

müellifin orijinal kelimeleri, hangilerinin hazırlayanın kelimeleri olduğu belli değildir. Halbuki eser ya tamamıyla aslına sadık kalınarak neşredilebilir ve bu takdirde anlaşıl-mayan kelimeler dipnotta veya kitabın arkasına konulacak bir lügatçede verilebilir ya da kitap tümüyle sadeleştirilebilirdi. Bu sebeple eserin tanımlar kısmında kullanılan ifadelerin ilmî bir referans olarak kullanılmasında dikkatli olunmalıdır.

Öte yandan, tanımlardan sonra yapılan ilavelerin güvenilirliği, yeterliliği ve kalitesi hakkındaki değerlendirmeler bir yana, bu ilavelerin kimin tarafından yapıldığı belirtilmemiştir. Bu ilaveler bizzat müellifin kendi nüshasında bulunmadığına göre, eseri neşre hazırlayan veya neşredenler tarafından yapılmış olmalıdır. Bu durumda, söz konusu ilaveler adı geçen kavramın dipnotunda belirtmeli veya farklı bir punto ya da fontla yazılmalı idi. Ayrıca bu ilavelerin yazarının kim olduğu ve hangi referanslardan yararlandığı ilmî usullere uygun bir biçimde belirtilmeliydi. Halbuki şu an elimizde bulunan kitapta böyle bir ayırım yapılmamıştır. Okuyucu kitabı eline aldığı zaman, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a nispet edilen beş büyük cilt ve yaklaşık 2500 sayfalık muazzam bir kitapla karşı karşıya bulunduğunu zannetmektedir. Çünkü aksine bir bilgi kitabın ne önsözünde ne takdiminde ve ne de herhangi bir yerinde belirtilmemiştir. Halbuki eser, asıl nüshasıyla karşılaştırıldığı zaman, ancak bir cilt kadar tutar ve yaklaşık dört ciltlik kısım neşredenler tarafından derlenmiş ve Elmalılı merhumun adına nispet edilmiştir.

Netice olarak bu eser, mevcut haliyle ilmî çalışmalarda referans olarak kullanılamayacak niteliktedir. Çünkü eserin neresinin müellife, neresinin hazırlayana ait olduğu belli değildir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın söz konusu kâmusunu hazırlayan ve neşreden kişiler, ilmî bir hizmette bulunmak istiyorlar ise, söz konusu eseri aslına sadık kalarak yeniden neşretmelidirler.

Ferhat Koca

İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları: Mihne Olayı ve Hâşeviyye Olgusu

Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, 175 sayfa.

Halku'l-Kur'an inancını baskı yoluyla benimsetme teşebbüsü olarak tarihe geçen Mihne politikası, İslâm düşünce tarihiyle meşgul olan pek çok araştırmacı tarafından incelenmiştir. M. Emin Özafşar da bu çalışmasında sözkonusu süreci hadis ilmiyle ilgili ve hadis tarihi açısından değerlendirmektedir.

Eser, "Önsöz", "Giriş" ve iki bölümden oluşmaktadır. Önsöz'de Mihne hadisesi ile Hâşeviyye olgusu arasındaki ilişkiye işaret eden müellif, bu iki fenomenin hadis tarihindeki etkisine dikkat çekmek ve Mihne olayıyla hadis ve hadisçiliğin sosyal tarihine, Hâşeviyye olgusuyla da onun ideolojik tarihine vurgu yapmayı amaçladığını ifade etmektedir.

Yazar giriş kısmında hadis tarihi yazımı üzerinde duran ve kapsamlı bir hadis tarihine ihtiyaç bulunduğunu oysa, sistematik bir hadis tarihinin yazılmadığını, bunun ise ilim tarihi mefhumunun klasik kültüre yabancı olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ayrıca Özafşar, hadis tarihinin “hıfz”, “kitâbet”, “tedvin” ve “tasnif” şeklinde dönemlere ayrılarak incelenmesini yeterli görmemekte ve ilk üç dönemle ilgili problemlere girilmemesini de eleştirmektedir (s. 11). Ona göre, hadis tarihi, “Oluşum Dönemi, Gelişim Dönemi, Açılım Dönemi, Daralma ve Bunalım dönemi, Dönüşüm Dönemi-Yeni Dönem” şeklinde tasnif edilerek yazılmalı, ayrıca tasnif sistemlerini etkileyen unsurlar üzerinde hassasiyetle durulmalı, ideolojik kamplaşmaların hadişçileri nasıl etkilediği ve bu etkinin çalışmalara nasıl aksettiği sorgulanmalıdır (s. 14).

