-124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kerderî. *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkibeleri*. çev. Mustafa S. Kaçalın. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Köktaş, M. Emin. *Din ve Siyaset*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Mâverdî *El-Ahkâmü's-Sultâniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Mekki, Muvaffak b. Ahmed. *Menakıbu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Mustafa. Nevin A. *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Saymeri, Ali b. Hüseyin. *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu*. Beyrut: 1405.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "Kelâm İlmi Açısından İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Siyâsî Görüşleri". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyumu*. haz. Ahmet Kartal ve Hilmi Özden. 573-585. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Türcan, Talip. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebu Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1994.
- Zehra, Muhammed Ebu. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.