Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 293-310

İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

The Relationship between Judiciary and Politics in Islamic Thought: A Sociological Evaluation on Abū Ḥanīfa

Şaban Erdiç
Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Sivas, Turkey
serdic@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0001-9453-2072

Article Information / Makale Bilgisi
Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 8 February / Şubat 2021
Accepted / Kabul Tarihi: 9 June / Haziran 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 June/ Haziran 2021
Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran
Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa**: 293-310
Cite as / Atıf: Erdiç, Şaban. "İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme[The Relationship between Judiciary and Politics in Islamic Thought: A Sociological Evaluation on Abū Ḥanīfa]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 293-310.
https://doi.org/10.18505/cuid.877118
Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid

The Relationship between Judiciary and Politics in Islamic Thought: A Sociological Evaluation on Abū Ḥanīfa

Abstract: The subject of this article is the relationship between judiciary and politics in Islamic thought, based on the example of Abū Ḥanīfa (d. 150/767). In parallel with the development of charisma in religious and political culture until the time of Abū Ḥanīfa, some forms of Islamic thought had already emerged in the context of judicial-political relations. The aim here is to try to understand the judicial-political relations through Abū Ḥanīfa in the second century of Islam and indirectly to shed light on the aspects of the issue reflected on the present. The research problematized how Abū Ḥanīfa reads between the doctrine and the religious, political, social and cultural conditions of his time. In the study it was assumed that the general understanding that Abū Ḥanīfa revealed in the context of the relationship between judiciary and politics was shaped in a dialectical relationship around his own religious socialization within the indicated religious and historical conditions. The data obtained by the indirect observation method were subjected to a phenomenological analysis in the context of a single case study. The article may contribute to the discussions on the Abū Ḥanīfa model among different patterns on the relationship between judiciary and politics in Islamic thought. In the study it has been observed that Abū Ḥanīfa approached the problem with a moral motive and offered a solution in this context, in an environment where a civil and peaceful opposition is not sufficient at the point of protecting fundamental rights and freedoms. Abū Ḥanīfa had a high level of political and legal participation in the period he lived in with both his authority and charisma, and the power he gained from his economic status and cultural background. As a free member of the legislative power, Abū Ḥanīfa always faced the rulers in the context of fundamental rights and was killed while in this struggle. Although he was born in a Muslim family, he was regarded as the *other* by the rulers due to their political attitude and he had to live with this status throughout his life. In the beginning, Abū Ḥanīfa's feeling of *mawālī*, which he experienced while socializing within his own family, turned into a search for social rights against the rulers, especially after the death of his teacher. In fact, this struggle, which was carried out in a religious, legal and social manner against the problematic political attitudes of the rulers with the law, without seeking a right in his own right, has progressed in a wide range that includes the Ahl al Bayt and all other social groups and categories. This approach of Abū Ḥanīfa regarding the relationship between the judiciary and politics has been shaped in a completely systematic framework both theoretically and practically. Within the scope of the body of knowledge on which Islamic law is based, he made a very comprehensive and dynamic conceptualization of religion and sharia. According to this, Abū Ḥanīfa attributes to religion the meaning of the basic law on which fundamental rights are based, and conceptualizes shariah as a variable sphere in which it is regulated according to this religious sphere, or in other words, the law. In this monotheism-oriented hierarchy, politics was seen as a worldly sphere with a definite responsibility towards the law. There is no doubt when Abū Ḥanīfa evaluates the first period of Islam as a state of law. On the other hand, according to his approach to the general judicial-politics relationship, he saw the period he lived in as a period in which law was instrumentalized by the rulers. The academy he founded is an important practice of his approach to the relationship between the judiciary and politics. His advice and letters to his students, who later became official and unofficial members of the legislature, show that as a judiciary his approach to politics is not a subjective one but rather an objective manifestation created by the need for order. By combining his theoretical approach with a practical field of action, Abū Ḥanīfa has a very clear picture of his view of the judiciary-politics relationship.

Keywords: Sociology of Religion, Abū Ḥanīfa, Islamic Thought, Judiciary, Politics.

İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

Öz: Makalenin konusu Ebû Hanîfe örneğinden hareketle İslam düşüncesinde yargı-siyaset ilişkisidir. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme kadar *karizma*nın dini ve siyasi kültürde gelişimine paralel olarak yargı-siyaset ilişkileri bağlamında İslam düşüncesinde bazı formlar çoktan ortaya çıkmıştı. Burada amaç İslam'ın henüz ikinci asrında yargı-siyaset ilişkilerini Ebû Hanîfe üzerinden anlamaya çalışmak ve dolaylı olarak da meselenin bugüne yansıyan yönlerine ışık tutmaktır. Bu yüzden farklı sosyolojik düzlemlerde inşa edilmiş Şiî, Haricî, Sünnî öteki formlar çalışma dışında tutulmuştur. Araştırma Ebû Hanîfe'nin; doktrini oluşturan Kur'an, sünnet ve sahabe uygulamaları ile kendi dönemindeki dini, siyasi, sosyal ve kültürel şartlar arasında nasıl bir okuma yaptığını sorunsallaştırmıştır. Çalışmada Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisi bağlamında ortaya çıkardığı genel anlama biçiminin, işaret edilen dini ve tarihi şartlarla kendi dini toplumsallaşma çevresindeki diyalektik bir ilişkide şekillendiği varsayılmıştır. Dolaylı gözlem yöntemi ile elde edilen veriler bir tekil olay incelemesi bağlamında fenomenolojik bir çözümlemeye tabi tutulmuştur. Konu bugüne kadar ilahiyat bağlamında olduğu gibi din bilimi alanında da dikkat çekici görülmemiştir. Makale İslam düşüncesinde yargı-siyaset ilişkisinin farklı desenleri arasında Ebû Hanîfe modelini tartışması bağlamında bir değere sahip görülebilir. Çalışmada; temel hak ve özgürlüklerin korunması noktasında sivil ve barışçıl bir muhalefetin yeterli olmadığı, iktidarın kişisel hakları tanımaktan daha çok kişisel ödevler ve mutlak itaat talebi ile siyaset yaptığı bir ortamda Ebû Hanîfe'nin soruna ahlaki bir saikle yaklaştığı ve bu bağlamda bir çözüm önerisi getirdiği görülmüştür. Ebû Hanîfe gerek otorite ve karizması gerekse ekonomik statüsü ve kültürel birikiminden aldığı güç ile yaşadığı dönemde üst düzey siyasal ve hukuki bir katılım gerçekleştirmiştir. Yasama erkinin özgür bir üyesi olarak Ebû Hanîfe temel haklar bağlamında hayatı boyunca hep iktidarlarla karşı karşıya gelmiş ve bu mücadele içinde iken de öldürülmüştür. Müslüman bir ailede doğmasına rağmen dönemin politik tavrı nedeniyle daha doğumuyla birlikte iktidar tarafından *öteki* olarak görülmüş ve ömrü boyunca bu statü ile yaşamak zorunda kalmıştır. Başlangıçta kendi ailesi içinde toplumsallaşırken deneyimlediği *mevalilik* duygusu, Ebû Hanîfe'de özellikle hocasının ölümünden sonra iktidarlara karşı toplumsal bir hak arayışına dönüşmüştür. Esasen kendi özelinde bir hak arayışı olmaksızın iktidarların *yasa* ile sorunlu politik tavırları karşısında dini, hukuki ve toplumsal bir tavır içinde yürüttüğü bu mücadelesi Ehl-i Beyt'i ve diğer bütün toplumsal grup ve kategorileri içine alan bir genişlikte ilerlemiştir. Ebû Hanife'nin yargı- siyaset ilişkisine dair bu yaklaşımı teorik ve pratik olarak tamamen sistematik bir çerçevede şekillenmiştir. İslam hukukunun dayandığı bilgi gövdeleri kapsamında o, çok kapsayıcı ve dinamik bir tarzda *din* ve *şeriat* kavramsallaştırması yapmıştır. Buna göre Ebû Hanîfe *din*e *temel hakların dayandığı temel yasa anlamı* yüklerken *şeriat*a ise *kendisinin bu dini alana veya başka bir ifadeyle yasaya göre düzenlendiği neshe açık, değişken bir alan* anlamı vermiştir. Bu tevhit eksenli hiyerarşi içinde siyaset, yasaya karşı kesin sorumluluğu olan dünyevi bir alan görülmüştür. Ebû Hanîfe'nin İslam'ın ilk dönemini bir hukuk devleti nosyonu içinde değerlendirdiğinde kuşku yoktur. Buna mukabil, genel yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımından anlaşıldığına göre yaşadığı dönemi, iktidarlar tarafından hukukun araçsallaştırıldığı bir dönem olarak görmüştür. Kurmuş olduğu akademi onun yargı-siyaset ilişkisine bakışının önemli bir pratiğidir. Bu akademiden yetişen ve daha sonra resmi ve gayri resmi olarak yasamanın bir üyesi olan öğrencilerine tavsiyeleri ve mektupları, onun bir yargı elemanı olarak siyaset kurumuna yaklaşımının sübjektif değil; bir *düzen* ihtiyacının ortaya çıkardığı objektif bir tavır olduğunu göstermiştir. Ebû Hanîfe teorik yaklaşımını pratik bir eylem alanı ile birleştirmek suretiyle yargı-siyaset ilişkisine bakışı konusunda oldukça net bir fotoğrafa sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ebû Hanîfe, İslam Düşüncesi, Yargı, Siyaset.

