

# BİR POLİTİK TEOLOJİ ÖRNEĞİ OLARAK EHL-İ HADİS YA DA İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE MUHAFAZAKÂR SİYASET

Şaban ERDİÇ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 19 Nisan 2021, **Kabul Tarihi:** 16 Temmuz 2021, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2021, **Atıf:** Erdiç, Şaban. "Bir Politik Teoloji Örneği Olarak Ehl-i Hadis ya da İslam Düşüncesinde Muhafazakâr Siyaset". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021): 613-638.

<https://doi.org/10.33415/Daad.919988>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 19 April 2021, **Accepted:** 16 July 2021, **Published:** 30 September 2021, **Cite as:** Erdiç, Şaban. "Ahl al-Hadith As An Example of Political Theology or Conservative Politics in Islamic Thought". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/2 (September 2021): 613-638.

<https://doi.org/10.33415/Daad.919988>



Hız Muhammed'in (as) vefatının ardından Müslüman toplumda karizmanın yeniden inşası sürecinde farklı sosyopolitik, kültürel ve ekonomik arka planlarda farklı tepkiler gelişmiştir. Kutsal mirasın korunması sorununa dönük bu tepkiler içinde Ehl-i Hadis, dinî kurumun/geleneğin daimi kılınması yönünde bir tavır ortaya koymuştur. Ehl-i Hadis belirli bir sosyolojik ortamda ürettiği din ve toplum kuramı ile bilgiyi geleneğin tasdiki olarak belli bir zaman ve mekânla sınırlandırmıştır. Süreç içinde bu entelektüel yaklaşım sosyopolitik, kültürel ve tarihî şartlar altında politik bir teoloji üretmiştir. Makale Ehl-i Hadis'in bu politik tavrını din sosyolojisi bağlamında incelemeyi konu edinmiştir. Bununla ulaşılmak istenen temel amaç İslam siyaset düşüncesinin ağırlıklı bu politik tavrını anlamaya katkı sunmaktır. Araştırma Ehl-i Hadis'in söz konusu siyaset anlayışını hangi bileşenler etrafında inşa ettiğini sorunlaştırmıştır. Veriler dolaylı gözlemlerle elde edilmiş olup bunlar kendi bağlamı içinde bazı kavramsallaştırmalardan hareketle fenomenolojik bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din sosyolojisi, İslam siyaset düşüncesi, politik teoloji, muhafazakârlık.

\* Doç. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, serdic07@hotmail.com, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0001-9453-2072>

## Ahl al-Hadith As An Example Of Political Theology Or Conservative Politics In Islamic Thought

### Abstract

After the death of the Prophet Muhammad different reactions developed in different sociopolitical, cultural and economic backgrounds in the process of rebuilding charisma in Muslim society. Among these reactions to the problem of preserving the sacred heritage, the Ahl al-hadith has put forward an attitude towards making the religious institution/tradition permanent. The current limited the knowledge with the theory of religion and society it produced in a certain sociological environment to a certain time and place as a confirmation of tradition. In the process, this intellectual approach has produced a political theology under sociopolitical, cultural and historical conditions. The article is about examining this political attitude of the Ahl al-hadith in the context of the sociology of religion. The main aim to achieve this is to contribute to understanding this predominantly political attitude of Islamic political thought. The research problematized around which components the Ahl al-hadith constructs this understanding of politics. The data were obtained through indirect observation and they were subjected to a phenomenological evaluation based on some conceptualizations in their context.

**Keywords:** Sociology of religion, Islamic political thought, political theology, conservatism.

### Giriş

#### Kavramsal Tartışma

Yazının başlığı öncelikle din-siyaset, ulema-siyaset, politik teoloji ve bir siyaset olarak muhafazakârlık gibi kavramsal tartışma sahalarını akla getirmektedir. Bilineceği gibi bu tartışma alanları belli bir kültür, inanç ve coğrafya ile sınırlı olmayıp beşeri karakterlidir. Yazısız toplumdaki tarihî toplumun yakın dönemlerine kadar kutsal alan ile profan alan hep iç içe görülmüştür. Bu durum siyasal şeflerin, tanrıların araçları veya akrabaları olarak kutsal ile iktidarı ortak bir yetenekte bir arada toplamaları ve buradan elde ettikleri güçlerini toplum üzerinde kullanma gibi siyasal sistem açısından önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır.<sup>1</sup> Antik Yunan'da, Roma'da,<sup>2</sup> Müslüman Arap devletlerinde<sup>3</sup> de dini/kutsal alanla dünyevi alan/iktidar yakın ilişki içinde olmuş, bu tarihî tecrübelerde siyasal otorite makrokoz-mik bir düzenin mikrokosmostaki izdüşümü olarak ya gücü paylaşmak veya bizzat yerini almak ya da en azından kozmik âlemlerle aynı

<sup>1</sup> Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yay2014),279

<sup>2</sup> bk. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 356-364.

<sup>3</sup> bk. Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev. Sadrettin Gümüş, İsmail Yiğit (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1991), 2/281-485.

sembolik düzlemde buluşmak suretiyle hep kutsallaştırılmıştır. Dinler tarihi bize din kurucularının ya da onların arkasından gelen haleflerin, kutsal dinî göksel birtakım argümanlarla dünyevi bir iktidara dönüştürmesinin sayısız örneklerini vermiştir. Bu anlamda muktedirler, içinde cebir ve şiddetin de olduğu her türlü yaşamsal gerçekliği ontolojik bir kıymete bağlaması ve ardından da bunlarla ilgili kutsal bir meşrulaştırmaya aracı olması için entelektüel desteğe ihtiyaç duymuşlardır. Eski Mısır'da kâhinler, Hristiyan dünyada kilise babaları, Müslüman coğrafyada ulema sınıfı, yerine göre siyasal iktidarla din arasındaki ilişkide bir tarafı temsil etmişlerdir. Bu durum siyasal aktörlerle dinî sınıfın iktidarı paylaşma konusunda tebaya karşı bir işbirliği içinde olabildiklerini göstermiştir. Siyasi otoritelerin dinî sınıfla yakınlığı ve bu sınıfın sahip oldukları dinsel karizma ile yönetime karşı her türlü tehdidi yatıştırma yetenekleri söz konusu ilişkinin geleceği açısından hayati önem taşımıştır. Fakat din adamları, kitleleri yönetim lehine ikna ettiği sürece ortak; tersi durumda ise muhalif ve hasım olma gibi bir pozisyonla da karşı karşıya olmuşlardır.<sup>4</sup>

Maurice Barbier din-siyaset ilişkilerinde görülen gerçeklikleri *dinsel yaklaşım*, *araçsal yaklaşım* ve *liberal yaklaşım* olarak kategorize etmiştir. O ilkiyle dinin siyasete üstünlüğünü; başka bir ifadeyle siyasetin dine bağlılığını, ikincisinde dinin siyasete tabi kılınması sürecini, üçüncüsünde ise din ve siyasetin birbirinden ayrılmasını anlatmak istemiştir.<sup>5</sup> Bu tipolojinin İslam siyasal kültürü açısından anlamı şudur: Hz. Muhammed (as) hayatta iken Arap yarımadasının fiili ve etkin peygamber-yöneticisi idi. Onun sağlığında siyaset insan hayatının bütün alanlarına nüfuz eden dinin bir yansıması ve şeffaf aracı olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla siyasi aksiyon bu dönemde İslam'ın ve onun kamu hayatını düzenleyen değerlerinin bir bölümü, açıklaması ve gerekli bir aracı olmuştur.<sup>6</sup> Ancak Hz. Muhammed'in vefatı ile karizma farklı sosyopolitik, dinî ve kültürel birikimler üze-

<sup>4</sup> Erol Cihangir, “Erken Dönem İslâm Toplumunda Feodolitenin Oluşumu Karşısında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe”, *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Hilmi Özden Ahmet Kartal (Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyumu, Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, 2015), 350.

<sup>5</sup> Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 23-285.

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, “İslâm ve Siyasî Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde”, çev. Kazım Güleçyüz, *İslam'da Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 8-9.

rinde yeniden bir kurumsallaşma ile karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde karizmanın cismani ve ruhani bir şekilde daimî kılınmasını öne çıkaran Şii teori ile yine karizmanın bütün ümmete yayılması yönünde tavır belirleyen Harici teori karşısında Sünni paradigma dinin kurumsal muhafazası ve sürekliliğini merkeze alan bir anlayış ortaya koymuştur.<sup>7</sup> Çok genel bir çerçeveye ile bu üç karizmatik inşa, üç farklı düşünsel coğrafya ve sosyoloji içinde gelişmiştir. Şii ve Harici teoriler bir kenara bırakılırsa Ehl-i sünnetin ümmet için bir lider seçme refleksini *hilafetin Kureyşiliği* teorisinde de açığa çıktığı gibi doktrindeki temel ilkelerden<sup>8</sup> daha çok, şahsi otoriteye yabancı Arap zihni ve geleneksel Arap kabilevi yönetim sisteminin belirlediği görülmüştür.<sup>9</sup> Bu eğilim karizma sonrası dönemde yeri geldiğinde her defasında yeniden atıf yapma kaydıyla peygamberin tecrübesini arkada tarihî bir olay olarak bırakma ve Müslüman toplumu istikrarlı bir hayat başlatacak şekilde yeniden düzenleme konusunda bir tavır ortaya çıkarmıştır.<sup>10</sup> Bu, Barbier'in yukarıda temas edilen din-siyaset ilişkileri için ifade ettiği *araçsal yaklaşım* tipolojisinin karşılığıdır.