Yazar Mihne'yi, “Siyasal otoritenin, “devletin güvenliği” gerekçesiyle muhalif düşüncelere karşı başlattığı sistematik bir sorgulama, caydırma ve imha politikası” olarak tanımlamaktadır (s. 23). Haşviyye veya Hâşeviyye sıfatının bir zümreyi ya da fırkayı nitelemek üzere, ilk defa ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı konusunda farklı kanaatler ileri sürüldüğüne dikkat çeken yazar, bu hususu ilgili kısımda inceleyeceğini (s. 23-25) belirtmesine rağmen, kitabın ilerleyen sayfalarında buna temas etmemekte, konuyla ilgili olarak sadece iki örnek zikretmektedir. Fakat aktarılan metinlerde Hâşeviyye kelimesi bir sıfat olarak kullanılmadığı gibi, bu kelimeyle belirli bir zümre de kastedilmemektedir. Zira birinci örnekte haşv kelimesi bir eserin muhtevasına yönelik olarak kullanılırken, ikinci örnekte bir şahıs hakkında kullanılmıştır. İbn Teymiyye'nin Haşviyye tabirini ilk defa, Abdullah b. Ömer'in “haşvî” olduğunu iddia eden Amr b. Ubeyd'in (ö. 200/815 ?) kullandığı şeklindeki görüşü bilinmesine rağmen, yazar buna ve Hâşeviyye ile ilgili diğer görüş ve düşüncelere temas etmemiştir. Ayrıca bu kelimenin kültür düzeyi düşük, entelektüel birikimden yoksun kalabalık halk yığınları ve özellikle de toplumun alt katmanlarına mensup kalabalıkları (s. 27) ifade ettiği iddiası da ciddi bir delile dayanmamaktadır.

Özafşar'a göre ikinci asırdan itibaren, özellikle ikinci asrın ikinci yarısında, hadişçilik cereyanı muazzam derecede kitleselleşmiştir. Bu ise hadis rivâyetiyle meşgul olan kesimlerin halkla iç içe ve halk tipi bir alim prototipine sahip olduklarını göstermektedir. “Bu itibarla daha ikinci asırda, râvîlerin diyâr diyâr dolaşıp hadis toplamalarına, topladıkları hadislerin içeriğinden çok, muhtelif türden senetleriyle ilgilenip, onları biriktirmelerine, râvîlerin fıkıh, kelâm gibi entelektüel alt yapıdan yoksun bulunmalarına ve kalabalık halk yığınlarının etraflarında toplanmalarına bakılarak “Hadis rivâyetiyle meşgul olanların geneline bu ad, yani Hâşevî adı verilmiş gibi gözükmektedir” (s. 28) diyen yazarın bu hükme ve genellemeye ulaşmak için hangi metodu kullandığını tespit etmek mümkün değildir. Çünkü nakledilen metinlerde ve zikredilen örneklerde râvîlerin hadislerin içeriğinden çok, senetleriyle ilgilendiği, fıkıh, kelâm gibi entelektüel alt yapıdan yoksun olduklarını gösteren hiç bir delil ve dayanak bulunmadığı gibi, Hâşeviyye nitelemesinin hangi saiklerle ortaya atıldığını bildiren herhangi bir işaret de yoktur. Bir kimsenin kültür ve bilgi seviyesini tespit