Giriş

Evrensel iki sosyal kurum olarak hukuk ve siyaset en erken topluluklardan günümüzün çok daha örgütlü toplum yapılarına kadar kendi sosyolojik ardalanları ekseninde oluşturdukları bir birikimle bugüne ulaşmıştır. Hukuk elbette kendi disiplini içinden farklı yaklaşımlar çerçevesinde farklı tanımlamalara sahip olmakla birlikte sosyal bir kurum olarak belli bir mekânı paylaşan insanların bir otorite eliyle hakların korunması ortak ihtiyaçları çerçevesinde örgütlediği istikrarlı, hiyerarşik bir sistem olarak ifade edilebilir. Buna göre yargı ise toplumun üzerinde uzlaşıma vardığı genel yasa/otorite adına hukuku yorumlayan ve uyuşmazlıkları çözen, genel hukuk sisteminin bir alt birimi kabul edilebilir. Dolayısıyla hukuk kuralları asıl anlam ve içeriğini onu yorumlayanların kavrayış ve idraklerinde bulabilir.[1] Hukuk ve yargı arasındaki ilişkiselliğin bir benzerini siyaset ve devlet kavramları arasında da tespit etmek olanaklıdır. Fakat öteki kavramsal tartışmalar bir kenara bırakılırsa -bu çalışmada üzerinde durulacak sosyolojik çevre ve anlam bagajına uygun düşecek tarzda- oldukça dar anlamıyla siyaset, devlet aygıtı etrafında dönen bir sosyal örgütlenme sisteminde gerçekleşen şeydir. Dolayısıyla bu bağlamı içinde siyaset bakanlar kurulu, hükümet daireleri ve bu kapsamdaki yerlerde yürütülür, siyasetçiler ise kamu görevlileri ve lobiciler gibi sınırlı sayıdaki gruplardan teşekkül etmiştir. Bu siyasal manzara orada toplumdaki grupların, kurumların, sosyal faaliyetlerin çoğunun siyaset dışı kabul edildiği ve hatta siyasetin bir parti siyaseti ile eşdeğer görüldüğü gibi bir dizi anlamları içkindir. *Siyasi olam*n alanı, bilinçli bir şekilde ideolojik kanaatlerle hareket eden ve aynı zamanda resmi bir örgüte katılım yoluyla bu kanaatlerini gerçekleştirmek için mücadele veren devlet aktörlerinin faaliyetleriyle sınırlandırılmıştır. Ancak böyle bir *siyasa*da siyasetçiler siyasi, kamu görevlileri profesyonel ya da başka bir ifadeyle tarafsız kaldıkları sürece onlar *gayri siyasi* görülebilirler. Aynı şekilde bu düzlemde hâkimler de hukuku tarafsız ve bir kuralsallıktan hareketle; yani kişisel tercihleri veya diğer türden bir tarafgirlikten bağımsız somut deliller bağlamında yorumladıkları takdirde *gayri siyasi* değerlendirileceklerdir.[2]

Siyasete burada üzerinde durulacağı anlamda gerçekten *devlet aygıtı etrafında dönen bir örgütlenme* olarak bakılacaksa konunun daha geniş bir anlam seti üzerinden görülmesi için devletin kökeni, ortaya çıkışı, devlet-siyasi iktidar ilişkisi ile ilgili tartışmalara[3] girilebilirdi. Fakat araştırmanın sınırları kapsamında şu kadarını belirtmekle yetinilmelidir ki *devlet;* -antropolojik bir bakış açısından- ilk kez pek çok yoksunlukla karakterize edilebilecek ilkel(!) toplum içindeki *takım (band), kabile (tribe)* ve *şeflik (chiefdom)* görünümleri etrafında şekillenmiş değerler üzerinden bir geçiş yapmıştır. Elbette farklı kara ve coğrafyalarda farklı sosyalitelere sahip olmakla birlikte sonraki toplum aşamalarında devlet kimi dış ve iç etkenlerin de refakatiyle yeni değerlerle ve daha örgütlü bir şekilde inşa edilmiş gözükmektedir. Böylece devletin kabile ve şefliklerden kent devletlerine, oradan feodal görünümlü diğer inşalara ve nihayet aydınlanmanın değerleri içinde gelişen ulus devletlere doğru sosyolojik gerçeklikler kazandığı anlaşılmaktadır.[4]

Bu tanımlama ilerleyen satırlarda yeniden dönüleceği gibi araştırmanın, üzerine oturduğu problemin bir yönünü ifade etmektedir. Meselenin diğer boyutu ise daha genel anlamda hukuk, özelde ise yargıya bakan kısmıdır. Bilindiği gibi ister yazılı ister örf, âdet ve geleneğe dayalı bir şekilde yazısız olsun ilk devlet yapılanmalarından beri insanların bir yönetme yolu ve yöntemi olarak *anayasa* denilebilecek temel bir yasaya bağlı hareket etmeleri[5] birlikte yaşama deneyimlerinin ortaya çıkardığı bir zorunluluk olmuştur. Genel olarak tarihe bakıldığında hukuki yapı kimi topluluklarda örf ve adetlere dayanmıştır. Bunların yetersiz kaldığı

1 Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 1994), 251-252.

2 Siyasetin farklı tanımlamaları için bk. Andrew Heywood, *Siyaset,* çev. Bekir Berat Özipek vd. (Ankara: Adres Yayınları, 2016), 25-35.

3 Konu hakkında bir değerlendirme için bk. Şükrü Karatepe, *Anayasa Hukuku* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2015), 57-82.

4 bk. Oktay Uygun, *Devlet Teorisi* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020), 13-326.

5 Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku,* ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 9.

kimi davalarda toplumsal olarak kendisine bir statü atfedilmiş hakem meclisleri, nüfusun daha da farklılaştığı şehir-devletlerinde ise bir liderin iktidarı etrafında baskın kabilenin normları bağlayıcı bir yasa kabul edilmiştir. Ancak değişimi motive edecek ve hukuka gelişim imkânı tanıyacak dış ve iç etkenlerin yeterli bir olgunluğa ulaşamaması zaman zaman bu toplumlarda hukuki anlamda bir daralmayı da beraberinde getirebilmiştir. Bununla birlikte geleneksel ve evrensel dinler katında bolca örneklerine rastladığımız gibi dini ve toplumsal alanda ortaya çıkan hukuki sorunların bir dinsel otorite ya da hiyerarşik bir din adamları sınıfı tarafından çözülmeye çalışılması da toplumlarda bir dizi hukuki sorunlara yol açmakla birlikte görülen bir siyasa olarak kaydedilmelidir.[6]

Yukarıdaki sosyolojik betimleme ve oldukça sınırlı tarihsel karşılaştırma Ebû Hanîfe'nin yaşadığı tarihsel dönemin yargı-siyaset ilişkilerini genel fotoğraf içinde görme olanağı sunduğu oranda bizim için emniyetli bir rehber olabilir. Ebû Hanîfe ömrünün elli iki yılını Emevi, on sekiz yılını Abbasi Hanedanları döneminde geçirmiştir. Onun 150/767 yılında vefat ettiği düşünülürse bu tarihten önceki iki yüz yıllık zaman dilimi İslam düşüncesini dolaylı ve doğrudan etkileyerek olgunlaştıran bileşenlerinin bütün açıklığı ile kendisini gösterdiği özlü bir dönem olmuştur. Nitekim Hz. Muhammed'in (as) doğduğu yıllarda kabile ya da aile liderinin yazılı olmayan kabile değerleri bağlamında daha güçsüz üyelere karşı bir sorumluluk üstlendiği eski göçebe şeflik yönetiminden sonra Mekke, yeni ticari kabiliyetleri ve şehrin manevi imkânlarının da yardımıyla kabilelerden oluşan bir kent devleti görünümü elde etmeye başlamıştır.[7] Kur'ân-ı Kerim ilk kez böyle bir sosyopolitik, dini ve iktisadi ortamda toplumla temas kurmuştur. Asr-ı Saadet deneyimi İslam düşüncesi açısından oldukça özel bir dönem olup Hz. Muhammed'in dini bir lider olması yanı sıra siyasi bir lider ve devlet adamı olarak ortaya çıktığı dönemi ifade etmiştir. Karizmatik dini liderin vefatının ardından Hulefâ-yi Râşidîn ile başlayan rasyonalizasyon süreci, saltanatla ortaya çıkan yeni teokratik ve feodal iktidar anlayışı içinde İslam düşüncesinde yargı-siyaset ilişkilerini yeni bir yola sokmuştur. Dolayısıyla Ebû Hanîfe bu hukuki ve siyasi gelişmelerin toplumda henüz çok yakından hissedildiği, etkilerinin şu ya da bu şekilde gündelik hayatın bütün alanlarında görüldüğü bir sosyolojik ortam içinde dini ve siyasi sosyalleşmesini gerçekleştirmiş birisidir.

Çalışma konu olarak erken dönem İslam düşüncesinde yargı-siyaset ilişkilerini Ebû Hanîfe üzerinden değerlendirmeyi odağına almıştır. Bununla ulaşılmak istenen hedef ise şüphesiz İslam düşüncesinin inşasındaki en önemli yorumlardan birisinin sahibi olarak akılcı ve dinamik bir din-siyaset modeli ortaya koyan Ebû Hanîfe'nin[8] yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımını anlamaya katkı sunmak ve böylece bu bağlamda doktrinin gelenekle modern dönem arasındaki görüntüleri arasında karşılaştırmalar yapmaya olanak tanımaktır. Araştırma Ebû Hanîfe'nin yukarıda ana hatlarına temas edilen tarihi, dini, siyasi ve hukuki birikimle kendi döneminde iktidarların siyaset yapma ve hukuk anlayışları arasında yargı-siyaset ilişkileri bağlamında nasıl bir okuma yaptığı temel problemi üzerinde durmuştur. Aynı şekilde buna bağlı olarak Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımının, tarihi ve dini dinamikler yanı sıra içinde yaşadığı sosyolojik çevreden nasıl etkilendiği de bir problem olarak kabul edilmiştir.