616 | db

Ehl-i sünnet -genel bir yaklaşımla- salt gelenekçi/muhafazakâr ve buna göre daha akılcı denilebilecek iki metodoloji ile çeşitli yerel hukuk ekolleri içinde gelişme göstermiştir. Birincisi İbn Ömer (ö. 73), Nâfi (ö. 117), Malik (ö. 179), Şâfiî (ö. 204), İbn Hanbel (ö. 241) çizgisinde ve Ehl-i hadîs olarak tanınacak epistemik bir grup içinde gelişmiş olup Hicaz merkezli bir din yorumu etrafında şekillenmiştir. Diğeri ise Ehl-i rey okulu olarak İbn Mes'ud (ö. 32), Alkame (ö. 62), İbrahim en-Nehai (ö. 96), Hammad (ö. 120) ve Ebû Hanîfe (ö. 150) çizgisinde ve pek çok açıdan Hicaz bölgesinden farklı bir biçimde Irak/Kûfe merkezli bir gelişme kaydetmiştir.<sup>11</sup> Ancak aralarındaki entelektüel geçişkenlikler bir tarafa her iki paradigma verili sosyolojik gerçeklikleri etrafında farklı din ve siyaset kuramları inşa etmiş ve bu

<sup>7</sup> bk. Hamid Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 117-227.

<sup>8</sup> bk. Ebû Yusuf, *Kitabu'l Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Özek Yayınları, 1973); Ebu'l-Hasan Habîb Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018).

<sup>9</sup> Abdülazîz Dürî, *İlk Dönem İslam tarihi -Bir Önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 98-119; Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, 18, 27-28.

<sup>10</sup> Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, 19.

<sup>11</sup> Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 194-195; Muhammed Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 63; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 318.

perspektifler İslam siyaset düşüncesinin genel gidişatı üzerinde belirleyici etkiler bırakmıştır. Özellikle de Ehl-i hadîs Kur'an ve hadis/haber üzerinden geliştirdiği savlarla ilk dönemden itibaren ana dinî-siyasi akımın şekillenmesinde her zaman daha faal olmuştur. Bu sebeple siyasal iktidar-ulema ilişkileri ve politik teoloji bağlamında onlar rey ekolüne göre gündelik siyasette daha fazla gündem oluşturmuşlardır.

Başlangıçta Ehl-i hadîs; ashâbü'l-hadîs, sâhibü'l-hadîs gibi kavramlar altında hadis rivayet eden, ravilerin durumunu bilen ve hadis konusunda söz sahibi olan kimseleri ifade etmek üzere kullanılırken zamanla hadise göre amel eden kimseler anlamını kazanmıştır. Hicri ikinci asırla birlikte giderek Ehl-i hadîs, hadisleri mümkün olduğunca yorumlamadan ve kıyasa başvurmadan uygulayan, akıl yerine nakle öncelik tanıyan ve böylece din ve toplum perspektifi bağlamında Ehl-i sünnet içinde paradigmatik olarak farklılaşan dinî-yorum çevresini ifade etmeye başlamıştır.<sup>12</sup> Dolayısıyla ilk dönemlerde rey ekolü karşısında coğrafi ve kültürel bakımdan basit bir dinî farklılaşma içinde kendisini gösteren Ehl-i hadîs yeni dinî, sosyal, siyasi gelişmelere göre din ve toplum kuramları çerçevesinde birincisi ile sürekli ayrılan bir görüntü ortaya çıkarmıştır. Bu durum hicri ikinci asırdan itibaren daha belirgin şekilde Hanefi ve Maliki hukuk ekolleri bağlamında yeni bir durum inşa etmiştir.<sup>13</sup> Hicri üçüncü asırda İbn Kuteybe tarafından yazılmış *Tevilü Muhtelifi'l-Hadis*,<sup>14</sup> beşinci asrın ortalarında Ehl-i hadîsin fazileti, mertebelerinin yüceliği üzerine Hatip el-Bağdâdî'nin yazdığı *Şerefu Ashabü'l-hadis* adlı eserler sadece basit bir Ehl-i hadîs müdafaası olmayıp aynı zamanda söz konusu ekolün din ve toplum/siyaset kuramı bakımından diğer dinî oluşumlar karşısında ayrı bir pozisyon almasını göstermesi bakımından da önemlidir.<sup>15</sup>

Burada çalışmanın kavramsal yönü ile ilgili politik teoloji ve bu yazıda bunun bir yansıması olarak görülen muhafazakârlık üzerine

<sup>12</sup> Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/507; Ayrıca bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, çev. İshak Emin Aktepe, *Sünnet Müdafaası* (İstanbul: Polen Yayınları, 2005), 36, 43, 47.

<sup>13</sup> Salim Ögüt, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/509.

<sup>14</sup> bk. İbn Kuteybe, *Tevilü Muhtelifi'l-Hadis*, çev. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Hadîs Müdafaası* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1989).

<sup>15</sup> bk. Hatip Bağdadi, *Şerafü Ashabü'l-Hadis*, thk. Muhammed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971).

de bir parantez açılmalıdır. Buradaki özel konusu içinde *politik teoloji*, ontolojik anlamda İslam'ın Tanrı merkezli varlık hiyerarşisinin rasyonalizasyon sürecindeki krizle birlikte insan/siyasi iktidar merkezli yeniden inşasını ifade etmektedir. Bir tür, geleneği koruma refleksi içinde gelişen bu muhafazakâr dünya görüşü insan düşüncesinde bir aşama değil; düşüncenin, yeni olana karşı her zaman duyarlı olmayı ilzam eden esaslı bir unsuru olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda onun tarihsel gelişim içinde *otoriter, paternalist, liberal, yeni sağ* gibi tipolojilerinden söz edilebilir.<sup>16</sup> Dini geleneğe bağlılık anlamında muhafazakârlık, düşüncenin bir yönü ile ilgilidir. Muhafazakâr dünya görüşü, merkezinde dinin yer aldığı maneviyatçılığı esas alırken muhafazakâr siyaset bu tür değerler üzerinden bir siyaset üretme tarzıdır. Muhafazakâr dünya görüşü ile muhafazakâr siyaset arasında bir örtüşme söz konusudur. Muhafazakâr dünya görüşü muhafazakâr siyasetin -burada kullanılacağı anlamda politik teolojinin- ana çerçevesini ve ilham kaynağını oluşturmuştur.<sup>17</sup> İslam siyaset düşüncesinin klasik dönemine bakıldığında bile muhafazakâr tavrın, geleneksel siyasi otoritenin olduğu gibi korunması ideali etrafında örgütlenmiş bir otoriter muhafazakârlıktan toplumsal sorumluluk ve ahlak temelli paternalist görünümüne kadar bir dizi farklılaşmalar içinde oluşum çizgisi takip ettiği açıkça görülür. Burası insanın politik bir varlık oluşu ile dinî bir varlık oluşunun kesişim noktasında bir gerçekliğe işaret etmektedir.

## 1. Metodoloji

Din ve siyasetin yukarıda çizilen genel tarihî çerçevesi ve ilk dönem İslam kültüründeki genel görünümü içinde çalışma hem İslam siyasal kültürü bağlamında geleneği anlama hem de -bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte- dolaylı bir şekilde Türkiye ve İslam dünyasındaki çağdaş siyaset kurumunun İslami kodları hakkında bazı ipuçları yakalama imkânı sunması bakımından önemli sayılabilir.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> bk. Andrew Heywood, *Political Ideologies* (New York: St. Martin's Pres, 1992), 68-90.

<sup>17</sup> Ömer Çaha, "Muhafazakâr Düşüncede Toplum" 34 (2004), 15.

<sup>18</sup> Makalenin konu, amaç ve verisel tabanı bir din bilimi olarak sosyoloji ile ilahiyatı epistemolojik kesişim noktalarının ötesinde çalışma sahası bakımından da görece birbirine yaklaşıyor. Gerçi bu çalışma din bilimi ve ilahiyatın karşılıklı olarak birbirlerinin olanaklarından yararlanması bağlamında yeni anlayışları geliştirmeye katkı sunması bakımından bir örnek olabilir de salt bu amaçla yazılmış, *olması gerekeni gösteren* bir metin değildir. Modern dönemin ister dinî ister siyasi olsun kurumsal gerçekliğinin geleneğe yaslanan çok farklı yönlerinin -özellikle de modernleşmenin bu alanlarda yarattığı yeni bilinç düzeylerini anlamak için- yeni yüzyılda

Bu çalışmayı özgün kılan şey geçtiğimiz çeyrek asırda İslami gele-  
neğe duyulan çok yönlü ilgide aranmalıdır. Başka bir ifadeyle söz ko-  
nusu gelişmelerin din-siyaset ilişkisi bağlamında geleneğin yeniden  
okunması konusunda bir motivasyon yarattığı söylenebilir. Nitekim  
bu çerçevede bir taraftan modernleşmenin yarattığı kapsamlı sorun-  
lar karşısında dine dönüş/dinî arayış gibi muhafazakâr çıkışlar yo-  
ğunluk kazanmış diğer taraftan ise bu gelişmeler politik bir teolojiyi  
inşa ederek tam da bu noktada kutsal aracılığıyla rasyonalizasyon-  
un/sekülerleşmenin kendi düşünsel evreninde yeniden yasallaştırıl-  
ması gibi bir dizi anlamlar açığa çıkarmıştır.