etmek için o kişinin etrafında kalabalık halk yığınlarının olup olmaması ilmi bir kriter kabul edilemez. Bununla birlikte müellif eserin ilerleyen sayfalarında “hadis rivâyetiyle meşgul olanların geneline Haşevî adı verildiği” genellemesinden vazgeçmekte; Hanbelî bazı hadis çevrelerinin kendi doktrinleri konusundaki tavizsiz tutumlarına ve avam tabakasına dayanmalarına bakılarak birtakım çevrelerin onları Haşevî olarak nitelediğini (s. 81) belirtmekte Haşevî nitelemesinin odaklaştığı ekolün Hanbelîlik olduğunu (s. 87) iddia etmektedir. Sonuç kısmında ise “Kavramın daha çok ‘Hanbelî hadisçilerin aktivist *kanadını*’ nitelediği söylenebilir. Farklı ekollerden, özellikle Şafîi ekolünden kimi hadisçilerin de bu kapsamda görüldüğü vakidir” (s. 153-154) sözleriyle bütün Hanbelîler’in değil, Hanbelî hadisçilerin aktivist kanadının kastedildiğini söylemek suretiyle daha önceki iddiasından ve bu kavramın Hanbelîlikle özdeşleştiği savından vazgeçmekte, son olarak Hanbelîler’in aktivist kanadında karar kılmaktadır. Hanbelîler’in aktivist kanadından kimlerin kastedildiğini ise ayrıca incelemek gerekmektedir. İslâm hukuk tarihi, kelâm ve mezhepler tarihi ile ilgili eserlerde Hanbelî mezhebinin aktivist bir kanadı bulunduğu dair bir bilginin bulunduğunu zannetmiyoruz. Mevcut bilgilerimize göre Kur’ân ve sünnete dayalı olan yaygın ulûhiyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan haşeviyeye tabiri, tarihî süreç içinde “Allah’a sıfat nispet etmekte aşırılığa düşenler, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve tescim anlayışıyla yorumlayanlar” şeklinde bir anlam kazanmış, kullanıldığı döneme ve çevreye, ayrıca yönettirdiği ve yerilmesi amaçlanan karşıt gruba göre, kendisine yüklenen sübjektif değerlendirmeler sebebiyle tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu sebeple haşviyeye olarak nitelenen bir grubun kimliğini her zaman tam anlamıyla belirleyip tanımlamak güçtür (geniş bilgi için bk. Metin Yurdağar, “Haşviyeye”, *DiA*, XVI, 426-427). Dolayısıyla kavramın Hanbelîlik’le özdeşleştiği şeklindeki bir değerlendirme temelsiz bir iddiadan ibarettir.

Eserin ilk bölümünde Mihne olayı öncesinde İslâm toplumunda yaşanan siyasi ve sosyal olayların genel bir panoraması verilmiş, bu olaylarla onların doğurduğu fikrî akımlar arasındaki sebep-sonuç ilişkisine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Yazara göre Halife Mehdi döneminde halkı dinî bakımdan “enforme etmede” özellikle hadisçilerden yararlanılmış, devlet nezdindeki “kredibilitesi” son derece artan hadisçiler de bunu muhalifleri için bir baskı unsuru olarak kullanmaya kalkışmışlardır (s. 38). Peygamber’e nispet edilen hadislerle, İslâmî renge büründürülen İncil ve Tevrat kıssalarıyla halkı dinî bakımdan “enforme etmişler”, böylece bir “halk İslâm’ı” vücuda gelmiş (s. 39), “hadisçilerin avâm kesiminin” etkinliğini arttırdığı bu dönemde gittikçe güçlenen ve yoğunluk kazanan “halk İslâmı’nda” kadim İnan kültür ve dinlerinin Müslüman toplumu tehdit eden heretik izlerini sezen Mutezilî alimler ve yönetime geçen Me’mun (198-218/813-833) kendi entelektüel birikimi ile farketmediği bu duruma müdahale etmek istemiş, devletin âli menfaatleri de bunu gerekli kılmıştır. Kelâmî konularda Mutezilî yorumu benimseyen ilim adamları da kendisini buna teşvik etmiş, sonunda İslâm tarihinin ilk kitlesel engizisyon hadisesi yaşanmıştır. Me’mun, öncelikle halk üzerinde etkili olan ilim adamlarını, özellikle hadisçileri Kur’an’ın mahluk olduğu