Araştırma bir din sosyolojisi çalışmasıdır. Bu sebeple disiplinlerin verileri sosyolojik çözümlemeye katkı sunduğu oranda kullanılmakla birlikte salt hukuki ve siyasi tartışmalar çalışmanın dışında tutulmuştur. Araştırmada Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisine bakışının başta Kur'ân olmak üzere içine sahabe kavlinin de dâhil olduğu bir sünnet paradigması ile birlikte Hz. Ömer (öl. 23/644), Abdullah b. Mes'ud (öl. 32/652-653), İbrahim en-Nehai (öl. 96/714), Hammad b. Ebû Süleyman (öl. 120/738) çizgisinde gelişen epistemik gelenekten

---

6 Muhammed Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* çev. Kemal Kuşçu, sad. Saadettin Acar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 9-10.

7 William Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı,* çev. Erdem Türközü (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 15-17.

8 bk. Şaban Erdiç, *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset -Sosyolojik Bir Çözümleme-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 285-291.

beslendiği varsayılmıştır. Buna ilaveten bu tarihi ve ilmi sermayenin, Ebû Hanîfe'nin bir siyasal toplumsallaşma alanı olarak ifade edilebilecek ailesi, mesleği, içinde yaşadığı toplum şartları ile diyalektik bir ilişki içinde söz konusu bilgiyi inşa ettiği kabul edilmiştir.[9] Söz konusu problem ve varsayımlar çerçevesinde konu ile ilgili öncelikle çalışmanın epistemolojik unsurları üzerinde dolaylı bir gözlem yapılmıştır. Başka bir ifadeyle bu gözlem; tarihsel sosyolojinin uzun süreli dönüşümler, bağlamsal perspektifler, karşılıklı bağımlılıklar ve güç dengeleri olarak analiz ettiği[10] tarihsel önemli durakları (ki bu çalışmada söz konusu duraklar İslam öncesi Mekke ticaret toplumu ile Abbasiler'in ilk yıllarına uzanan süreçteki başat gelişmeler olarak değerlendirilmiştir) mevcut problem çerçevesinde anlama çabasıdır. Bu metodolojik üslup ile elde edilen veriler bir tekil olay incelemesi bağlamında olay ve olgu merkezli fenomenolojik bir çözümlemeye[11] tabi tutulmuştur.

1. Ebû Hanîfe'nin Yargı-Siyaset İlişkisine Bakışının Epistemolojik Temelleri

Araştırma ile ilgili yukarıda bazı kavramsal ve metodolojik değerlendirmeler yapılırken İslam'ın hemen öncesinde Mekke'de hukuki ve siyasi yapı, Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemi, Hulefâ-yi Râşidîn devri, Emevi Hanedanlığı Dönemi ve Abbasilerin ilk onlu yıllarının Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisinin anlaşılması bağlamında tarihi epistemolojik bir çevre oluşturduğuna işaret edilmişti. Şöyle ki örneğin; Hz. Muhammed'in karizmatik bir lider olarak kendisini gösterdiği dönemde Mekkelilerin doktrine karşı muteriz tavırları ve Kur'ân'ın Mekke toplumuna verdiği cevaplardan anlaşıldığı üzere İslam ve *cahiliye* kültürü arasında bir rekabet ve karşıtlık söz konusu olmuştur. Kültürel bakımdan meselenin basit ve ileriye dönük kolay hazmedilir bir durum olmadığı; aksine toplumsal direncin zayıflık ve kuvvetine göre en kritik zamanda ortaya yeniden çıkma gibi bir kabiliyete sahip bulunduğu söz konusu sosyal süreçlerden kolaylıkla anlaşılabilir. Her ne kadar sık denilebilecek şekilde karşıtlığı aşarak zaman zaman çatışmaya varan karşılaşmalar görülse de en azından Hz. Muhammed zamanında bu rekabetten görece bir şekilde İslam'ın muzaffer ayrıldığını söylemek mümkündür. Ancak daha ilk işaretlerini Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) halifelik makamını uhdesine alışında kendisini gösteren eski kültüre ait bazı siyasi ve hukuki formlar Hz. Osman (öl. 35/656) zamanında –örneğin uhuvvet yerine kan bağının bir değer olarak yeniden gündeme gelmesi gibi- önemli kültürel üsler elde etmiştir. Bu dönemden itibaren itikadi tartışmalar olarak ortaya çıkan siyasi rekabet, sosyal bilimin *yabancılaşma* ve *dünyevileşme* olarak ifade ettiği süreci[12] hızlandırmış ve Muaviye b. Ebû Süfyan (öl. 60/680) dönemine gelindiğinde, daha önce *tevhid* ilkesi etrafında inşa edilmiş kurucu değerler varlık hiyerarşisinin tamamen ters yüz edilmesi ile birlikte önemli ölçüde dönüşmüştür.[13] Bu sebeple öncelikle Ebû Hanîfe'nin -yaşadığı dönem itibariyle- kendisini yüzyılı aşkın süredir devam eden bir kültürel rekabet ortamında bulduğu ve yargı-siyaset ilişkisine dair perspektifinin iki veçhesinden birini bu epistemoloji üzerinde şekillendirdiği ifade edilmelidir.

---

9 Bilginin gündelik hayatta temellendirilişi ile ilgili bir değerlendirme için bk. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Middlesex: Penguin Books, 1991), 33-61.

10 Elisabeth Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 11.

11 *Toplumsal gerçekliğin inşası*nda temel diyalektik süreçler olarak kabul ettiği kavramsallaştırma çerçevesinde Peter L. Berger bize bilginin ancak kendi tarihi ve toplumsal bağlamlarında ve sosyal kişilerin kendi aralarındaki ilişkilerde anlaşılabileceğini, epistemolojik çevreyle ilişkili dini inanç ve davranışların bir *dünya kurma* ve *dünya koruma* süreçlerinde nasıl işlevsel hale geldiğini gösteren bir bakış açısı sunmuştur. bk. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Middlesex: Penguin Books, 1973), 13-60.

12 bk. Berger, *The Social Reality of Religion,* 88-130.

13 bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal,* çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 34-39.

Medine, Taif gibi komşu şehirler yanı sıra Yemen ve Suriye gibi daha uzak bölgelerle ticari ilişkiler içinde olan Mekke'de[14] İslam öncesi Kureyş kabileleri tarafından Kusayy'ın gayretleriyle kurulmuş güçlü bir şehir devleti bulunmaktaydı. Şehir her biri bir kabileden olan ve görevini çoğunlukla babadan oğula mirasla devralan on üyeli bir meclis tarafından yönetiliyordu. Bir kral ya da başbakanı olmayan bu şehir-devletinde çeşitli dini, sosyal ve idari işler belli ailelerin elinde bulunuyor ve bu memuriyetler veraset yoluyla intikal ediyordu. Genel anlamda Hicaz bölgesinde İslam öncesi yazılı bir kanuna rastlanmamış, hukuki meseleler örfe dayalı olarak çözülmeye çalışılmıştır. Yine üst bir hukuki merci olarak yabancıların hukukunu korumak ve kimi hukuki çatışmalarda sorunu çözüme kavuşturmak için toplum tarafından *hılfu'l-fudül* adında bir gönüllüler teşkilatı kurulmuştu. Böyle bir siyasi ve hukuki ortamda bu teşkilatın bir üyesi ve aynı zamanda Kusayy'ın torunlarından olan Hz. Muhammed özetle bu sosyal, siyasi ve hukuki zemin üzerinde insan hayatının bütün yönlerini düzenleme iddiasına sahip ve zamanla hukuki bir görünüme kavuşacak olan bir vahye muhatap olmuştur. Bu yönüyle Hz. Muhammed'in peygamberliği bir bakıma Hicaz'ın siyasi, hukuki ve toplumsal şartlarına bir cevap olmuştur.[15]

Ebû Hanîfe entelektüel anlamda tevhit eksenli evrensel bir ahlak inşa etmek istemiştir. Bu düşüncesindeki en önemli dayanağı elbette 23 yıllık bir sürede temel hakları toplumsal bir şuura ulaştırma hedefi güden Kur'ân olmuştur. O, Kur'ân'ın ana söylem gövdesi ile geldiği tarihsel ve sosyolojik ortamı dikkate alarak her zaman ona bir hukuk mecmuası değil, kendisinden evrensel hukuk kaidelerinin çıkarıldığı ıslah edici kutsal bir rehber olarak yaklaşmıştır. Çünkü Kur'ân çoğunlukla düşünüldüğü gibi her zaman genel ilkeler vermemiştir. Daha ziyade tekil ve somut toplumsal sorunlara çözümler sunmuş ve muhataba bunların ardındaki nedenlerden genel ahlaki ilkeler çıkarabileceği bakış açıları sağlamıştır. Ancak bu; adalet, eşitlik, hürriyet gibi ilkelerin Kur'ân'ın hukuki iç yapısında nasıl somutlaştığını görmek için bir imkân sunmuşsa da onların değişim bağlamında yerini anlamak açısından yeterli görülmemiştir. Bundan dolayı yeni sosyal, hukuki düzenlemeler yapabilmek için söz konusu tekil hukuki bildirimleri yeni sosyal olaylarda test ederek genel ilkelere varma zarureti de ortaya çıkmıştır.[16] Nitekim İslam hukukunda içtihat bu değerlendirmeyi iktiza edecek şekilde bir mesele hakkındaki hüküm veya uygulamanın anlamını aralarındaki illet sebebiyle yeni durumda genişletme olarak anlam kazanmıştır.

Bilgi sosyolojisi bağlamında Ebû Hanîfe'nin metodolojik üslubuna konuyu ilgilendirdiği kadarıyla sonraki sayfalarda işaret edilecektir. Şimdilik şu kadarını belirtmek gerekir ki ona göre Kur'ân ve sünnet hukukun dayandığı iki temel kaynaktır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin temel haklara matuf yargı-siyaset ilişkileri konusundaki kendisinden emin tavrının en baskın epistemolojik ve ontolojik motiflerini de söz konusu dini-hukuki evrende aramak zorunluluğu vardır. Kur'ân insanın yaratılış bakımından eşitliği,[17] insan hürriyeti,[18] hayat hakkı,[19] mal edinme hakkı,[20] miras hakkı,[21] ırz ve onurun korunması,[22] aklın korunması,[23] din ve düşünce

14 William Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi,* çev. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 70.