İslam kültürünün köklü ve aynı zamanda üzerine oturduğu ilke-  
ler ve savunduğu değerlerin ikna gücüyle etki alanı en geniş ekolü  
olan Ehl-i hadîsin dinî, felsefi, hukuki, sosyal pek çok yönden İslam  
düşüncesine etkileri daha etraflı gözden geçirilebilir. Bu makale er-  
ken dönemde Ehl-i hadîsin İslam düşüncesi üzerindeki politik etki-  
siyle sınırlıdır. Çalışma, politik bir teoloji ya da İslam siyaset düşün-  
cesinin muhafazakâr bir teorisi olarak Ehl-i hadîsi konu edinmiştir.  
İşaret edildiği gibi makale, birinci derecede kendi tarihsel gerçekli-  
ğinde Ehl-i hadîsin siyaset teorisini anlama amacı içinde ilerlemiştir.  
Araştırmada Ehl-i hadîsin sınırları oldukça belirli epistemolojik çevre  
içinde bir din ve siyaset kuramı inşa ettiği varsayılmıştır. Makale Ehl-  
i hadîsin ekolleşme şartlarının ne olduğu ve hangi anlam desenleri  
üzerinden politik teolojiyi ürettiği ve meşrulaştırdığını sorunsallaş-  
tırmıştır.

Bilindiği gibi dinin başat bir kurum olarak bütün öteki toplumsal  
kurumları kuşattığı bir ortamda siyasi olan, kendisini her zaman dinî  
bir bağlamda sunmuştur.<sup>19</sup> Nitekim İslam'ın ilk dönemlerindeki *bü-  
yük günah* meselesinden *kader*, *insanın fiilleri* ve *halku'l-Kur'an* tar-  
tışmalarına pek çok konu bir bakıma temelde İslami grupların birbir-  
lerine karşı siyasal tavır alışlarının bir göstergesi olmuş ve bütün bu  
siyasi gelişmeler İslam'ın ilk teşekkül döneminde akaid kitapları  
içinde kendilerine geniş bir yer bulmuştur. Bu sebeple Ehl-i hadîs  
ekolünün siyaset kurumu ile ilişkisini doğrudan bu alana ait özgün  
eserler üzerinden değerlendirme olanağı yoktur. Dolayısıyla çalışma-

farklı disiplinler ve bakış açıları çerçevesinde yeniden ele alınmaya ihtiyacı olduğunu belirt-  
mek gerekir.

<sup>19</sup> William Montgomery Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz  
(İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001), 103-104.

nın verileri dolaylı bir gözlemlerle dönemin dinî-keîâmî, fikhî tartışmaları ile ilahiyatın bu alandaki birikimine dayanmıştır. Bir din bilimi çalışması için burada Ehl-i hadîsin tek tek *habere* yüklediği anlamlar üzerinden tartışma yapma imkânı da yoktur. Bu çerçevede büyük bir külliyata sahip rivayetlerin insan, toplum, düzen ve otorite bağlamında inşa ettiği anlam kümelerinin genel sosyolojik değerlendirmesini yapmak makul bir yol olarak gözükmektedir. Araştırmada bu verilerin arka planını oluşturan zengin sosyopolitik, dinî ve kültürel gerçekliklere yönelinmiş ve bu sosyolojik çevre ile ekolün siyasi tavırları arasında ilişkiler kurulmaya çalışılmıştır. Nihayet bu metodolojik disiplin içinde elde edilen bulgular fenomenolojik bir çözümlenmeye tabi tutulmuştur.

## 2. Din Sosyolojik Bağlam: Ehl-i Hadis'in Siyasi Etkileşim Sahası, Gelenek ve Kurumlaşma

Ehl-i hadis entelektüel uğraşlarını -kesin bir akidevi duruşa sahip olmakla birlikte- akaid dışında hadis ve fıkhıta yoğunlaştırma, bilginin inşasında reye karşı *haberi*; yani hadis ve rivayeti yaşanıldığı ve duyulduğu şekliyle öne çıkarma gibi ortak özelliklerle kategorik ve aynı zamanda her biri kendince bir yol takip eden bağımsız müçtehitlerin oluşturduğu dinî bir ekoldür. İtikadi olması yanında o gün siyasi içeriğe de sahip *sıfat* tartışmalarına girmeme, geçmişin siyasi olayları üzerine görüş bildirmekten kaçınma yönündeki politik tavır alışları onları din ve siyaset konusunda, ilişkilerini *karşıtlık* ve *çatışma* süreçleri üzerine kuran Harici, Şii ve Mutezili paradigmalardan ayırmıştır.<sup>20</sup> Dolayısıyla bu pratik politik tavır-alış Ehl-i hadisi -sosyolojik anlamda- güçlü olanın taleplerine aşağı dereceden bir katılma olarak tanımlanan siyasal bir *uyarlanma* ilişkisi içinde görülmesini sağlamıştır. Bu siyasal katılım şekli kesinlikle, İbrahim en-Nehâi ve Ebû Hanîfe'de sınırları iyice ortaya çıkmış rey ekolünün ahlak temelli, dinamik din ve siyaset modelinden de esaslı bir şekilde ayrılmıştır.<sup>21</sup>

Buradaki değerlendirmeler Ehl-i hadîsin siyasal katılımı olmadığı anlamına gelmez. Bu, *politik bir varlık* olan insan için olası da

<sup>20</sup> Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 76-77.

<sup>21</sup> Bir karşılaştırma için bk. Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 280-291.



değildir. Hatta *halku'l-Kur'an* meselesinde İmam Malik ve İbn Hanbel *mihneye* maruz kalmıştır. Ehl-i hadîs değişimin dışsal baskısı ile zaman zaman reye alan da açmıştır. Bu durum genel din ve siyaset kuramında değilse de yerine göre din-siyaset ilişkilerinde hadis ve rey ekolleri arasında görece bir yakınlık meydana getirmiştir. Ancak bu dinî ve siyasi görünümüne rağmen Ehl-i hadîsin sözü edilen ekollerden ayrı bir siyasal toplumsallaşma çevresi ile ayrı bir gelenek tasarımı ve kurumsallaşma süreci yaşadığını ifade etmek gerekir. Nitekim literatürün yerine göre Ehl-i sünnet olarak birbirine yaklaştırmaya yatkın durduğu hadis ve rey ekolleri arasındaki metodolojik farklar<sup>22</sup> da doğrudan bu sosyoloji ile ilişkilidir. Bu sebeple Hicaz ve Irak gibi farklı coğrafyaların kendi kültürel desenlerini verdiği bu retoriğin çıktıkları birbirinden farklı dinî-sosyal inşalar yaratmıştır.

Ehl-i hadîsin politik-teolojik tavrının oluşumunda bütün bileşenleri içinde İslam öncesi Hicaz bölgesinin kültürel birikimi ile Hz. Muhammed dönemi ve ardından yaşanan rasyonalizasyon sürecinin etkileri vardır. Ehl-i hadîs bir taraftan Hicaz bölgesinin eski dinî, sosyopolitik, ekonomik, kültürel birikimine reaksiyoner bir tepki gösterirken diğer taraftan rasyonalizasyonun yarattığı dinî-yeniden örgütlenme sorunlarında bu coğrafyanın pratiğinden de mümkün olduğunca istifade etmiştir. Bazen İslami aydınlanmanın tevhitçi karakteri ile çatışacak yeni unsurlar ortaya çıksa da Ehl-i hadîsin Allah, evren, gelenek, dünya, insan, toplum, düzen teorileri kapsamında inşa ettiği politik teolojik bakış açısının temel kodları sözü edilen bu dönem ve süreçlerin diyalektik ilişkilerinde aranmalıdır.

Ehl-i hadîsin politik teolojisinin hareket noktası, maneviyatçı bir dünya görüşüdür. Bu bağlamda ekolün, siyasal katılımını inşa ettiği epistemolojik, ontolojik, tarihi, siyasi ve hatta ahlaki arka planla ilgili bazı gözlemlere ihtiyaç vardır. Kur'an-ı Kerim'in işaret ettiği oldukça genel bilgilerden anlaşılmaktadır ki Araplar yeryüzünün düz olduğunu düşünmüşler, bedevi çadırı ile dağlar ve gökyüzü arasında ilişki kurmuşlardır. Gündelik hayatları ve çok farklılaşmamış düşünce dünyalarında çöl şartları belirleyici olmuştur. Nesep bağı yanı sıra sıhriyet, himaye, mevla (serf/yanaşma) gibi daha tali statülerin oluşturduğu bir güç birliği ve dayanışma ile kabile, bireyin biyolojik varlığını anlamlı kılan ve böylece topluluk ilişkilerine süreklilik sağlayan

<sup>22</sup> bk. Mahmut Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994),10/523.