fikrini benimsemeye zorlamış, "halkın tevhid inancını" ve "devletin yüksek çıkarlarını koruma" adına "anlamsız bir baskı politikası" izlemiştir. Halku'l-Kur'ân meselesinin teorik ve teolojik tartışmasına girmek istemeyen Özafşar, bu hususu kelâm tarihçilerine havale etmektedir (s. 39-40). Oysa bu tartışmalarla ilgili olarak, halkı dinî bakımdan bilgilendirmede hadisçilerden yararlanan devlet, niçin âni bir politika değişikliği ile hadis ehlini kitlesel engizisyona tabi tutmaya girişmiştir? Şayet Me'mun entelektüel birikimiyle ve etrafındaki hür düşünceli ilim adamlarının teşvikiyle duruma müdahale etme ihtiyacı hissetmiş ve bununla halkın tevhid inancını ve devletin çıkarlarını korumayı amaçlamış ise neden bu politika "anlamsız bir baskı politikası" olarak nitelensin? Niçin kitlesel bir engizisyon olarak tavsif edilsin? Me'mun'un amacı ve gayesi yazarın iddia ettiği gibi tevhid inancını korumak ise ve halkın tevhid inancı hadisçilerin asılsız ve uydurma haberleri ile bozulmuş ise neden bu tür haberlerin rivâyetine engel olunmamış ve bu tür rivâyetler yasaklanmamış da, halku'l-Kur'ân inancı zorla benimsetilmeye çalışılmıştır? Bu hususların yazar tarafından daha detaylı ve gerekçeli olarak izah edilmesi gerekirdi.

Halku'l-Kur'an anlayışının ve buna bağlı olarak Mihne olayının öncelikle teolojik endişelerden kaynaklandığını (s. 41) belirten yazar, daha sonra bir devlet politikası olan Mihne'nin "siyasal bir perspektifle" yorumlanması gerektiğini, bu politikanın tek gerekçesinin ise "devletin güvenlik sorunu" olduğunu ifade etmektedir (s. 43). Halbuki bu sürecin halkın tevhid inancını korumak gayesiyle başlatıldığı ileri sürülmüştü (s. 39). Dolayısıyla çelişkili gözükken bu ifadeler sebebiyle Mihne politikasının temel gerekçesinin ne olduğu tesbit edilememektedir.

Yazar, Abbâsi topraklarında çeşitli gerçeklerle baş gösteren isyanların Me'mun'u Mihne sürecini başlatmaya, kanlı bir şekilde de olsa bütün topraklarda hakimiyetini sağlamaya mecbur kaldığını ifade etmektedir (s. 46-47). Zira yazara göre "hadisçilerin dönemin siyasal ve sosyal muhalefet hareketleri ile yakın ilişkisi" mevcuttur (s. 50). Sözkonusu dönemde devlete karşı isyanlar vardır ve bu isyanların başında hadisçiler yer almaktadır; dolayısıyla cezalandırılmaları bir görev olmuştur! Şayet bu iddia doğru ise devletin Halku'l-Kur'ân meselesini ortaya atıp onları sınamasına gerek yoktur. Devlete isyan ettikleri aşikar olan hadis ehlini devlete isyan suçuyla yargılayıp cezalandırmak en mantıklı yoldur. Hatta halkı buna inandırmak daha kolay iken devlet bu yolu tercih etmemiş; hadis ehline karşı da devlete isyan ettikleri ithamında bulunulmamıştır. Me'mun'un ani bir kararla Şii imamlarından Ali b. Musa'yı kendisine halef yapıp, ona er-Rıza lakabını vererek veliaht ilan etmesi, Abbasiler'in sembolü olan siyah gıysiyi yasaklayıp, Şiiler'in sembolü olan yeşil elbise giymeyi zorunlu kılması hangi gerekçeyle izah edilecektir? Devlet kendisine sürekli olarak isyan eden, Şiiler'i cezalandırmayıp, aksine onları memnun edecek bir politika izlerken bu tavır neden diğer gruplardan esirgenmiştir? İsyân ettikleri için birilerinin cezalandırılması gerekiyorsa bunların başında Şiiler'in yer alması gerekmez miydi?

Me'mun'un ulema konseyini toplayıp, kendisine danışman seçtiği on kişi arasında Ahmed b. Duâd (159-239/776-854) ve Bişr el-Merîsî gibi Mu'tezilenin ileri gelen-