15 Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku,* 17-19; Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* 10-11.

16 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık,* çev. Alparslan Açıkgenç ve Mehmet Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 84-85.

17 en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/11,189; el-Mü'minûn 23/12-14; Fâtır 35/11; Sâd 38/71-72; el-Mü'min 40/67; el-Hucurât 49/13; en-Necm 53/45-46; el-Mürselât 77/20-23; el-Alak 96/1-2.

18 el-En'âm 6/104; ez-Zümer 39/7, 41, 51; en-Necm 53/38-41; el-Müddessir 74/38; en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/89; el-Mücadele 58/3; el-Beled 90/12.

19 en-Nisâ 4/92-93; el-Mâide 5/32; el-İsrâ 17/31, 33.

20 el-Bakara 2/188, 275-280; en-Nisâ 4/29, 32; Hûd 11/85; el-İsrâ 17/35; eş-Şurâ 26/181-183; el-Cuma 62/10; el-Mutaffifîn 83/1-3.

21 en-Nisâ 4/33.

22 en-Nisâ 4/15; el-İsrâ 17/32; Nûr 24/2-10, 19, 26, 30-31, 33, 60; el-Ahzâb 33/59; el-Hucurât 49/11.

23 el-Bakara 2/219; el-Mâide 5/90-91.

hürriyeti,[24] kardeşlik,[25] genel olarak adalet,[26] yasama,[27] yasaya bağlılık ve samimiyet,[28] kamu hukukunun korunması,[29] siyasal egemenlik[30] konularında bir dizi ilkeler ortaya koymuştur. Bu Kur'ân yaklaşımı ve bu bağlamda *sünnet*in toplumsal pratiği bir yönüyle Mekke ticaret toplumunun sosyopolitik ve hukuki gerçekliğine bir cevap niteliği taşımıştır. Kur'ân'ın bu evrensel belirlemeleri ve kesinlikle yerli hukuktan tamamen bağımsız olmayan; fakat bununla birlikte ahlaki bir temele yerleştirme hedefi doğrultusunda şekillenmiş prensipleri karşısında Hz. Muhammed'in bir *peygamber-kanun koyucu* sıfatıyla yasama faaliyetlerinin kurucu bir öznesi olarak burada yer aldığını ifade etmek gerekir.[31] Bununla birlikte konu açısından söz konusu şartlar, yasa ve ilkelerin önemi ise Ebû Hanife'nin kendi sosyopolitik ve hukuki şartlarını bu genel yasa etrafında anlamak ve bir düzene ulaştırmak istemiş olmasında düğümlenmiştir.

Ebû Hanîfe'nin *yasa* algısı ile ilgili arka plan için burada başka bir epistemolojik evrene de dikkat çekmek gerekir. Hicretin hemen sonrasında farklı federasyonların katılımı ile oluşturulan Medine Anayasasının bir sünnet pratiği olarak değer taşıdığı ortadadır. Gerçi bu siyasal sözleşmeye bugünkü anayasalar gibi sistematik hukuki bir metin olarak bakmak doğru olmaz. Fakat İslam hukukunun idari konularda toplumsal gerçeği hesaba katma, evrensel değerlere vurgu yapma konusunda bir perspektif ortaya koyduğu da göz ardı edilmemelidir. Nitekim o güne kadar hâkim sözlü hukuk geleneği içinde yazılı bir hukuki metinle karşılaşmamış farklı dini ve toplumsal unsurlar, bir dış tehlike karşısında işbirliği ve dayanışma içinde olacaklarını deklare etmişlerdir (18, 37, 44, 45. md.). Medine şehir devletinin gayri müslim ve pagan unsurları Müslümanların düşmanı olan Kureyş ile anlaşma yapmayacaklar ve onları himaye etmeyeceklerdir (20b, 43. md.). Her grup diyet, kurtuluş fidyesi ve askeri harcamaları kendi bünyesinde çözüme kavuşturacaktır (3, 11, 37. md.). Her grup yargı görevini kendi içinde bağımsız olarak yürütecek ve farklı grupların anlaşmazlık durumlarında son yargı mercii Hz. Muhammed olacaktır (23, 42. md.). Sözleşmede tarafların dini ve vicdani hürriyetleri garanti altına alınmış (25. md.), her türlü müdahaleye karşı bütün unsurlar sorumlu tutulmuştur (23, 42. md.). Sözleşme metni sosyolojik gerçekliğe dayanmış ve bu sebeple de metinde, İslam hukuku açısından Allah ve resulüne ait olan yasamaya dokunulmayıp devletin sadece yargı ve yürütmeye ait fonksiyonlarına yer verilmiştir.[32]

Pratikte ise Hz. Muhammed Döneminde çok önemli ilişkilerde üstün astı teftişi, astın aldığı kararların üst tarafından düzeltilmesi (istisvab) kaçınılmaz bir zaruret olmakla birlikte genel olarak Muaz hadisinde görüldüğü gibi o, adaleti uygulama makamında olanlara geniş takdir hakları vermiştir. Yine aynı şekilde *sizler dünyaya ait işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz* diyerek yerine göre kendisine ait bir hükmü geçersiz kılacak bir tavır takınarak hukukun geleceğini güvence altına alan tedbirler geliştirmiştir.[33] Hz. Muhammed bizzat Medine'de yargılamada bulunmuş, Hulefâ-yi Râşidîn uhdelerine aldıkları yargı fonksiyonlarıyla bu *sünneti*; yani âdeti takip ettirmişler, bazen de başka hakimlerin dinledikleri davalarda temyiz mercii olarak hukuki sorumluluklar üstlenmişlerdir. Şartlar halifelerin yargı ve yürütme yetkilerini ellerinde toplamakla birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi, buna bağlı gelişen dini ve sosyopolitik şartlar sebebiyle ilk dönemlerden itibaren yargı ve yürütme için ayrı görevliler tayin

---

24 el-Bakara 2/114, 139, 256; Yûnus 10/99; el-Hac 22/40; el-Gâşiye 88/21; el-Kâfirûn 109/1-6.

25 Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/10, 13.

26 en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/8, 42; el-A'râf 7/29; en-Nahl 16/76, 90; el-Hucurât 49/9; el-Hadîd 57/25; el-Mümtehine 60/8.

27 Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/13-14, 65, 105; el-Mâide 5/44-50, 87; Yûnus 10/59; en-Nahl 16/116; Nûr 24/51; el-Ahzâb 33/36; el-Haşr 59/7.

28 el-A'râf 7/29; ez-Zümer 39/2,11; el-Mü'min 40/14, 65; el-Beyyine 98/5.

29 el-Mâide 5/33; el-A'râf 7/56, 74; el-Kasas 28/77; er-Rûm 30/41; el-Mücâdele 58/9.

30 Âl-i İmrân 3/132; en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/33-34, 92; el-Enfâl 8/20, 24, 27, 46; et-Teğâbün 64/12.

31 bk. Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (New York: Oxford Üniversity Press, 1982), 10-14.

32 Mehmet Akif Aydın, "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/154.

33 Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* 13-14.

etmelerini de zorlamıştır. Nitekim Hz. Ömer'in valilerden ayrı kadılar tayin ettiği bilinen bir hususdur. Emeviler Döneminde yargı kadıların elinde bulunmuş, valiler daha çok halkın idari şikayetlerini dinlemişlerdir. Genel olarak sonraki dönemlerde de idari teşkilatla görece ondan ayrı bir yargı teşkilatı yan yana bulunmuştur. Bununla birlikte burada ilk dönemden itibaren valilerin aynı zamanda yargı görevini üstlendiklerini gösteren örneklerin tamamen ortadan kalkmadığına tekrar işaret edilmelidir.[34]

Hulefâ-yi Râşidîn Döneminden beri kanunun açıklama ve genişletilmesi devam etmesine rağmen kanunî hükümleri içeren resmi bir metin oluşturulmaması bir sorun olarak kendisini göstermiştir. Zeyd b. Ali'nin (öl. 122/740) *Kitabu'l-Mecmû*'u, Abbasi Halifesi Mansur'un (öl. 158/775) talebi üzerine İmam Malik'in (öl. 179/795) hazırladığı *Muvatta* gibi nadir bazı kanun mecmuaları bir kenara bırakılırsa yine uzunca bir zaman, sonraki dönemde de böyle bir metin çalışmasının yapılmadığı anlaşılmaktadır. Peygamberin vefatından sonra genelde bireysel çabaya dayalı inşa edilmiş hükümler resmi kanun gibi bir anlam taşımayıp tamamen adaleti dağıtan hakimlerin zaruret halinde yararlanabilecekleri bir rehber olarak işlev görmüştür. Böylece bu süreçte yargı ve yasama yürütmeden ayrılmış, yasama resmi sıfatı olmayan fakihlerin özel çalışmaları haline gelmiştir.[35] İslam toplumunun coğrafi sınırlarının genişlemesine bağlı olarak bu durum daha ciddi bir soruna dönüşmüştür. Nitekim İbnü'l-Mukaffa (öl. 142/759) bu özel yargı anlayışının farklı bölgeler bir tarafa aynı konuda örneğin Kûfe içinde bile çok farklı sonuçlar yaratmasının bir dizi olumsuzluklarına işaret ederek halifenin dikkatini çekmek istemiştir. Onun bu bağlamda dikkati çeken en önemli teklifi bu özel yargı kararlarının bizzat halife tarafından bir üst mahkeme gibi denetlenip hükme bağlanması olmuştur.[36] Ancak bütün bunlara rağmen Emevi ve Abbasi halifeleri dini ideali/yasamayı tatbik etme konusunda samimi olmamışlar, *Allah'ın hâkimiyeti* veya *onun temsilcisi olma* fikrini kendi *mutlakiyetçi* tavırlarını maskelemede nazik bir formül olarak kullanmışlardır. Kadılar ise politik etkilere, doktrindeki tatbikatlara aykırı olarak gittikçe daha fazla açık hale gelmişlerdir.[37]