önemli bir otorite olarak öne çıkmıştır. Kabileler arası çatışmaların açığa çıkardığı güvenlik sorunları onları yerine göre birbirleriyle ittifak sözleşmesi yapmaya da zorlamıştır. Her kabilenin eşitler arasında birinci -*primus inter pares*- bir lider tarafından yönetilmesi âdetten olup onun gücü yine yönetimde söz sahibi olan diğer kabile ileri gelenlerinden teşekkül etmiş seçkinler grubu (sâdât/küberâ) ile sınırlandırılmıştır. Güney Arabistan kabilevi arka planından farklı olarak Hicaz bölgesi krallık gibi şahsi bir otorite etrafında örgütlenmek için uygun kültürel ve siyasi ortama sahip değildi. İslam öncesi dönemde ataların yolu tecrübi bir değer olarak orada dinî, siyasi her bakımdan güvenli bulunmuştur. Bir baş ilah yanında putların aracılığına ihtiyaç duymuşlardır. Cahiliye Arap'ının inanç ve felsefesinde zaman insanın kaderi olup kişi bu şahsi olmayan gücün bir nesnesi haline getirilmiştir. Ecel de rızık da önceden belirlenmiştir. Bu fatalizm Arap'ın çöldeki öngörülemez tabii ve sosyal şartlarını göğüslemek için her zaman meşrulaştırıcı bir anlam yaratmıştır. Dini inançlar kabile dayanışması ve belirli aylarda güvenli ticari fuarlar için işlevsel kılınmıştır.<sup>23</sup>

622 | db

İslam ile birlikte Arap toplumunda bu tarihi alanda oluşan epistemoloji ve ontolojinin esaslı bir değişim ve dönüşümle karşı karşıya geldiği görülmüştür. En azından İslam geçmişi şartlarını idealleştiren yaklaşımları devre dışı bırakmıştır. Bu, yeni kurallar koyma konusunda yeni yollar bulması gereken bir toplum modeli iktiza ediyordu. Nitekim ilk dönem İslam cemaatinin dinî-politik inşası bu ayırıcı vasıf üzerinde gelişme göstermiştir.<sup>24</sup> Gelenekte kabile reisi ve onun etrafındaki danışma kurulunun şahsında somutlaşan siyasi otorite bu dönemde peygamber-yönetici olarak otoritesini Allah'tan alan tek bir şahıs üzerinde yeniden teşkilatlanmış, meşveret ise daha geniş bir toplumsal çevre ile ilişkilendirilmiştir. İmanla ilgili bir mesele olan *itaat* kavramı dışında siyaset kurumuna *biat*, *âkid* (akit yapan taraf), *ma'kud leh* (akitleşme ile yönetim emaneti kendisine verilen yönetici), akitle ilgili olarak *irade hürriyeti*, yöneten ve yönetilen ara-

<sup>23</sup> bk. William Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 25-76.

<sup>24</sup> Hugh Kennedy, "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat", çev. Muhammet Şeviker, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, haz. Farhad Daftary (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 33; ayrıca peygamberin siyasi sünneti hakkında bir değerlendirme için bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 37-47.

sında *eşitlik*, *şûra* gibi siyasi aksiyona tartışma alanı açan ve ona dinamizm kazandıran yeni politik enstrümanlar dâhil edilmiştir.<sup>25</sup> Kan bağıının meşruiyet kazandırdığı kabilenin karşısına gittikçe dinî ve siyasi bir birlik anlamı kazanan *ümme*t konulmuştur. Ataların bilgisi aşkın ve evrensel olan ile sınırlandırılmış ve insan, temel haklar ile değerli ve sorumlu bir varlık olarak öne çıkmıştır. Dini karizma ile ilişkileri sebebiyle sonraki dönemlerde sahabe ve tabiin nesillerine bilgi kaynağı olmak bakımından ikincil statüler verilmiştir.

Karizmatik dinî liderin vefatının ardından onun kutsal mirasının teşkilatlanması ve objektifleşmesi ihtiyacı çerçevesinde ortaya çıkan itikadi, ameli, siyasi ve sosyal pek çok tepkinin yol açtığı tartışmalar *ümme*t içinde yine bu alanlarda yeni oluşumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bu gelişmeler İslam düşüncesinin farklı sosyolojilere sahip epistemik gruplar etrafında yeniden kurumlaşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Böyle bir ortamda siyaset kurumunu doğrudan evrensel yasaya karşı ahlaki bir sorumlulukla mükellef kılan siyasal kültürden (rey ekolü) farklı olarak Ehl-i hadîs, yeni siyaseti geleneksel kabilevi otoriteyle yeniden telif etme konusunda çimentol bir rol üstlenen başka bir dinî-politik kültür ortaya çıkarmıştır. Böylece ekol, arkasına *nassı* alarak iktidarın saltanata dönüştüğü Emevi ve ardından özellikle de Abbasi Hanedanları dönemlerinin en görünür politik tavrı olma özelliğini bu tarihî ortamda geliştirmiştir. Rey ekolünün kurucu fikirlerinin fiilen siyasette bir karşılığının olmamasına mukabil Ehl-i hadîs siyaseten etkili kılan şey, siyaset kurumuna sağladığı kaynağa karşılık bu kurumdan elde ettiği görece tanınmadır.

Bu tarihî ortamda dikkat çekici başka bir gelişme, İslam'ın üzerine oturduğu *tevhid* eksenli varlık hiyerarşisinin dönüştürülmesidir. Bu çerçevede yoğun iç ve dış tehditler, halifenin ve temsil ettiği makamın dinî-siyasi bir güç olarak ontolojik konumlanışı bağlamında yapılan tartışmalar da hatırlanırsa *asıl* ve *fer* arasındaki illet benzerliği sebebiyle uygulamada halifeye mutlak bir otorite tanınmış; halka ise mutlak bir *itaat* ve bağlılık ideolojisi yüklenmiştir. Böylece halifenin sıfatlarıyla Allah'ın sıfatları arasında güçlü bir ilişki kurulmuştur. Her türlü muhalefet Allah'ın takdirine; dolayısıyla Allah'a karşı gel-

<sup>25</sup> bk. Nevin Abdulhalık Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 93-95.

mek ve onu inkâr etmek olarak anlam kazanmıştır. Güce dayalı yönetim meşrulaştırılarak imamet bir sözleşme, biat ve seçim olmaktan çıkarılmıştır. Kabilevi refleksi yeniden gündeme taşıyan -halifenin her hâlükârda ölene kadar yönetici kalması gibi- uygulamalar mevcut tehditleri savmak ve kitleleri kontrol altına almak için monist, otoriter bir düzen inşa etmiştir. En azından toplumda halifenin ilahi buyruk gibi yukarıdan aşağıya işleyen talimatlarının bütün insanlık için faydalı ve bir hikmete mebni olduğu konusunda dinî-siyasal karşılıklar bulunmuştur. Genellikle bu toplumsal muhayyilede nakil, aklın esası görülmüş ve nakil olmadan aklın çalışmayacağı şeklinde bir gerçeklik tasarımı yaratılmıştır. Tevil; *nassa* karşı çıkmak, onun nesnel anlamını inkâr etmek, rey ile hükmetmek, zanna uymak ve hevaya teslim olmak olarak nesnelleştirilmiştir. Dolayısıyla akla, bilinen sonuca ulaşma ve verinin sabit olan kesinliğine ulaşma görevi verilmiştir. Bunun yöneten ve yönetilen ilişkisinde Arap bilincindeki işlevi; yöneticinin bildiği ve yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı, buna karşılık halkın bağımlı doğası gereği yaptığı her şeyden sorumlu tutulması olmuştur. Bu durumun başka bir açıdan vardığı sonuç şudur ki halife temel haklara uygun davranırsa da bunlara muhalefet etse de yukarıda temas edilen nesnelleştirmeler çerçevesinde akla bunları yasallaştırma konusunda bir görev verilmiştir.<sup>26</sup>

624 | db

Bahse konu epistemolojinin yaygın bilinen bir örneği Abbasi Halifesi Mansur (ö. 158) ile ulemadan bir heyet arasındaki diyalogda görülmüştür: Halife, isyan etmeleri ve hükümete karşı gelmeleri durumunda kanları ve mallarının helal sayılması konusunda Musul halkı ile bir anlaşma yapmıştı. Musul halkı isyan edince Mansur, ulemadan bir heyeti toplamış ve onlara Hz. Muhammed'in "mü'minler aralarındaki şartlara riayet ederler" sözünü hatırlattıktan sonra varılan anlaşmaya göre Musul halkının kanlarının ve mallarının kendisine helal olduğunu, hükümetin ne isterse onu yapma salahiyetinin doğduğunu söylemiştir. Bu politik yaklaşıma karşı heyetten iki farklı tepki gelmiştir. Bunlardan birinde halifeye destek verilerek "eğer onları affedersen af ehlinde olursun eğer cezalandırırsan onlar bunu hak etmişlerdir" karşılığı verilmiştir. Diğer yaklaşımda ise Musul halkının malik olmadıkları bir şeyi halifeye şart koştukları ve halifenin

<sup>26</sup> Hasan Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", çev. İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 283-286.

de yetkisi olmayan bir şeyi onlardan kabul ettiği vurgulanarak insanların canları ve malları konusunda riayet edilmesi gereken şartların Allah'ın koştığı şartlar olduğu ifade edilmiştir.<sup>27</sup>

Buradaki epistemolojik farklılıklar buna karşılık gelen bir ontolojik tasarım inşa etmiştir. İslam'ın varlık hiyerarşisinin *tevhid* ilkesi üzerine kurulduğuna işaret edilmiştir. Yukarıdaki birinci yaklaşımda İslami gelenekteki; ortağı, zıddı, benzeri olmayan, her şeyin kendisine dayandığı, varlığı kendi zatından olan mutlak *bir* tasavvurunun *aslın fere* teşmili ile birlikte devlet başkanı özelinde yeniden tasarımı olarak tek bir yorum, tek bir akide ve *fırka-i nâciyye* dönüştürüldüğü görülür. Bu; içtihadın ve zaman içinde değişimin, çoğulculuğun, farklı düşünmenin öne çıkarıldığı ikinci yaklaşımın tamamen zıddı bir gerçeklik inşası yaratmıştır.<sup>28</sup>