lerinin yanında hadisçilere yakınlığıyla bilinen Yahya b. Eksem'in (242/856) de bulunması, Basra ve Bağdat kadılıklarından sonra Kâdı'l-kudât makamına terfi edip, Me'mun tarafından ülke yönetimi kendisine tevdi edildikten sonra aniden görevinden azledilmesi de ikna edici tarzda izah edilmemiş, müphem bırakılmıştır. Müellifin, "Aslında Me'mun yetişme tarzı itibarıyla hadise meraklı olan, hatta kendisi bizzat hadis rivâyet eden bir kimsedir" (s. 52) cümlesini aktarması yazarın Me'mun'u aklama girişimi olarak yorumlanabileceği gibi, onu da Hâşeviyye zümresine dahil etmek istediği şeklinde de anlaşılabilir. Hatta onun Hâşeviyye tanımına göre Me'mun da hadis rivâyetiyle meşgul olduğundan Hâşeviyye'den addedilebilir. Yazar'ın "Kur'ân mahluktur" diyenlerin Kur'ân'ın kıymetini azaltma, yahut onu önemsememe gibi bir tavır içinde olduklarını düşünmenin güç olduğunu savunmasını, buna delil olarak ise Me'mun'un Kur'ân hafızı olduğunu ve bu olayda rol alan fakih ve kadıların hemen hepsinin dinî ilimlerde yetkin kimselerden oluştuğunu ileri sürmesini (s. 57) de Mihne sürecini tatbik edenleri aklama teşebbüsü kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Özafşar'a göre Mütevekkil'in Mihne sürecine son vermesi tesadüfi değildir. Zaten bu sürecin tarihî, sosyal ve stratejik gerekçeleri çoktan ortadan kalkmıştır. Mütevekkil 234 (848) yılında fiilen durdurduğu bu süreci 237'de (851) resmen yürürlükten kaldırmış, ardından sürecin baş aktörlerini görevlerinden uzaklaştırıp, Mihne'nin mağdurlarını yanına almak suretiyle askerî bürokraside açılan gediği kapatmaya çalışmıştır (s. 56). Bu sürecin tarihî, sosyal ve stratejik gerekçeleri gerçekten ortadan kalkmış mıdır? Devlete karşı isyan girişimlerinde bulunan(!) hadisçi çevreler devlete isyan etmeyeceklerine dair bir taahhütte mi bulunmuşlardır ki bu gerekçeler ortadan kalkmış olsun? Bu sürecin gerekçesi yazarın iddia ettiği gibi devletin güvenliği ise neden bundan vazgeçilmiş ve Mihne'nin mağdurlarını yandaş yapma ihtiyacı hissedilmiş olsun? Hadisçiler askerî başarılar elde etmiş silahlı gruplar mıdır ki siyasi otorite onları memnun ederek ve yandaş kılarak, askerî bürokraside açılan gediği kapatmaya çalışsın? Hadisçiler hangi askerî görevleri üstlenmişlerdir? Ayrıca Câbirî'nin konuyla ilgili yorumunu tercih ederek Abbasiler devrinde "Kur'ân mahluk değildir" fikrinin Abbâsî yönetimine karşı muhalefetin sembolü haline geldiğini ve bunu Emevî dönemine sıcak bakan hadis çevrelerinin dile getirdiğini (s. 57-58) ifade eden yazar, İmam Eş'ârî ve Maturîdî'nin ve daha pek çok kelâm aliminin de "Kur'an mahluk değildir" fikrini savunmasını nasıl izah edecektir? Yoksa tarih boyunca Ehl-i sünnete mensup olan bütün Müslümanlar'ı Emevî dönemine sıcak bakmak ve özlem duymakla mı suçlayacaktır?

Yazara göre, Mütevekkil'in fakih ve muhaddislere lütuf ve ihsanlarda bulunup, onlara devlet kademelerinde görev vermesi, hadis ehlinin Mu'tezile ve Cehmiyye aleyhinde veya rü'yettullah konusuyla ilgili hadisler rivayet etmelerine zaman hazırlamış, hatta "Mütevekkil dönemi bu tür rivâyetlerin mebzûl miktarda nakledildiği bir dönem olmuştur." (s. 64). Hanbel b. İshak'ın (273/886) *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel* adlı eserinde siyasi otoriteye bağlılığı ifade eden yirmi beş hadise yer vermesini

Mütevekkil'in yumuşama politikasına karşılık olarak hadisçilerin güvence vermeleri şeklinde yorumlayan Özafşar, Ahmed b. Hanbel'in siyasal otoriteye karşı tavır takınmayı teşvik eden hadislerin, *Müsned'*inden çıkartılmasını emrettiğini iddia etmekte ve bundan hareketle "hadisçilerin siyasal otoriteyle uzlaşma arzularının had safhada olduğunu" (s. 64) vurgulamaktadır. Oysa sadece bir örnekten yola çıkarak genellemelerde bulunmak, ilmî bir yaklaşım olmadığı gibi delil olarak zikredilen rivâyette siyasi otoriteye karşı tavır takınmayı teşvik eden sarîh bir husus bulunmamaktadır. Daha da önemlisi Özafşar'ın iddiasının aksine *Müsned'*de zalim sultanın zulmüne mani olmayı teşvik eden, zalim sultan huzurunda hakkı söylemenin en üstün cihad olduğunu belirten pek çok rivâyet bulunmaktadır (meselâ bk. *Müsned*, I, 7; III, 19, 22, 55, 61; IV, 314, 315; V, 251, 256).