Bir hukukçunun -bir sosyolog gibi olmasa da- bir gaye etrafında kanunlaştırma faaliyetinde bulunurken toplumsal gerçekliğe yaklaşımı hukuk-toplum ilişkisinde doğal olarak normatif bir düzlemde gerçekleşecektir. Fakat onun bir nesne olarak toplumsal gerçeklikten etkilenmesi ise başka bir şeydir ve bu kaçınılmazdır. Nitekim hukukun gelişmesinde hukukçuların yetişme şartları birinci derecede etkilidir.[38] Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımının epistemik kökleri ile ilgili kapsayıcı fotoğraf, yukarıdaki tarihi ve dini birikime ilaveten daha özgün sayılabilecek sosyolojik çevresi bağlamındaki diğer etki sahalarıyla tamamlanabilir. Kesin olan şu ki Ebû Hanîfe etnik kökeni sebebiyle -babası bir Müslüman olsa da-[39] temelde eski Arap kültür ve toplum yapısının sistemleştirdiği *mevla*lık[40] gibi atfedilmiş bir statü üzerinden toplumsal bir katılım sağlayabilmiştir. Ebû Hanîfe dönemin hem siyasi elitleri hem de siyasete yakın uleması tarafından mevalilik baskısına maruz kalmıştır.[41] Hatta zaman zaman hadis mektebi taraftarlarının rey mektebi ile yaşadığı gerilim ve rekabette *mevaliliğin* bu ekolü tahfif edici bir araç olarak kullanılmasına rastlanmıştır. Kurucu ahlaki ilke-

34 Aydın, "Anayasa", 160.
35 Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* 14-15.
36 Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* 35.
37 Schacht, *An Introduction To Islamic Law,* 49-50.
38 Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 37-45.
39 Harald Motzki, "The Role of Non Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society* 6/3 (1999): 313; Joseph Schacht, "Abū Ḥanīfa", *Encyclopedia of Islam,* 1 (Leiden: 1960): 123.
40 William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev. E. Ruhi Fığlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 54.
41 Bazı örnekler için bk. Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri,* çev. Mustafa S. Kaçalin (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010), 2:18; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 523.

lerden bir sapmayı ifade eden rasyonalizasyonun giderek artmasıyla genel olarak bu dönemde mevali; devletle ilgili görevlerden uzak tutulan, gayrimüslim unsurlar gibi cizye ve haraç ödeyen ve Araplara göre daha düşük bir statüden topluma katılmak durumunda kalan bir çevre olmuştur.[42] Resmi İslam kültürü karşısında Eski Arap kültür dinamiklerini çok daha fazla açığa çıkaran bu siyasi ve hukuki tavır karşısında Ebû Hanîfe temel haklar bağlamında daha eşitlikçi, evrensel ve ahlaki bir yasadan hareket ederken onun bu konudaki yaklaşımını söz konusu genel baskıdan bağımsız değerlendirmek zordur. Nitekim Arap asabiyesinin bu ötekileştirici tavrı karşısında Ebû Hanîfe ve öğrencileri, mevali arasında olmak üzere *velâu'l-muvâlât* olarak isimlendirilen bireysel bir dayanışma akdine hukuki içerik kazandırmışlardır.[43]

Burada Ebû Hanîfe'nin kendi kültür çevresi bağlamındaki epistemolojisinin izdüşümleriyle ilgili en azından iki noktaya daha temas etmek zorunluluğu vardır. Bunlardan birisi, içinde sosyalleşmesini gerçekleştirdiği Kûfe'nin bir şehir olarak karakteri diğeri de içinde yetiştiği Kûfe rey okuludur. Kûfe, kültür ve medeniyet bakımından çok büyük dini ve siyasi hareketlerin kesişim noktasında bulunmuş Yemenden gelen Lahmî kabilelerin İran hakimiyeti altında kurduğu ve asırlarca İran ile Arabistan'ın ilmi ve ahlaki bakımdan buluşma noktası olan tarihi Hire şehrinin yakınında Hz. Ömer tarafından yine ağırlığını Yemenli Müslümanların oluşturduğu demografik yapı içinde kurulmuştur.[44] Kısa sürede Kûfe'nin bu demografisine Hristiyan Ârâmîler, Yahudiler, Farslı, Bizanslı, Necranlı farklı etnik gruplarla mevali olarak isimlendirilen diğer gayr-ı Arap unsurlar da dahil olmuştur. Şehirde mevali nüfus zamanla artmış ve Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde neredeyse Arap nüfusa ulaşmıştır.[45] Kûfe bu dini ve etnik farklılıklar yanında İslam öncesinin zengin din ve kültür çevrelerinin tesiriyle gelişen farklı İslami fırkalar için de önemli bir merkez olmuştur.[46] Şehrin bu demografik karakteri şüphesiz onun ilerleyen zamanlarda dini, sosyal ve kültürel geleceği açısından kalıcı etkiler bırakmıştır. Muhammed Hamidullah İslam'ın ilk dönemlerinden beri aynı mekan ve coğrafyayı paylaşan Yahudi ve Hristiyanların Müslümanlara göre sistemli bir şekilde düzenlenmiş kanunlara sahip olmasını Ebû Hanife'nin genel bir İslam hukuku inşa çabasında bir faktör kabul edilebileceğini belirtmiştir.[47]

Rey okuluna gelince Ebû Hanîfe esasen oldukça geniş bir epistemik grup ile entelektüel ilişki içinde olmuştur. Fakat onun için daha merkezi çevre; zamanında Hz. peygamberden fıkıh öğrenmiş ve Hz. Ömer başta olmak üzere Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali ile yakın ilişkiler içinde olmuş Abdullah b. Mes'ud'un Kûfe Mescidi'nde temellerini attığı Kûfe Rey Okulu olmuştur. İbn Mes'ud Kûfe şartlarında doktrini yeniden yorumlamak suretiyle İslam'ın akılcı ve dinamik bakış açısının ekolleşmesine katkı sağlamıştır. Onun kendisi gibi Yemenli olan talebeleri Alkame b. Kays (öl. 62/682) ve Esved b. Yezid en-Nehai'den (öl. 75/694) sonra başka bir Yemenli olan İbrahim en-Nehai okulun fıkhi geleneğini sürdürmüştür. İbrahim en-Nehai'nin vefatının ardından ise daha sonra Ebû Hanîfe'ye hocalık yapacak olan İran kökenli Hammad okulun en önemli temsilcisi olmuştur.[48]

Buradaki isimlerin daha ayrıntılı ve yakından bir gözlemi konu ile ilgili olarak şüphesiz Ebû Hanîfe'nin felsefi arka planının anlaşılması bakımından bize çok şey sunabilirdi. De-

---

42 Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 339-340; Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 49-104.

43 Ahmet Yaman, "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanîfe Dönemi", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002): 277.

44 Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* 16-17.

45 Mehmet Mahfuz Söylemez, "Ebu Hanife'nin Yetiştiği Şehir: Kûfe", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa, 16-19 Ekim 2003), ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 1: 35-38.

46 Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife,* çev. Osman Keskioğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1997), 108-109.

47 Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* 34-35.

48 Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* 18-19; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 521; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* 318.

ğerlendirmeler Kûfe ekolü karşısında Hicaz bölgesinin daha statik dini üretim tarzını da anlamaya katkı sağlayabilirdi. Fakat şu kadarını söylemek gerekir ki hem bir şehir hem de okul olarak Kufe'nin farklı kültür havzalarından devşirdiği miras ve sözü edilen çoğulcu karakteri ile Ebû Hanîfe'nin teorik ve pratik anlamda dini yorumlaması, buradan bir düzen ve kuralsallık arayışına yönelmesi arasında ilişkiler tespit etmek her zaman mümkündür.[49]

2. Yargı-Siyaset İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe

İster beşeri ister dini olsun insan haklarına güvenli ve ikna edici bir statü verme arayışı çerçevesinde yönetici seçkinlerin yerine yasaların egemen olması, yasa karşısında yönetenlerin sınırlandırılması, kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsenmesi gibi siyasi ve hukuki içeriğe sahip değerlerin kutsal bir inşaya konu edilmesi çabaları köklü bir tarihi geçmişe sahiptir. Mesele bugün pek çok birikim üzerinden karar alıcılar üzerinde -tartışmasız- bir baskı oluşturacak kadar en azından geniş bir teorik paydaşıma sahiptir. Ancak yine de gündelik hayatta görüldüğü üzere temel hakların yargı-siyaset ilişkilerine bakan yönünün, toplumların farklı dinamikleri bağlamında bir gelişim gösterdiği ve sorunun toplumlar nezdinde karmaşık ve derinlikli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yasaların gerek yapımı gerek uygulanması sürecinde bunların siyasi otorite tarafından hukuka müdahale, diğer taraftan bakıldığında ise hukuk kanalıyla siyaset üzerinde bir vesayet oluşturma aracı olacak şekilde düzenlendiği ve yorumlandığı etrafında ilgili çevreler tarafından bir dizi tartışmalar yapılıp gitmektedir.