İslam düşüncesi rasyonalizasyon sürecinde halife ve hilafetin/imametın ulaştığı bu kutsal formlarla bağlantılı olarak insan-Allah ilişkilerinde göçebe Arap kültür damarını yeniden görünür kılan yeni ahlaki olgularla karşılaşmıştır. Kurucu İslami kültür; akli sayesinde insanı Allah'a, kendisine, topluma ve tabiata karşı sorumlu tutarak ahlaki bakımdan onu kendisi ve toplum ile barışık bir özneye tahavvül etmişti. En azından bu değer *zarûrât-ı diniyye* olarak kutsal bir korumaya konu edildiği bilinmektedir. Kur'an'ın, iyi ve kötü tabiatları arasında gerek yaratılışı gerekse sorumluluk alışığı bağlamında insana verdiği değer tarih boyunca İslami kurumlarda somutlaştığını görmek mümkündür. Fakat bununla birlikte ahlaki bir mesele olarak ilk zamanlardan itibaren insanın seküler desenli yeni kutsal inşalarla kuşatılarak bu bağlamda bir geri dönüş ve nesneleştir(il)me; başka bir deyişle her bakımdan dışlanma ile karşılaştığı da bir gerçektir. Böylece insanın ahlaki değeri bağlamında İslam kültürü ile Arap kadim kültürü arasında bir daha *insanın kendisi olamayacağı* yeni bir durum yaratılmıştır.

Kurumlaşmanın genel çerçevesini görmek için bu başlıkta son olarak siyasetin bazı görünümüne temas edilebilir. Peygamberden sonra yönetimi kimin üstleneceği sorunu halife ve hilafet tartışmaları etrafında yeni siyasal olgular inşa etmiştir. Kur'an'ın bilgi, adalet ve

<sup>27</sup> Ali b. Hüseyin Saymeri, *Ebü Hanife ve Ashabuhu* (Haydarabat: Matbaatü Maarifi'ş-Şarkıyye, 1976), 60-61; Zehra, Muhammed Ebu, *Ebü Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 57.

<sup>28</sup> Hanefî, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", 287.

şûra prensipleri dışında siyasal alan hakkındaki düzenlemeleri, şer'î sorumluluk çerçevesinde insana bıraktığı anlaşılmaktadır. Fakat git-tikçe halife ve onun temsil ettiği makam bir kutsal ve kutsallaşma sürecine dâhil edilmiştir. *Elini uzat sana biat edeyim* şeklindeki gele-neksel biat, daha sonra yönetimin bizatihi bir grup elinde kalması için tartışmaya açık hadis ve haberlerle bir dinsel formaliteye dönüştürülmüştür. İmamların Kureyş'ten olduğu, imametın Hz. Alî'nin hakkı olduğu, Arap ve Farısların eşit olduğu yönündeki hadisler yanı sıra Arapların Acemlere üstünlüğünü anlatan eserler ortaya çıktı. Emevi iktidarını yasallaştıran, *baştaki kişi Habeşli bir köle bile olsa ona itaat etmek gerektiğini* ifade eden hadisler öne çıkarılırken hâlika isyan konusunda mahlûka itaat yoktur gibi yöneticileri denetleme, zalim yöneticilere itaat etmeme yönündeki naslar görmezden gelindi. Böylece otoriter bir muhafazakârlık altında ve geçmişin baskısı ile idealleştirilen, değişimi baskılayarak altın nesil vurgusunu iyice görünür kılan; fakat bu arada zaman ilerledikçe fazileti eksilen nesiller imasıyla siyasal ve dinî kutsal bir tarih yaratılmıştır. Geçmişin kendi şartları içinde ortaya konmuş ürünleri sürekli kutsallaştırılmış ve bunlar bir yasama kaynağı haline getirilmiştir.<sup>29</sup> Bu konuda dinî kurumun kendi özgün şartlarının etkisi oldukça kayda değerdir. Fakat sadece iktidar tarafından siyaseten tanınma konusunda değil; bununla birlikte politik teolojinin epistemolojik, ontolojik ve ahlaki yapısının genel oluşumunda bölgedeki büyük dinlere, kültürlere, felsefelere karşı İslam'ı koruma yönünde geliştirdikleri tepkilerin de dik-kate alınması gerekir. Dolayısıyla Ehl-i hadîsin kurumlaşma sürecinde iç dinamiklerle dışsal faktörlerin yan yana ilerlediği ifade edil-melidir.

626 | db

### 3. Siyasetin Kutsallaşması: Ehl-i Hadis'te Politik Teolojinin Kavram Aygıtları ve Siyasi Evrenin Muhafazası

İlk zamanlar Müslüman olanlar sadece Arap olanlardan ibaretti. Emeviler Dönemi'nde İslam'a giren gayrı Arap unsurlar İslam toplu-munun niteliğini dönüştürmüşler ve Abbasiler Dönemi'nde devam eden genişleme ve ihtida hareketleri ile artık İslam'ın bir Arap toplu-luğu olması fikri yıkılmıştır. Aynı zamanda peygamber nesli ve dola-

<sup>29</sup> Hasan Hanefî, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasal ve Tarihi Kökenleri Üzerine", 291-294.

yısıyla peygamberin söz ve fiilleriyle doğrudan temas da gittikçe ortadan kalkmıştı. Ancak peygamber ve ashabın söz ve fiillerinin nasıl korunacağı yanı sıra bu birikimin farklı bir kültürel arka plandan gelen Müslümanlara nasıl aktarılacağı sorunları ortaya çıktı.<sup>30</sup> Elbette bu soruna yukarıda da işaret edildiği gibi her grup kendi birikimi üzerinden buna cevaplar verirken Ehl-i hadîs de bu konuda kendi bütün sosyolojik ve kültürel karakteristiklerini açık edecek bir yaklaşımla karşılık vermiştir.

Öte yandan dinî ve kültürel muhtevalı bu sorun alanı ile eşgüdümlü gelişen ve toplumda gittikçe derinleşen başka bir problem daha kendisini gösterdi. Bu ise siyasi bir sorundu. Muaviye b. Ebû Süfyan'ın (ö. 60) devletin valisi iken kamu gücünü kullanarak merkezi otoriteye isyan edip yönetimi ele geçirmesiyle yarattığı *de facto* durum genel İslam siyaseti yanı sıra Ehl-i hadîsin politik teolojik tavrının kurumsallaşması açısından çok önemli bir aşama olmuştur. Nitekim böylece doktrindeki anlam şemasından farklı olarak İslami siyaset, yönetimi deruhte etmenin meşruiyet şartları tartışılmadan yönetime meşruiyet kazandırma şeklinde politik bir değerle tanışmıştır. Bu fiili durum zamanla kurucu İslam siyasetinin idari dinamizminin bir statükoya evrilmesine ve başlangıçta yönetenle yönetilen arasında bir sözleşme ve bu haliyle İslam siyaset düşüncesinde *siyasal bir baskı grubu* olarak örgütlenmiş *biat*ın tıpkı *itaat* kavramında olduğu gibi imanla ilgili mutlak bağlılık ve teslimiyete dönüşmesine sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle peygamberin bizzat karşılıklı sorumluluk ve sözleşme ile *ehliyet* ve *şûrâ* mekanizmasına açık bir şekilde pratize ettiği *biat*, artık yöneticinin tek taraflı olarak halka karşı sorumluluğunu askıya aldığı ve buna mukabil halkın yöneticiye mutlak bağlılığını öne çıkaran otoriter bir anlam kazanmıştır.<sup>31</sup> Böylece dünyevi sorumluluk çerçevesinde başlangıçta insan ve toplumu siyasete bir özne olarak sokan yaklaşım, -uzun olmayan bir süreçte- yedeğine cahiliye kodlarını da almak suretiyle insan ve toplumu tamamen dışarda tutan dinî-kozmetik bir anlama ulaştırılmıştır.

Emevi Hanedanı Hulefa-i Raşidin Dönemi'nin özellikle son zamanlarındaki siyasi gelişmeleri ardından açıkça bir meşruiyet krizi içinde iktidarlarını korumaya çalışmıştır. Halifelerin Kureyşliliği me-

<sup>30</sup> Hugh Kennedy, "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat", 33-35.