Mihne sonrasında yaşanan olaylara da değinen müellif, bu safhada Ahmed b. Hanbel'in kişiliğinin ve ilmî şahsiyetinin çok fazla abartıldığını, mihne öncesinde İbn Maîn, Ali b. el-Medîni gibi önde gelen fakat "asla bir numara olmayan" Ahmed b. Hanbel'in Mihne patlak verdikten sonra hepsinin önüne geçtiğini (s. 66), bir simge, bir sembol haline geldiğini, onu sevenlerin sünnet kampına, ona ilişkinlerin ise zındıklar ya da fasıkların kampına mensup addedildiğini (s. 67), hatta bu aşırı tebcil ve takdir neticesinde Ahmed b. Hanbel'in te'lif etmesi düşünülemeyecek olan eserlerin ona nispet edildiğini ifade etmektedir. Zira Ahmed b. Hanbel'in kelâm ilmine karşı tavrı esas alındığında onun *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eseri yazması mümkün değildir. Ancak o "Mihne'den sonra bir sembol haline geldiğinden, onun bu konularda bir şeyler yazmış olması değil, bir şeylerin ona nisbet edilmesi önemlidir" (s. 68).

Yazarın dikkat çektiği bir diğer husus ise, İslâm kültür tarihinin erken döneminde yaşanan bu "kültür travması" neticesinde hem siyasi arenada hem de kültürel zeminde hadisçiliğin kârlı çıkmış olmasıdır. Ancak bu travmanın şoku onlar arasında da ayrılık rüzgârları estirmiş, kırk yıllık dostlar birbirine düşmüş, hoca talebesine düşman olmuştur. Hadisçiler siyasi sahada bir devri sâbık başlatamamışlar, rövanşı ancak "kültürel engizisyonla" almak istemişlerdir. Hukuka yargılatıp idam edemediklerini, kaleme yargılatıp ilmî kişiliklerini yok etmek suretiyle idama mahkum etmişlerdir. İnsanlar Mihne'deki tavırlarına göre kritik edilmiş, ilişkiler ona göre yeniden düzenlenmiştir (s. 70-71). Zühli, kulların lafızlarının yaratılmış olduğunu söylemenin veya bu konuda tevakkuf etmenin bir nevi küfre benzeyeceğini, bu görüş sahibinin bidatçi olup kendisiyle asla bir mecliste oturulamayacağını belirtmiş ve bundan sonra her kim bu görüşü savunan Buhârî'nin yanına giderse onun da töhmet altına alınması gerektiğini cemaatına deklare etmiş, onun derhal Nisabur'u terketmesini istemiş, çeşitli bölge emirlerine mektuplar yazarak Buhârî aleyhine kampanya başlatmıştır. Neticede bu mektuplardan etkilenen Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a, Buhârî'den hadis rivayet etmekten vazgeçmemişlerdir (s. 76-77). Mütevekkil döneminde devletin desteğini kazanan hadis çevreleri kendileri gibi düşünmeyenlere karşı mezhep, meşrep ayırımı yapmaksızın sosyal baskı uygulamaya başlamışlar (s. 79) böylece Haşevîlik "boy salmıştır".

İkinci bölüm, Kevserî'nin İbn Asâkîr'in *Tebyînü Kezîbî'l-Müfterî* adlı eserine yazdığı mukaddimenin çevirisinden ibarettir. Kevserî bu mukaddimesinde bazı hadisçilerin Hanefî alimlerine yönelik tenkitlerine cevap vermekte, Hasan b. Ziyâd ve Muhammed b. Şucâ es-Selcî gibi mezhebin ileri gelenlerini savunmaktadır. Özafşar'ın söz konusu mukaddimeye bu eserinde yer vermesinin sebebi, Kevserî'nin Mihne olayı ve sonrası ile ilgili değerlendirmeleri yanında hadis ehline yönelik tenkitlerini ihtiva etmesi olmalıdır.