Tabii hukuk ve dini hukuk; özel olarak da İslam hukuku bağlamında karşımıza çıkması muhtemel birtakım olgudan kopuk, tek biçimli uç değerlendirmeleri bir kenara bırakarak ifade etmek gerekirse sorun evrensel, ontolojik ve epistemolojik bir problem olarak görülebilir. Burada meselenin salt hukuk ve siyaset bilimini ilgilendiren yönleri bir tarafa Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme kadar sosyolojik bakımdan İslam için iki farklı görünüm söz konusu olmuştur. İnsanın fıtrî ihtiyaçlarının ve o günkü toplumsal beklentilerin ileri düzeyde karşılanması sebebiyle isimlendirildiği değerlendirilebilecek *Asr-ı Saadet*; herkes için bağlayıcı, ulaşılabilir, açık, öngörülebilir ve şeffaf karakteri ile *hukuka bağlı siyaseti*n egemen olduğu bir dönem kabul edilebilir. Yukarıdaki kavramsal tartışmaların da açığa çıkardığı gibi Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi'nde görülmeye başlayan ve Allah-insan ilişkisi bağlamında İslam düşüncesindeki varlık hiyerarşisinin ters-yüz edilmesinin bir sonucu olarak Emeviler Dönemi'nde siyasal olanın hukuksallaştırıldığı bir nevi *siyasetin hukuku* olarak kristalize edilebilecek başka bir dönem kendisini göstermiştir. Bu hukuki ve siyasi görünümleri tek bir siyasal egemenlik kavramı ile tanımlamak gerçekten zordur.

Gelinen noktada artık Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkileri bağlamındaki görüşlerinin sözü edilen ikinci dönemde; birincisiyle diyalektik bir ilişki içinde şekillendiğine işaret edilmiş olmaktadır. Öte yandan İslam hukukunun, sosyal eylemin bütün etkileşim sahasını düzenleyici bir dinamikle ortaya çıkması yanında Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde sosyal kurumların henüz bugünkü anlamda özgün alanlar olarak kendisini göstermediği, dinin öteki toplumsal kurumlar üzerinde kesin bir belirleyiciliğinin bulunduğu ve toplumun yöneten ve yönetilenler şeklinde genel görüntüye sahip olduğu bir gerçektir. Bu durum burada Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkilerine yaklaşımının az önceki kavramsallaştırmalar ve insan hakları teorisi bağlamında ele alınmasını daha elverişli kılmıştır.

Paradigmatik olarak o gün de belirli siyasal değerlerle bir görünürlüğe sahip liberal hukuk temel haklara aklın yol göstericiliğinde insanın doğası, onuru, vicdan özgürlüğü gibi temel ilkelerden yaklaşırken Ebû Hanîfe literatürde *makâsıdü'ş-şerîa* kavramıyla karşılanan bu konuyu yaşadığı dönemin sosyolojik şartları altında dinsel bir gerekçe üzerinde temellendirmiştir.[50] Bu dinsel gerekçenin anlaşılabilmesi için burada öncelikle konuya onun hangi teorik çerçeveden baktığının değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

---

[49] Daha geniş bir değerlendirme için bk. Erdiç, *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset,* 74-89.

[50] İnsan hakları teorisinin temelleri ve din ile ilişkisi hakkında bk. Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku* (Ankara: Orion Kitabevi, 2016), 37-58.

Hicrî ikinci asrın ilk yarısında Şia ve Ehl-i Hadis'in farklı tasarımlarla din ve dünyayı özdeşleştiren paradigmalarına karşın Ebû Hanîfe din ve şeriat kavramlarını ahlaki bir temelde dini ve toplumsal düzenlemenin sistematik bir öznesi yapmıştır. Ona göre *din,* bütün peygamberlerin ortaklaşa tebliğ ettikleri esaslar, *şeriat* ise her peygamberin dinindeki helaller ve haramlardan teşekkül etmiş ahkâmdır.[51] Başka bir ifadeyle *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 *yasa* iken *şeriat;* sorumlulukların makrokozmosa göre düzenlendiği, içine siyaset, hukuk, iktisat, aile, sanat vb. kurumsal alanların dahil olduğu beşeri âlemle ilgili bir kavramsallaştırmadır.[52] Ebû Hanîfe bu durumda siyasete, belli toplumsal şartlarda evrensel *yasa*ya göre düzenlenmesi gereken dünyevi bir alan olarak yaklaşmıştır. Bu hiçbir şekilde dinî hukukla dünyevi hukuk arasında bir mesafe olduğunu ima etmez.

Ebû Hanîfe'nin siyaset kurumu ve yargı-siyaset ilişkilerine yaklaşımını biraz daha detaylı olarak ancak din-şeriat, iman-amel, hilafet, adalet, efdaliyet gibi kavramsallaştırmaları, dönemin halife, vali, kadı ve ulemasıyla ilişkileri, Ehl-i Beyt ile diyalogları, toplum kuramı gibi daha dolaylı okuma, yorum ve pratikler üzerinden öğrenebiliyoruz. Nitekim İslami *karizma*nın inşasında hem ontolojik hem epistemolojik bakımdan kesin bir ayrışma içinde olmalarına rağmen Emevi ve Abbasilerin Ehl-i Beyt siyasetine temel haklar bağlamında karşı çıkmış, iktidara karşı yürüttükleri siyasi mücadelede onlara dolaylı ve doğrudan kaynak sağlamıştır. Prensip olarak siyasal baskı gruplarının henüz teşekkül etmediği bir politik ortamda yasayı ve hukuku ihlal eden yöneticiye karşı duruma göre farklı aşamalarda mücadeleyi salık vermiş, siyasal iktidarın meşruiyet kazanması anlamı taşıdığından dolayı bir sivil itaatsizlik tavrı olarak onlar tarafından verilen kadılık görevlerini kabul etmemiş, bu sebeple siyasi takibe alınmış, zaman zaman fetva vermekten men edilmiş ve hatta rivayetlere göre Halife Mansur tarafından zehirletilerek öldürülmüştür.

Ebû Hanîfe'de *yasa* ve *siyaset*in ontolojik ve epistemolojik inşası bağlamındaki sembolik evrenler hakkında genel bir çerçeve çizildikten sonra ona göre siyasal sistemin bir unsuru olarak iktidarın teorik temellendirmesiyle ilgili burada bazı tespitler yapılmalıdır. Ebû Hanîfe'nin din, hukuk ve siyaset kuramlarının zengin atıf çevresine bakıldığında onun halifeyi hiçbir şekilde Allah'ın politik bir temsilcisi, siyaseti de tanrısal bir egemenlik alanı olarak görmediği açıktır. O, bu konuda yöneticinin adil, ehliyet sahibi, emanet ehli, geniş bir toplumsal mutabakat için kendisine biat edilmiş, meşverete riayet eden birisi olması gibi yönetimsel bazı ilkeler dışında bir belirleme yapmış değildir. Zamanında, kadim arketipler etrafında çoktan tanrısal bir temsile dönüşmüş halifelik makamı karşısında Ebû Hanife'nin siyasal tutumu makrokozmik bir düzen ve evrensellik algısı içinde genel olarak *nass*ı veya numenal olanı temel haklar ve toplum için elverişli hale getirmek olmuştur.[53] Bunun için Ebû Hanîfe'nin yukarıda belirtilen dini referans çevresi yanı sıra temel hakların bir öznesi olarak insanın varoluşsal dinî sembolik evrenlerinden hareket ettiğinde kuşku yoktur. Dini bir otorite olarak Ebû Hanîfe insanın en güzel şekilde yaratılması,[54] kendisine şeref ve nimet yanında zengin nimetler bahşedilmesi,[55] ruhunda ilahi nefha taşıması,[56] Allah'ın halifesi olması ve melekler tarafından tazim edilmesi,[57] gibi geniş bir anlam repertuvarını yargı-siyaset ilişkilerine bakışının en temel dayanağı yapmış olmalıdır. Bunlar esasen Kuçuradi'nin dediği gibi *insanın değeri* ile ilgili yasallaştırmalardır. Başka bir ifadeyle bu değerler insanın diğer canlılar arasındaki özel

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

52 Erdiç, *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset,* 145.

53 Şaban Erdiç, "Ebu Hanife'nin Siyaset Anlayışına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik- Mâturîdîlik-* (Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017), haz. Cengiz Çuhadar v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2: 578. 2: 579-580.

54 et-Tîn 95/4.

55 el-İsrâ 17/70.

56 es-Secde 32/9.

57 el-Bakara 2/30, 34.

yerini belirlemiştir. Bunlar aynı zamanda insan *onuru*nun niçin korunması gerektiğini açıklayan bilgiler içermektedir.[58]

Bu teorik zemin yanında dönemin sosyolojik gerçeklikleri de Ebû Hanîfe'de yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımın diğer önemli yanını olgunlaştırmıştır. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki yine bir sisteme bağlı pratiği özetle yargı ve yürütmenin birbirinden bağımsız olması yönündedir. Ebû Hanîfe, hocası Hammad'ın vefatıyla kürsüye geçtikten sonra siyasi istikrarsızlıklar ve iç savaşlarla öne çıkan bir dönemde hukukun keyfi bir şekilde yürütme tarafından düzenlenmesinin imkansızlığını görmüş ve bununla ilgili bazı inisiyatifler almıştır. Bu konuda onun en belirgin yaklaşımı, yanlış birtakım sonuçlar doğuracağı gerekçesiyle yasamanın tek bir kişi uhdesine bırakılmaması yönündeki siyasal tutumudur. Asli delillerin ortaya koyduğu kelime ve kavramların anlaşılması, hükmün bireysel, toplumsal ve kültürel gerçeklikle uygunluğunun en yüksek derecede denetlenmesi ve nihayet yasamanın tek bir otorite tarafından düzenlenmesinin yaratacağı hukuki sapmaların önüne geçilmesi için Ebû Hanife ortak çaba ile bir hukuk akademisi oluşturulmasının gerekliliğine inanmıştır. Bu düşünce ile o, eğitimlerini tamamlayan bin civarındaki öğrencisi içinden aralarında asr-ı saadet tarihi hakkında, beyan ilminde, sarf ve nahivde, dilbiliminde, matematikte, cebirde ve diğer yardımcı ilimlerde uzmanlıkları olanların da bulunduğu kırk kişi seçmiş ve hukukun sistemleştirilmesinde onlardan yardım almıştır.[59]