<sup>31</sup> bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 232.

selesi, kader teorisi ve mevali politikasında görüldüğü gibi Emevi yöneticilerinin halkla kendi aralarına dikey düzlemde dinî, sosyal, felsefi ve etnik bir mesafe koymak suretiyle takip ettikleri politika da mevcut krizle ilgili alınan dinî, politik tedbirler olmalıdır. Nitekim Emevi halifeleri Allah'ın kaza ve kaderinin sonucu halife olduklarını ve bu sebeple de kendilerinin Allah tarafından onun halifesi olarak tayin edildiklerini iddia etmişlerdir. Tabii olarak buradan, yönetime karşı muhalefet ve isyanın doğrudan Allah'a yapılmış olacağı fikrine ulaşılmıştır. Bütün bu politik ve dinî gelişmelerin aynı zamanda hadislerin henüz kayda geçirilmediği bir dönemde ortaya çıktığına ve dolayısıyla hadis külliyyatının bütün bu siyasi gelişmelerden şu ya da bu şekilde etkilendiğine de burada dikkat çekilmelidir.<sup>32</sup> Neticede Emevi yönetiminin siyasi desteğiyle otoriter muhafazakârlık güç kazanmış ve bu anlamda sünneti ihya saikiyle hadisçilik faaliyetleri desteklenmiştir. Bu politik tavır Abbasiler devrinde de sürmüş ve Malik b. Enes Halife Mansur'un desteğiyle ilk hadis kitabı Muvatta'yı toplamıştır. Halife Me'mun'un *halku'l-Kur'an* teorisi üzerinden -iktidar oluşunda gördüğü destek sebebiyle- Mutezile'ye sunduğu siyasi ayrıcalık çerçevesinde gelişen *mihne* olayları ile Ehl-i hadîs sosyal, kültürel ve siyasi alanla ilgili tavırlarını daha farklı bir aşamaya taşıyarak hicri üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren karşı bir devrim yaratmıştır. Bu tavır çok genel hatlarıyla Kur'an ve hadisin rey ölçülerine göre teviline karşı altın nesil ideolojileştirmesi ve farklı bir bilgi nazariyesi çerçevesinde daha fazla siyasallaşma, var olanı muhafaza etme ve hakikat adına söylenecek ne varsa her şeyin söylendiği kabulüyle selefin düşünce biçimini dayatma şeklinde kendisini göstermiştir.<sup>33</sup>

Gelinen noktada siyasal iktidarın talepleri ve Ehl-i hadîsin gelenekle ilgili çekinceleri bağlamında iki tarafın bir ufuk birleşimi yaratıkları anlaşılmaktadır. Ekol temelde siyasal iktidarın ihtiyaç duyduğu politik girdileri toplumsal gerçekliğin dışında idealize bir din ve toplum kuramı üzerinden sağlamıştır. Bu anlamda Ehl-i hadîsin politik teolojik tavrı, önceki başlıkta üzerinde durulan dinî-sosyolojik bağlam içinde bu yeni dinî ve politik olaylara verilen tepkinin bir yansıması kabul edilebilir. Çok genel hatlarıyla ekol bu teolojiyi; ca-

<sup>32</sup> Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 233-235, 258-263.

<sup>33</sup> Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 293-296.



hili kültürel bellekteki *zamanın her şeyin belirleyicisi olduğu* düşüncesi etrafında kendisine çıkış bulan bir fatalizm,<sup>34</sup> soyut akla güvensizlik ve doğal olarak pratik aklın bir felsefe olarak benimsenmesi, karizmanın yeniden inşası sürecinde tıpkı çölün gündelik hayatında aşına olunduğu gibi değişmeyen toplum ve dünya, aşkın bir düzen ve otorite anlayışı çerçevesinde öncelikle kutsal bir zemine yerleştirmiştir. Daha sonra ise gelecekle ilgili mevcut sosyal gelişmelerin yol açtığı ve *fiten* hadisleriyle anlamlı kılınan ümitsizlik, korku ve endişelerle bu kutsallık ekol tarafından İslam'ın nihailiği tezi üzerinden otoriter bir tarzda korunmuş, muhafaza edilmiş ve yasallaştırılmıştır. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276) Ehl-i hadîsten uzaklaşıp kelamcılara rağbet etmenin nizamdan dağınıklığa, ünsiyetten vahşete, ittifaktan ihtilafa geçmek olduğunu belirttikten sonra ekolün müntesibi olan ulemanın; her şeyin Allah'ın dilemesi ile olacağı, hayır ve şer her şeyin yaratıcısının Allah olduğu, Kur'an kelamının mahluk olmadığı, Allah'ın kıyamet günü görüleceği, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in diğer sahabilere takdimi konularında asla ihtilafa düşmediklerini ifade etmiştir.<sup>35</sup> Yine o, başta Ebû Hanîfe olmak üzere kelamcılar gibi rey ehlinin de ihtilafta olduğunu, sürekli bir şekilde verdikleri hükümlerden döndüklerini, Kur'an ve sünnete muhalefet ettiklerini ve haramı helal, helali haram yaptıklarını söylemiştir.<sup>36</sup>

İslam öncesi siyasal kodlarla henüz sahabe döneminde başlayan ve gittikçe derinleşen kriz ortamı arasındaki diyalektik ilişkiler burada bir kez daha hatırlanmalıdır. Bu geleneksel kodlar pek çok ilişkileri içinde Ehl-i hadîs için her zaman sembolik bir evren olma özelliğini korumuştur. Bu çerçevede Ehl-i hadîsin epistemolojik arka plandan politik bir teolojiye uzanan hikâyesinin temel kodlarını anlamak daha kolay olabilir. Hadis çevreleri -doktrinden farklı bir şekilde Emevi siyasetinin operasyonelleştirmesi ile- siyasete en önemli katkıyı geleneksel Arap düşünce tarzıyla ilişkili *kader* anlayışının dolaylı onanması üzerinden sağlamıştır.<sup>37</sup> Buna göre *cebir* teorisi ko-

<sup>34</sup> bk. İbn Kuteybe, *Tevilü Muhtelefi'l Hadis*, 99-100.

<sup>35</sup> İbn Kuteybe, *Tevilü Muhtelefi'l Hadis*, 81.

<sup>36</sup> İbn Kuteybe, *Tevilü Muhtelefi'l Hadis*, 124, 130-133.

<sup>37</sup> Bu durum Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110) Halife Abdülmelik'e yazdığı bir risalede açıkça görülür. Hasan Basrî iktidarın cebir doktrini üzerinden yönettikleri siyasete karşı çıkmasına rağmen fitne korkusu ile fiilen sabrı tercih etmiştir. bk. Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 102-108; Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, 267-274.

nusundaki tavrı düşünülürse ekol daha çok bu katkıyı *habere* yüklediği anlam ve *selefi* bir bilgi kaynağı olarak yüceltmesi bağlamında sunmuş gözükmektedir. Her şeye rağmen gittikçe artan ölçüde, siyasi olayların gerilimini selefe ait kader ile ilgili *haber*lerle meşrulaştıran ve bu haliyle siyasete kaynak sağlayan bu eğilim, basit bir kadercilikten öte esasen İslami gelenek karşısında insanın konumundan onun fiillerine ve oradan dünya ile olan ilişkilerine kadar pek çok alanı etkileyen bir düşünce biçimi yaratmıştır. Ekolün temsilcileri bu düşünceyi insanın tarih ve toplumla bağlantılarını yok sayarak geleneğin her zaman ve dönemde yeniden kurulacağı konusundaki kesin bir inançla bütünleştirmişlerdir. Fakat bu yaklaşım ile Ehl-i hadîs esasen bir taraftan geleneği tek bir bilgi kaynağı olarak ilan ederken<sup>38</sup> diğer taraftan da bireyi bu gelenek (pratik akıl) ve toplum karşısında tamamen edilgen bir duruma düşürmüştür. Çünkü genel yaklaşımı içinde ekol, geleneğe mutlak bir otorite tanımak adına insanı her bakımdan sınırlı bir varlık görmüştür. Durum böyle olunca insanın başta Allah, kendisi, toplum, eşya ve evrenle ilgili yapacağı her tevil ve yorumsamanın da şüpheli olacağı kabul edilmiştir. Bu sebeple Ehl-i hadîs sorunlu ve güvenilmez bulunduğu insanın dinî alanda soyut aklı işlevsel kılmasını Allah'a bir başkaldırı olarak değerlendirmiştir. İster doğrudan ister dolaylı olsun neticede bilgiyi geleneğin doğrulanması olarak gören bu dünyevi disiplin, insanı girişimden uzaklaştırdığı ve dünya karşısında çaresizliğe düşürdüğü gibi siyaseten de tam bir teslimiyet üretmiştir. Böylece Ehl-i hadîs otoriter bir muhafazakârlık anlayışıyla fiilleri üzerinden bireyi sınırlarken siyasal iktidara alan açma gibi tarihî bir işlev yerine getirmiştir.

Ehl-i hadîs insanın *güvenilmez* bilgisi karşısına bireyin sosyal işlevlerin yerine getirilmesine karşı duygulu ve duyarlı olması, grup tarafından yüce ve önemli görülen değerlere inanma, grubun her bakımdan ve her şartta dayanışma içinde hareket etmesi gibi özelliklerle karakterize edilebilecek topluluk değerlerini<sup>39</sup> yerleştirmiştir. Bu da tıpkı fatalist bir zihniyet inşasında görüldüğü gibi daha çok geleneksel Arap kültür çevresini refere eden dinî-sosyal bir anlam bağajında şekillenmiştir. Hicaz bölgesi örneğin merkezden uzak Irak şehirlerinin oldukça karmaşık sosyolojik yapılarına göre daha sade

<sup>38</sup> bk. Grzegorz Leopold Seidler, *Doğu'da Siyasal Düşünce*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020), 100-103.