Müellif sonuç kısmında ise, Mihne'nin Haşeviye olgusuna vücut vererek perçinlendiğini, Haşevîliğin Haricîlik gibi toplumsal ve duygusal oluşumu niteleyen bir sıfat olduğunu vurgulamış, Haşevîliğin Hanbelî hadisçilerin aktivist kanadını nitelediğini, fakat özellikle Şafîî ekolünden kimi hadisçilerin de bu kapsamda görüldüğünü belirterek sözlerini noktalamıştır (s. 153-154).

Kitabın bütünü dikkatle okunduğunda resmedilen manzara şudur: Hadis ehli, Mihne öncesi devlet tarafından desteklenen ve devletin halkı enforme etmede kullandığı, entelektüel birikimi olmayan, vulgarize İslâmı savunan, tevhid inancını bozan fikir ve düşünceleri halk arasında neşreden, halk tipi alimler oldukları için geniş halk kitlelerinin desteğini kazanan ve bu büyük destek sebebiyle de devlete kafa tutacak noktalara gelen bir kesimdir. Bu durumu entelektüel birikimi ile farkedilen Me'mun ve etrafındaki seçkin aydınlar grubu, halkın tevhid inancını korumak ve devletin güvenliğini sağlamak gayesiyle Mihne sürecini başlatmayı gerekli görmüşlerdir. Ancak uzun yıllar süren Mihne neticesinde zafer hadisçilerin olmuş, Mütevekkil'in desteğini kazanan hadis ehli, tekrar devlet kademelerindeki görevlerine getirilmiş, bunun karşılığında da devlete itaati emreden rivâyetleri nakletmeye başlamış, siyasal otoriteye isyanı emreden rivâyetleri ise eserlerinden çıkarıp atmışlardır. Ayrıca Ehl-i hadis bununla da yetinmeyip kültürel engizisyona girişmiş ve kendileri gibi düşünmeyenlere karşı sosyal baskı ve şiddet uygulamaya başlamışlardır. Bunun üzerine pek çok çevrede de haklı olarak onlara toplumun aşağı, bayağı, değersiz kimseleri anlamında Haşeviyye nitelemesi uygun görülmüştür. Mihne sürecini başlatan ve destekleyen kesimler ise entelektüel birikimi yüksek, aslında hadise ve hadis ilmine meraklı, Kur'ân'ın önemini ve değerini bilen, seçkin ve yetkin kimselerdir. Halkın tevhid inancını korumak ve devletin güvenliğini sağlamak amacıyla bu operasyonu yapmak zorunda kalmışlardır.

Resmedilen bu manzaranın hadis tarihine katkısı, Mihne sürecini başlatan ve acımasızca sürdüren Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık gibi halifelerle Mutezile bilginlerinin aslında hadis ilmine meraklı, Kur'ân hafızı seçkin ve yetkin kimseler olduğunun tespit edilmesinden ibarettir. Çalışmada ideolojik hadisçilik yapmakla itham edilen zümrelerin ideolojisinin mahiyeti ve bu ideolojinin politik, hukukî, bilimsel, felsefî, dînî, moral ve estetik zeminde hangi düşünce ve hayat tarzını savunduğuna dair herhangi bir bilgi sunulmamıştır. Bilindiği gibi cerh ve ta'dil ilminde, aynı dönemde yaşayanların ve akranların birbirleri hakkındaki değerlendirmelerine itibar edilmez. Çünkü, Buhârî ve Zührlî arasında cereyan eden olaylarda görüldüğü gibi, çoğu zaman subjektif yaklaşımlar

sözkonusu olabilir. Fakat asıl yanlış olan, daha sonra da aynı sübjektif tutumun sürdürülmesidir. İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi, bir görüşü ve temsilcileri bulunan bir itikadî zümreyi ifade etmekten ziyâde, karalama ve küçümseme amacıyla kullanılan, kendisine yüklenen sübjektif anlamlar sebebiyle tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanan bir kavramı esas olarak sistematik bir hadis tarihinin yazılması ve hadis literatürünün bu bakış açısına göre değerlendirilmesi mümkün değildir.

Müjdat Uluçam