Dönemin şartları içinde bağımsız yargı faaliyetlerinin seçkin bir üyesi olarak Ebû Hanîfe ile *yürütme*yi karşı karşıya getiren en önemli politik olayların başında temel haklar bağlamında iktidarın *yasa*ya ve yönetimsel ilkelere yabancılaşması gelmiştir. En çarpıcı örnekler iktidarların mevali ve Ehl-i Beyt ile ilgili politikalarında görülmüştür. Ebû Hanîfe, Emeviler Dönemi'nin son Irak valisi olan İbn Hübeyre (öl. 133/750), Abbasiler döneminde de bizzat Halife Mansur tarafından kendisine teklif edilen kadılık görevlerini iktidarın sosyal ve siyasal katılımlarını engellediği mevali ve Ehl-i Beyt politikasını meşrulaştırma anlamı taşıyacağı ve hukuka müdahale eden yöneticilere karşı bağımsız hareket etme gerekçeleriyle reddetmiştir. Hatta hapiste veya hapisten çıktıktan kısa süre içinde ölümünün arkasında bu hukuki duruşundan kaynaklı gördüğü işkencelerin rolü olduğu ortak bir kabuldür.[60]

Ebû Hanîfe hoca-talebe ilişkileri, kişisel yakınlık gibi bazı psikososyal süreçler bir tarafa iktidarların temel haklardan mahrum bıraktıklarını düşündüğü Ehl-i Beyt'e, yönetime karşı *huruç*larında maddi ve manevi destek sağlamıştır. Bunun yüksek seviyede bir hukuki ve siyasi katılım olduğunda kuşku yoktur. İlk çarpıcı örnek hocasının yerine kürsünün başına geçtiği ilk yıllarda Emevi Halifesi Hişam bin Abdülmelik'e karşı Zeyd bin Ali'nin ayaklanmasını desteklemesidir. Bu durum salt siyasi bir muhalefet olmayıp tamamen iktidarın yönetimsel sorumluluğundan kaynaklı hukuki bir tavır olarak kabul edilmelidir. Hayatı boyunca iktidarların değişmeyen Ehl-i Beyt politikasına o hep bir kuralsallık ve yasadan hareket ederek karşılık vermiştir. Nitekim daha sonra da Halife Mansur'un Ali taraftarlarının ileri gelenlerini toplayıp hapse atması, kimilerini öldürmesi, mallarını müsadere etmesi gibi bir dizi olaylar üzerine Ebû Hanife Nefsüzzekiyye (öl. 145/762) ve kardeşi İbrahim'in (öl. 145/762) isyanlarını fetva ile desteklemiş, gelişen bu siyasi meseleleri halk içinde açıkça konuşmaktan çekinmemiştir.[61]

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde iktidarların hak ihlalleri sadece belli grup ve çevreler üzerinde olmamış, halk üzerinde yaygın bir siyasal baskıya dönüşmüştür. Musul halkının

---

58 İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramlar ve Sorunlar,* haz. Nermin Yavlal (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016), 1-2.

59 Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* 66-69.

60 Ali b. Hüseyin es- Saymeri, *Ebû Hanife ve Ashabuhu* (Haydarabat: Matbaatü maarifi'ş-Şarkıyye, 1976), 57, 62; Zehebî, *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife İmam Ebû Yusuf İmam Muhammed,* çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 65-69; İbn Hacer el-Heytemî, *İmâm Ebû Hanîfe*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009), 253.

61 Zehra, *Ebu Hanife,* 52-59.

kendisine isyan etmeleri durumunda kanlarının ve mallarının helal sayılması konusunda onlarla bir anlaşmaya varan Mansur, halk isyan edince anlaşma gereği onları cezalandırmak istemiş ve bu konuda alimlerin görüşüne başvurmuştur. Âlimlerden bir kısmı halifeye 'eğer onları affedersen af ehlinden olursun, eğer cezalandırırsan onlar bunu hak etmişlerdir' cevabını vermiş; Ebû Hanife ise kanaatini şöyle bildirmiştir:

"Onlar malik olmadıkları bir şeyi sana şart koşmuşlar, sen de yetkin olmayan bir şeyi kabul etmişsin. Zira Müslümanın kanı ancak üç şeyden biriyle helal olur. Sen onlara karşı kılıç kullanırsan bu üç şeyin dışında helal olmayan bir şeyi yapmış olursun. Şüphe yok ki riayet edilmesi gereken şartlar Allah'ın koştuğu şartlardır."[62]

Ebû Hanîfe temel haklar konusunda sık sık resmî görevi olan veya iktidara yakın ulema ile de karşı karşıya gelmiştir. Yerine göre o, Kûfe Kadısı İbn Ebû Leylâ'nın (öl. 148/765) kararlarını eleştirmiştir. Durumun kadı tarafından halifeye iletilmesi üzerine de Ebû Hanîfe bir süre fetva vermekten men edilmiştir.[63] Gerçi İbn Ebû Leylâ ve bahse konu diğer ulemanın, ekonomik olarak çok güçlü ve aynı zamanda spekülatif/meseleci bir hukuk anlayışına sahip Ebû Hanife karşısında daha muhafazakâr siyasi ve hukuki bir tavır sergilemeleri, içinde bulundukları siyasi ve hukuki imkandan/şartlardan bağımsız değildir.[64] Yine de durum ne olursa olsun Ebû Hanîfe yöneticilerin hadler ve öteki hukuki normlar konusundaki keyfi tutumlarının halk nazarında hukuka karşı yaygın bir güvensizlik yarattığı ortamda yargı üzerindeki siyasi baskıyı tenkit etmiş ve bu sebeple mihneye maruz kalmıştır.[65]

Ebû Hanîfe'nin keyfi uygulamalar sebebiyle yöneticilerin *adalet* ilkesinden saptıkları ve iktidarların yasal bir zemin üzerinde bulunmadığı düşüncesine sahip olduğunu ima eden örnekler vardır. Onun özellikle Ehl-i Beyt ile ilgili olmak üzere temel haklar konusunda daha umutlu olduğu ilk Abbasi halifesi dışında bir halifeye biat ettiği bilinmemektedir. *Nass*ın genel muhtevası içinde zamana bağlı *ıslah, yenilenme, ümit* ve *arınma* gibi temel prensiplerinden hareketle adil bir zümrenin huzur ve barışı ile zalim sultanın mukayyet kötü uygulamaları arasında toplum lehine tercihte bulunmuştur.[66] Bir ulema heyeti ortamında Halife Mansur'un kendi meşruiyeti ile ilgili soruya ise 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 içtimaı ve meşveretiyle olur."[67]

Ebû Hanîfe teknik anlamda yasama ve yürütmeyi birbirinden bağımsız güçler olarak görmüştür. Pratikteki uygulamaları da bunu göstermiştir. Kadılık ile ilgili öğrencilerine yapmış olduğu tavsiyelerden anlaşıldığına göre o, kadı atanmakla ilgili bir kişinin görev talep etmemesini, referans almamasını öğütlemiştir. Bu görevi yürütecek olanlarda hukuk ilmini, toplumdaki örf ve adetleri bilme, ahlaklı ve dirayetli olma gibi nitelikler aramıştır. Kadılık konusunda bir sorumluluk alabilmek için *kitap, sünnet* bilgisi yanında sahabe içtihatlarını, bütün yönleriyle toplumu bilmeyi, basiret, rey ve nüfuz sahibi olmayı ve bütün bunları sağlam bir usul bilgisi ile desteklemeyi şart koşmuştur. Her konuda olduğu gibi yargı konularında da basiretli kişilerle meşvereti önemsemiş ve böylece kararlara toplumsal şartların mümkün ol-

---

62 Saymeri, *Ebû Hanife ve Ashabuhu,* 60-61; Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri,* 2: 17; Zehra, *Ebu Hanife,* 57.

63 Zehra, *Ebu Hanife,* 59-63.

64 Schach, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 290.

65 Yaman, "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanîfe Dönemi", 276-279; Bu dönem yargının siyasallaşması ile ilgili bazı örnek olaylar için bk. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 125-134.

66 bk. Ebû Hanife, "El- Fıkhu'l- Ebsat", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 47.

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

duğunca yansımasını istemiştir. Ebû Hanîfe yargının uygulanması safhasında yargıcın hasımlar arasında dinsel, sosyal ve sınıfsal bir ayrım yapmaksızın herkese adaletten ümit kesmeyeceği şekilde, eşit bir tutum ve davranış içinde olmasını tavsiye etmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe sağlıklı bir hüküm için muhakeme sırasında hem yargıcın hem tarafların psikolojik ve sosyal ortamının uygun olmasını istemiştir. Hüküm konusunda acele etmemeyi, hüküm konusunda bütün delilleri görmeyi, yerine göre özellikle akrabalar arasında anlaşma ümidinden dolayı kararı tehir etmeyi önemli görmüştür. Şüpheli duruma düşmemek için yargıcın yargı meclisinde şahide ve diğer taraflara telkinde ve imada bulunmamasını, herhangi bir işi yakın akrabasına bırakmamasını, kimsenin davetine icabet etmemesini, masiva karşısında Allah'ı tercih etmesini istemiştir.[68]

Bütün bunlara göre Ebû Hanîfe peygamberlerin ortaklaşa paylaştıkları ve *din* olarak tanımladığı yasaları hukukun temeli kabul etmiştir. Ancak o; teori ile pratiği birleştirmek suretiyle bu yasaları her zaman birey ve toplum şartları içinde anlamayı öne almış, yargının siyasi etkide kalmadan -kanun koyucunun o anda iradesini yansıtması anlamında- objektif bir yorum ile verilen kararlarda hukukun üstünlüğünü gözetmesini temel bir prensip kabul etmiştir.