<sup>39</sup> Topluluk kavramı hakkında bir değerlendirme için bk. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Attila Kitabevi, 1996), 63-71.

bir yapıya sahipti. Bu sebeple merkezden uzakta bulunan şehirlerdeki kadar olmasa da daha Hulefa-i Raşidin Dönemi'nde başlayan sürekli çatışma ortamının yarattığı düzen sorunu ile Hicaz'ın bir gelenek kutsallaştırması içinde kabilevi değerleri ilham eden *topluluk* çıkışı arasında tepkisel anlamda ilişkiler görmek her zaman olanaklıdır. Halifelerin Kureyşliliği meselesi bu bağlamda Ehl-i hadîsin üzerinde uzlaştığı<sup>40</sup> en yaygın toplulukçu norm göstergelerinden biridir. Sonuçta görülen odur ki Ehl-i hadîs inananlar arasında inşa etmeyi hedeflediği bu topluluk değerini gündelik hayat düzeyinde ve anamik bir ortamda sıkı dinsel normlarla konformize ettiği *altın nesil* tasarımı üzerinden gerçekleştirmek istemiştir. Ancak bu topluluk duygusunun arkasındaki dinî faktör bir paradoks olarak ekol içinde İslam'ın evrensel ve hümanistik vurgusundan daha çok diğer İslami yorumları ötekileştirme refleksinde de görüldüğü üzere geleneksel kültüre ait yerel dinamikler ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple birey ancak siyasal değerler dâhil topluluk değerlerine tam bir bağlılık ve katılım sağladığında değerli bulunmuştur. Din kurumunun siyaset kurumu ile özdeşleşmesi de bu retorik içinde anlam kazanmıştır. Bireyin oradaki dinî, siyasi her türlü değeri kendisinden değil; topluluktan gelmiştir. Çünkü kabile türü doğal gruplarda görüldüğü gibi topluluk tek tek bireylerden daha fazla bir şey kabul edilmiştir.

Kadercilik ve topluluk değerinden sonra Ehl-i hadîsin siyasete sağladığı teolojik katkının ana unsurlarından biri de *durağan bir dünya* tasavvurunda karşılık bulmuştur. Rey ekolünün değişen dünya tasavvuruna karşılık hatırı sayılır bir ulema tayfası ve geniş halk kitleleri genel anlamda hem birey hem de toplum için değişmezliği bir ideal olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşım içinde değişmezlik, standart dünya görüşünün çoğu yönlerine sinmiş esaslı bir motiftir. Onlar bir taraftan gerçek öğretinin Hz. Muhammed zamanında ortaya konmuş olduğunu iddia ederlerken diğer taraftan o zamandan beri insanın özde bir değişim geçirmediğini kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Kur'an ve hadiste ifadesini bulan insan davranışına yönelik kural ve kanunların nihailiği hakkında gerekçelendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda insanın mahiyeti değişmediğine göre esasen yeni sorun diye bir şey olamayacağı, bu sebeple şeri alana dair herhangi bir tashihe ihtiyaç duyulamayacağı iddia edilmiştir. Değişmezliğin bu şekilde hem bir olgu hem de bir ideal olarak kabulü,

<sup>40</sup> bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978), 172-174.

Arap dünya görüşünün kararsız çöl hayatında deneyimlediği *en güvenli yolun ataların yürünmüş yolu olduğu* şeklindeki düşünce tarzına kadar geri götürülebilir. Bu sebeple yeni olan her şey orada tereddütle karşılanmıştır.<sup>41</sup>

Bu durumun Ehl-i hadisin toplumsallaşma sahası içinde bir yaşama desenine dönüşmesi şaşırtıcı değildir. Daha görünür bir şekilde Hz. Osman'ın halifeliğinin son yıllarında başlayan kutuplaşmalar, Emevi Hanedanı'nın iktidarı saltanata dönüştürmesi ve bu arada Ali oğullarının Abbasiler Dönemi'nde de giderek yoğunlaşan iktidar talepleri yanı sıra mevali politikalarının ortaya çıkardığı kaos etrafında doğal sınırlarını çoktan aşmış devletin farklı bölgelerinde patlak veren ayaklanmalar, farklı kültürel karşılaşmalar gerçekliğin dışsal baskısı altında Ehl-i hadis için farklı bir kutsallaş(tır)ma süreci yaratmıştır. Ekol bu bağlamda sosyalizasyon sorunlarının açığa çıkardığı korku, gelecekle ilgili ümitsizlik ve endişeye eşlik eden kimlik ve yabancılaşma problemi karşısında İslam'ın nihailiği teziyle geleneği yeniden ihya etmek şeklinde mevcut politik durumu ve olguyu meşrulaştırıcı bir tutum ortaya koymuştur.

632 | db

İnsanı belirsiz ve karamsar bir hayatla karşı karşıya bırakan kader anlayışı, insani eylemin mutlak anlamda kendisi dışında bir varlık ve otoriteye bağlanması, insan aklının yetersizliği ve statik bir dünya algısının siyaset düzleminde ulaştığı yer, otoriter anlamda politik bir teoloji olmuştur. İnsanın hayattan, kendisinden ve fiillerinden koparılması ve hatta bizzat Allah'a karşı sorumluluğunun şartı olan aklın değersizleştirilmesi süreçleri doğal olarak siyaseti de insan dışında kutsal bir stratejiye dönüştürmüştür. Böylece bu muhafazakâr yaklaşım insanın siyasete dışarıdan bağımlı bir kişilik olarak katılmasını ve mevcut siyasi bilgiyi geliştirmesi nispetinde değil; ancak bunun doğruluğunu onayladığı oranda sorumluluğunu yerine getirmiş sayılacağını kutsallaştırmıştır.

### Sonu□

Hz. Muhammed döneminde dinin etkisinde şekillenen siyaset onun vefatının ardından geleneksel Arap siyasetinin etkisinde dönüşmeye başlamıştır. Özellikle karizmatik boşluğun yarattığı gerginlik

<sup>41</sup> William Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 17-24.

etrafında kutsal mirasın korunması yönündeki hassasiyet Sünni paradigma içinde iki farklı tavır ortaya çıkarmıştır. Dinin kurumsal muhafazası ve sürekliliği bağlamında rey ekolünden farklı bir şekilde Ehl-i hadîsin siyaset kurumu ile belirli epistemolojik, ontolojik ve ahlaki şartlarda kurduğu ilişki, sonuç olarak politik bir teolojinin inşasına kadar giden bir süreç yaratmıştır. Tam Şii düşüncedeki gibi değilse de Ehl-i hadîs tarafından insanın varoluşsal gerçekliğinin iktidardaki egemenlere ve onların sürüklediği ana dinî ve siyasi akıma bağlanmış olduğu ile ilgili baskın semboller vardır. Böylece döneme damgasını vuran dinî ve siyasi çalkantılardan bir düzene ulaşma arzusu içinde ekol genel olarak -siyasal anlamları içinde- kader, insan fiilleri, topluluk değeri gibi doktriner birtakım prensipler ve bütün bunların *dışarıda* bir gerçekliğe dönüştürdüğü ahlak ve zihniyet dünyaları üzerinden iktidara aşkın bir statü tanıyarak yaşamsal bir kaynak sağlamıştır. Gerçi bu *vice versa* -tersi de doğru- bir durumdur. Nitekim iki kurumun bahsedilen ontolojik ilişkileri çerçevesinde iktidar da Ehl-i hadîs üzerinden her zaman teolojik kaynaklara inmesini bilmiş ve ona toplumsal bir tanınırlık bahşetmiştir.

Her ne kadar dinî, felsefî, kültürel birtakım geçişkenlikleri olsa da Ehl-i hadîsi yaslandığı sosyoloji ve bunun üzerinden yasallaştığı değerler bakımından sosyolojik bir yapı olarak görmek mümkündür. Ehl-i hadîsin politik teolojik tavrının kurumsallaşmasında Hicaz bölgesinin verili kültür yapısı önemli bir etken olmuştur. Özellikle krizden düzene teolojik bir arayış içinde ekol tarafından bu İslam öncesi motiflerin pratik çözümler için kullanıldığı görülmüştür. Yanı sıra geleneğe ve dolayısıyla peygamber ve ashap başta olmak üzere onları takip eden nesillere bakış ile güncel tarihî sorunların algılanma biçimi Ehl-i hadîsin epistemolojik bağlamı üzerinde belirleyici olmuştur. Ehl-i hadîs karizmatik dinî liderin vefatının ardından ortaya çıkan yeni dinî ve siyasi sorunlar karşısında İslam'ın kendi kendine yeterliliği, insan ve toplum ihtiyaçlarının değişmezliği, girişimin gereksizliği, mevcut olanı korumak gerektiği, geleceğin geçmiş ya da bugünden daha iyi olmayacağı, sonradan ortaya çıkanın bozucu olduğu teorileriyle geleneksel ve oldukça konformist bir dinî zihniyet ile buna karşılık gelen bir politik teoloji/otoriter bir muhafazakârlık inşa etmiştir. En genel şekilde Ehl-i hadîsin politik teoloji retorüğünü somutlaştıran bu anlamsal gerçeklikler kurumsal düzlemin bütün alanlarında birtakım sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bunların siyaset ku-

rumundaki en temel yansıması ise örneğin geçmiş siyasi olayları tartışmanın gereksizliği ya da mevcut siyasi gelişmelerin yeis ve ümitsizlikle karışık bir fitne korkusu içinde yatıştırılması tavırlarında da görüldüğü gibi her hâlükârda siyaseti onama ve daha sonradan siyasal totalitarizme güvenli bir alan açmaya yarayacak siyasal bir katılım olmuştur. Dolayısıyla Ehl-i hadîs, peygamber-idareci olarak Hz. Muhammed'den arda kalan lider boşluğunu -yerine göre kavramların içini de boşaltarak- Arap kültürünün bu alandaki referanslarıyla doldurmaya çalışırken gündelik hayattaki gelişmelerin yarattığı sosyalizasyon sorunlarını yeniden bir düzene kavuşturmak için de yine göçebe Arap yaşamının belirsizliği içinde şekillenen değişime karşı tepkili, temkinli, ümitsiz bir hayat anlayışını referans almış gözükmektedir. Bütün bunlar Ehl-i hadîsin politik tavrının bir ilkeden daha çok pratik bir ihtiyacı karşılamaya dönük olduğunu göstermiştir. Burada insana ve insan aklına oldukça sınırlı bir alan açılmış, topluluk değerleri bütün zamanlar için geçerli bir bilgi kaynağı kabul edilmiştir.

Sorunun bugünkü İslam dünyasına yansıyan bazı sonuçları da açıkça görülmektedir. Gelenekteki din ve rasyonalizasyon arasındaki ilişki ile bugünkü din ve modernizasyon arasındaki ilişki arasında değişim ve ona gösterilen tepkiler bağlamında bir benzerlik görülebilir. Modernleşme sürecinde bugün çok geniş bir çevre ile bağlantılı olduğu anlaşılan sorunlara çözüm önerileri bulma veya bunları *anlama* arayışı olarak değerlendirilebilecek her türlü dinî, sosyopolitik, ekonomik ve kültürel tepkisellikler -muhafazakâr çıkışlar- anlaşılabilir. Fakat sorunun esaslı yönleri vardır. Muhtemelen bunun dışardan gözüken en kaba tortusu din ve siyaset ilişkilerinde ana dinî kurumun politik teoloji anlamında geleneksel siyasi işlevini çok büyük ölçüde sürdürüyor olmasıdır. Bu ilişkisellik, değişime karşı içine yeni konformist desenler olarak geleneğin romantikleştirilmesi, liberalleştirilmesi veya idiografik olmayan bir tarzda idealleştirilmesi ile bugün *neo-muhafazakârlık* olarak ifade edilebilecek yeni görünümlere ulaşmıştır. Dolayısıyla din kurumunun bilgi, enerji ve kaynak anlamında siyasete sağladığı girdiler yeni anlam setleri üzerinden aynı şekilde bir süreklilik yaratmış olmaktadır. İslam dünyasında geniş bir kitlesel tabana sahip bu muhafazakâr siyaset tarzının coğrafyaya özgü kültürdeki derin sembolik evrenler sebebiyle orta ve uzun vadede bu toplumların ekonomiden eğitime, aileden sanata öteki kurumsal alanları üzerinde de belirleyici olmaya devam edeceği ifade edilebilir. Denilebilir ki İslam coğrafyasında erken dönemde başlayan

*anlamın dünyevi iktidardan gelmesi pratiği, kültürün sembolik evrenleri içinde farklı; ama birbirine benzer politik formlarla sürekli güncellenmiştir.*

### **KAYNAKÇA**

- Akbulut, Ahmet. Sahabe Dönemi İktidar Kavgası. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Aydın, Abdullah. "Ehl-i Hadis". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/507-508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Bağdadi, Hatip. Şerafü Ashabü'l-Hadis. thk. Muhammed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Barbier, Maurice. Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Cihangir, Erol. "Erken Dönem İslâm Toplumunda Feodolitenin Oluşumu Karşısında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe". Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı. haz. Hilmi Özden Ahmet Kartal. 349-353. Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, 2015.
- Çaha, Ömer. "Muhafazakâr Düşüncede Toplum" 34 (2004), 15-23.
- Dabaşı, Hamid. İslâm'da Otorite. çev. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Dûrî, Abdülazîz. İlk Dönem İslam Tarihi -Bir Önsöz-. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Duverger, Maurice. Siyaset Sosyolojisi. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 2014.
- Ebû Yusuf. Kitabü'l Haraç. çev. Ali Özek. İstanbul: Özek Yayınları, 1973.
- Erdiç, Şaban. Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Fazlur Rahman. "İslâm ve Siyasî Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde". çev. Kazım Güleçyüz. İslâm'da Siyaset Düşüncesi. 7-22. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Fichter, Joseph. Sosyoloji Nedir. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Attila Kitabevi, 3. Basım, 1996.
- Hamidullah, Muhammed. İmâm-ı A'zam ve Eseri. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hanefi, Hasan. "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasî ve Tarihi Kökenleri Üzerine". çev. İlhami Güler. Politik Teoloji Yazıları. 279-296. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Hasan, Hasan İbrahim. İslam Tarihi. çev. Sadrettin Gümüş İsmail Yiğit. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 (1978), 121-213.
- Heywood, Andrew. Political Ideologies. New York: St. Martin's Pres, 1992.
- İbn Kuteybe. Tevilü Muhtelifi'l-Hadis. çev. Mehmet Hayri Kurbaçoğlu. Hadis Müdâfaası. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1989.
- İslamoğlu, Mustafa. Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Kennedy, Hugh. "İslâm'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat". çev. Muhammet Şeviker. İslâm'da Entelektüel Gelenekler. haz. Farhad Daftary. 31-44. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kılıçer, Mahmut Esat. "Ehl-i Re'y". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/520-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Habib. el-Ahkâmü's-Sultaniye. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.
- Mustafa, Nevin Abdulhalık. İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/508-512. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Rayyis, Ziyauddin. İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Saymeri, Ali b. Hüseyin. Ebû Hanife ve Ashabuhu. Haydarabat: Matbaatü Maarifi's-Şarkıyye, 2. Basım, 1976.
- Seidler, Grzegorz Leopold. Doğu'da Siyasal Düşünce. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. Cimâ'u'l-İlm. çev. İshak Emin Aktepe. Sünnet Müdafaası. İstanbul: Polen Yayınları, 2005.
- Şehristani. Mîlel ve Nihal. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Wach, Joachim. Din Sosyolojisi. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Watt, William Montgomery. Hz. Muhammed'in Mekkesi. çev. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Watt, William Montgomery. İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Watt, William Montgomery. İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001.
- Watt, William Montgomery. İslâmî Hareketler ve Modernlik. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Zehra, Muhammed Ebu. Ebû Hanife. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.



# Ahl al-Hadīth As An Example Of Political Theology Or Conservative Politics In Islamic Thought

Şaban ERDİÇ\*

## Extended Abstract

In When Islam came as a religion on the historical, religious, social and cultural conditions of Mecca for the first time, it carried out very important reforms on the values of this geography. Prophet Muhammad, the founding religious leader, integrated his religious authority in Mecca with political authority in Medina. Thus, the religious institution reached the peak of its power in the health of the Prophet Muhammad and achieved a definite advantage in the competition with traditional tribal values. However, this sacred heritage naturally entered into a new formation process after his death and the Islamic tradition faced a change and transformation with all its religious and secular dimensions. This also means that the Arab background and the Islamic tradition are once again seriously confronted, again and under other conditions.

While the authority was reconstructed in the anomie that tradition inevitably fell into, many theories in religious and political content have made significant progress until the period when the Abbasid dynasty took power. The Ahl al-Hadith, which will later turn into a very powerful and organized interpretation of religion within both the Sunni paradigm and the general thought of Islam, is just one of these theories. The relations between politics and religious institutions in the Islamic world in the new century and the multifaceted interest of politics in the Islamic tradition has been an important source of motivation for this study. For this reason, the article can be considered important for understanding the tradition and capturing some hints about Islamic codes of contemporary political institutions in Turkey and Islamic world indirectly. The article is based on the assumption that the school constructs a theory of religion and politics within a particular sociological environment. The study deals with a sociological evaluation of the relationship between the Ahl al-Hadith, as a representative of the religious institution, and the political institution in terms of political theology. The aim pursued here is to understand the political theory of the Ahl al-Hadith in its historical reality. The article proceeded through the problematic of which epistemological, ontological and moral values the Ahl al-Hadith produced this theology and concretized them with which meaning patterns. The research data were based on the religious-theological and fiqh discussions of the period and the accumulation of theology in this field. By taking these data into a phenomenological evaluation, it has been tried to reach the meaning clusters built by the school in the context of human, society, order and authority.

In the process of the reconstruction of charisma, Ahl al-Hadith showed a religious and political attitude towards the perpetuation of the religious

\* Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Sivas Turkey, [serdic07@hotmail.com](mailto:serdic07@hotmail.com) orcid.org/0000-0001-9453-2072

institution/tradition, unlike the Shiite and Hariji paradigms. In this reconstruction of charisma, it has been observed that the epistemological, ontological and moral context of the school is shaped in a dialectical relationship between traditional tribal Arab culture, Islamic heritage, and current religious and political developments, and finally, all this sociology has found religious and secular outlets for itself. This rationalization process, which reveals processes such as the increasing representation of tribal culture in the Islamic tradition, carried the period of the *religious approach* defined by the supremacy of religion over politics during the founding leadership period to the period of *instrumental approach* that politics dominated religion. However, this new politics is not a liberal outlet, it is a fundamentalist attitude that is completely constructed by referring to tribal codes in the face of the order problem created by the existing religious and political confusion. In this context, it should be stated that the Ahl al-Hadith has taken the traditional Arab politics, which they know as much as the Islamic tradition, under sacred protection over the Islamic tradition, whether it is done in search of an order or return for political recognition, and it thus fulfilled the function of legalizing politics. At this point, the most important source that the Ahl al-Hadith provided to politics has been seen in the absolutization of tradition within the scope of knowledge theory. In this way, the current has formed the basic lines of an authoritarian conservatism, or in other words, a political theology, with its emphasis on *community* and *a static world* imagination, as well as the *theory of fate*, which it legalized within the meaning it imposes on predecessor knowledge, and its approach to human mind and actions accordingly.

**Keywords:** Sociology of religion, Islamic political thought, political theology, conservatism.