Sonuç

Genel olarak Ebû Hanîfe'nin hukuki ve siyasal katılımı dikkate alındığında esasen onun din, hukuk ve toplum kuramlarının, içinde bulunduğu sosyopolitik şartlara bir tepki olduğunu söylemek gerekir. Daha derinlikli bir bakış kendi döneminde Ebû Hanîfe'nin siyasal iktidarlarla ilişkisinin yargı-siyaset ilişkisi bağlamında bir hukuk mücadelesi olduğunu açığa çıkarır. Bu mücadele, hiç tereddüt yok ki çok geniş bir tarihi, dini, sosyal, kültürel ve ekonomik arka planda işleyen bir sistem olarak da kendisini göstermiştir.

Pratiğe yansıyan örneklerden de anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe'nin yönetici sınıfla mücadelesi tamamen onların siyasal tasarruflarının hukuka -İslami yasamaya- uygunluğu kapsamında olmuştur. Hulefâ-yi Râşidîn bizzat yönetici ve fakih kimliklerini birlikte ihraz etmişlerdir. Siyasetin kurumsal olarak genişlemesi ile Emevi ve Abbasi halifeleri gittikçe daha çok yönetime odaklanmışlar ve varoluşsal anlamda *hilafet/imamet*in uhdesinde bulunan dini ve siyasi işlev bu dönemde birbirinden kopmaya başlamıştır. Buna paralel olarak siyasal/dünyevi otoritenin dini/hukuki alanı gittikçe daha fazla muhasara etmesi kaçınılmaz olmuş, böylece tevhit eksenli kurucu varlık hiyerarşisi plüralist bir karakter kazanmış ve nihayet hukukun dayandığı *anlam,* seküler bir içerikle yeniden inşa edilmeye başlamıştır.

Fenomenolojik bilgi sosyolojisinin kullandığı anlamda bir *yabancılaşma* olarak ifade edilebilecek bu duruma Ebû Hanîfe teorik ve pratik düzeyde bizzat öğrencileriyle sistemleştirdiği akademi ile cevap vermiştir. Böyle bir ortamda dini bir otorite olarak onun rolü kişiler arası anlaşmazlıkları hükme bağlamak yanında siyaset ile toplum arasında hukuk eksenli bir ilişki kurmak olmuştur. Gerçi bu rolün siyaseti ilgilendiren tarafı her zaman bir sorun yaratmışsa da onun siyaset karşısındaki konumu hep dini bir otorite olarak anlamını muhafaza etmiştir.

Ebû Hanife'de hukuk, bireyin fıtri ihtiyaçlarının belirlediği temel haklar ve toplumun sulh, emniyet ve güven gereksinimleri çerçevesinde şekillenmiş evrensel normlar bütünü olarak güçlü bir anlama sahiptir. Bu evrensel değerler onun yaklaşımındaki din tanımıyla doğrudan ilişki içindedir ve bu bağlamda hukuk bireysel ve toplumsal hayatın bütün alanlarını belirleyicidir. Ebû Hanife'ye göre içinde siyasetin de bulunduğu toplumsal şartlar ve bunların belirlediği şeriat alanı dinin evrensel prensipleri bağlamında neshe açık, değişebilir alanlar-

[68] Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2015), haz. Ahmet Kartal ve Hilmi Özden (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015), 49-51.

dır. Dolayısıyla siyaset hukukun toplumsal bir zeminde uygulanabilmesi için aktif bir role sahipken diğer taraftan bizzat hukuk tarafından denetlenen bir kurumdur. Başka bir ifadeyle siyaset, yargının üzerinde bulunduğu evrensel yasaların korunması yönünde tedbirler almalı, yargı ise adil bir şekilde sorumluluklarını yerine getirmesi için siyasete rehberlik etmelidir. Ebû Hanîfe böylece yargı ve siyaset arasında organik bir bağ kurmuştur. Bu sebeple yargının siyasallaşması ya da siyasetin yargıya müdahalesi anlamına gelebilecek tavırlar pek çok örnekte işaret edildiği gibi Ebû Hanife tarafından kesin olarak reddedilmiştir.

Tartışmasız Ebû Hanîfe şartların değişmesine bağlı olarak hükümlerin de değişeceği genel prensibini benimsemiştir. Ancak siyasetin kendi iç ve dış sorunları etrafında içe kapanıp toplumu koruma noktasında almış olduğu tedbir ve uygulamalar çoğunlukla Ebû Hanîfe'yi tatmin etmemiş ve bu durum onun siyasal iktidar arasında hayatı boyunca devam eden bir sürtüşmeye neden olmuştur. Yani aslında değişen sosyal şartlara göre siyasetin işlevsel, eşitlikçi, özgürlükçü ve sosyal karakterinden uzaklaşması ve yargının gittikçe yerelleşmesi Ebû Hanîfe'yi oldukça rahatsız etmiştir. Özellikle de siyasetin kendi çıkarları için genel ilkeleri göz ardı ederek keyfi bir şekilde değerler sistemini -halkın içinde bulunduğu dini ve sosyolojik şartları da kullanarak- araçsallaştırmasını hukukun oturduğu ahlaki dinamizm ve toplumsal düzen açısından tehdit edici bulmuştur. Bu bağlamda o sadece siyasal iktidarla karşı karşıya gelmemiş; bununla birlikte söz konusu araçsallaştırmanın taraflarından biri olarak genel bir ahlak yasası bağlamında eleştirdiği dönemin uleması ile de en az onlar kadar sorun yaşamıştır.

Gelinen noktada Arap siyasetinin bir değişim süreci yaşadığı düşünülebilirse de Ebû Hanife açısından bunun bir değişme değil; aksine bir toplumsal anomi, içe kapanma ve mutlaklık olarak anlam kazandığı görülecektir. Her şeyden önce Ebû Hanîfe'nin toplumsal değişimi gerekli ve zorunlu gördüğü bilinmektedir. Nitekim İslam toplumu tarafından içselleştirilmiş evrensel değerlere ahlaki bir sorumluluk kaydıyla o, yenilenme ve toplumsal sorunlara metnin zengin anlam çerçevesinde rey ve içtihat gibi bilgi teorileriyle yeni çözümler bulma konusunda hassas bir kişiliğe sahiptir. Dolayısıyla Ebû Hanife yeni politik şartlar çerçevesinde de her uygulamanın kişilerin değil; evrensel yasanın toplumsal bir mukabelesi olarak anlam kazanması gerektiğini düşünmüştür. Hayat hakkı, inanç ve düşünce hürriyeti, mal edinme hakkı, ırz ve namus güvenliği, aklın korunması gibi *makâsıt*tan sayılan evrensel prensipleri bu şekilde daha güçlü bir temelle ilişkilendirme çabası içinde olmuştur.

Kaynakça

Aydın, Mehmet Akif. "Anayasa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3/153-164. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

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.

Bilgin, Vejdi. *Fakih ve Toplum.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim.* İstanbul: Beta Yayıncılık, 11. Basım, 1994.

Ebû Hanife. "El- Fıkhu'l- Ebsat". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.

Ebû Hanife. "El-Âlim Ve'l- Müteallim". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.

Erdiç, Şaban "Ebu Hanife'nin Siyaset Anlayışına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik- Mâturîdîlik-* (Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017). haz. Cengiz Çuhadar vd., 2: 573-584. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Erdiç, Şaban. *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset -Sosyolojik Bir Çözümleme-* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Erdoğan, Mustafa. *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku.* Ankara: Orion Kitabevi, 5. Basım, 2016.

Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık.* çev. Alparslan Açıkgenç ve M Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.

Hamidullah, Muhammed. *İmam-ı A'zam ve Eseri.* çev. Kemal Kuşçu. sad. Saadettin Acar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku.* ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Heytemî. *İmâm Ebû Hanîfe.* çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009.

Heywood, Andrew. *Siyaset.* çev. Bekir Berat Özipek vd. Ankara: Adres Yayınları, 17. Basım, 2016.

Karatepe, Şükrü. *Anayasa Hukuku.* Ankara: Savaş Yayınevi, 2. Basım, 2015.

Kerderî, Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed. *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri.* çev. Mustafa S. Kaçalin. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.

Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Re'y". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 10: 520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kuçuradi, İoanna. *İnsan Hakları: Kavramlar ve Sorunlar.* haz. Nermin Yavlal. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Basım, 2016.

Mekki, Muvaffak b. Ahmed. *Menakıbu Ebî Hanife.* Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.

Motzki, Harald. "The Role of Non Arab Converts in the Development of Early Islamic Law". *Islamic Law and Society* 6/3 (1999): 293-317.

Özdalga, Elisabeth. *Tarihsel Sosyoloji.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Özen, Şükrü. "Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı.* 35-62. haz. Ahmet Kartal ve Hilmi Özden. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015.

Saymeri, Ali b. Hüseyin. *Ebû Hanife ve Ashabuhu.* Haydarabat: Matbaatü Maarifi'ş-Şarkıyye, 2. Basım, 1976.

Schacht, Joseph. "Abū Ḥanīfa". *Encyclopedia of Islam.* 1 (Leiden: 1960): 123-124.

Schacht, Joseph. *An Introduction To Islamic Law.* New York: Oxford Üniversity Press, 1982.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Oxford University Press, 1979.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Ebu Hanife'nin Yetiştiği Şehir: Kûfe". *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa, 16-19 Ekim 2003). ed. İbrahim Hatiboğlu. 1: 35-45. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Şehristânî. *Milel ve Nihal.* çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

Uygun, Oktay. *Devlet Teorisi.* İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 7. Basım, 2020.

Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri.* çev. E. Ruhi Fığlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Watt, William Montgomery. *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı.* çev. Erdem Türközü. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2015.

Watt, William Montgomery. *Hz. Muhammed'in Mekkesi.* çev. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2. Basım, 2017.

Yaman, Ahmet. "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanîfe Dönemi". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002): 273-281.

Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Zehebî. *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife İmam Ebû Yusuf İmam Muhammed.* çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

Zehra, Muhammed Ebu. *Ebû Hanife.* çev. Osman Keskioğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1997.