

HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 99-129

Muhaddislerin Sivil Muhalefet Yöntemleri

Methods of Civil Dissent Among Ḥadīth Scholars

مناهج المحدثين في المعارضة السياسية السلمية

Mustafa Avni Gökdoğan

Arş. Gör | Research Assistant
Marmara University | Faculty of Theology
İstanbul | Türkiye

E-mail: mustafa.avni@marmara.edu.tr

ORCID: orcid.org/0000-0002-0143-9686

RORID: <https://ror.org/01etz1309>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 12.04.2025

Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.07.2025

Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July

DOI: 10.61218/hadith.1674918

Atıf | Citation: Gökdoğan, Mustafa Avni. "Muhaddislerin Sivil Muhalefet Yöntemleri" *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 99-129.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Mustafa Avni Gökdoğan)

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | No conflict of interest declared.

Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. | No external funding was used to support this research.

Yayıncı | Published by: Veysel Özdemir.

İntihal | Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. | This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith> | mail: index.hadith@samsun.edu.tr

Muhaddislerin Sivil Muhalefet Yöntemleri*

Mustafa Avni Gökdoğan

Anahtar Kelimeler:	Öz
Hadis	Hicri ilk iki asırda hadisçi kimliğiyle öne çıkan birçok alim Emevi ve Abbasi iktidarlara karşı başlatılan silahlı isyanlarda aktif rol almışlardır. Diğer bir grup ise doğrudan silahlı mücadele yerine, sivil muhalefet şeklinde tezahür eden çeşitli tutumlar sergilemişlerdir. Devlet erkânının arkasında namaz kılmayı reddetme tavrı söz konusu sivil muhalefet biçimlerinden biridir. Onlara göre zalim veya fâsık olarak konumlandırılan idarecilerin imamlık yapmaları namazın sıhhatine engel teşkil etmektedir. Diğer bir protesto şekli olarak keyfi ve gereksiz biçimde israf ettikleri gerekçesiyle zekâtı ümerâya teslim etmeyi reddetmişler, bunun yerine şahısların ihtiyaç sahiplerine kendi elleriyle ulaştırmaları gerektiğini savunmuşlardır. Emeviler ve Abbasiler Dönemi'nde dış güçlere karşı düzenlenen savaşlara katılmamak da muhaddislerin sivil muhalefet yöntemlerinden bir diğeridir. Onlara göre mevcut iktidarlara İslâmî ilkelere riayet etmeksizin savaşlar yürütmekteydiler. Bu savaşlara katılım ise onların işlediği savaş suçlarına ortak olmak anlamına geliyordu. Abbasiler Dönemi'nde resmîleştirilen siyah giyime karşı da bir grup muhaddisin sert tepki gösterdiği bilinmektedir. Siyah giyim karşıtlığı siyasi otoriteye karşı sergilenen bireysel bir protesto olmakla kalmamış zaman zaman raviler arası gerilim ve tenkitlere de neden olmuştur. Bu çalışmada hicri birinci asrın son çeyreği ile ikinci asır özelinde farklı yaklaşımlar ve raviler arası ilişkilere etkileri bağlamında muhaddislerin siyasi iktidara yönelik eleştirel tutumları incelenecektir.

Methods of Civil Dissent Among Ḥadīth Scholars

Keywords:	Abstract
Ḥadīth Muḥaddiths Politic Civil Opposition Umayyads	During the first two centuries of the Hijrī calendar, many scholars distinguished by their ḥadīth expertise, took an active part in armed rebellions against the Umayyad and 'Abbāsīd regimes. However, another group of muḥaddiths refrained from direct involvement in such confrontations and instead adopted various forms of civil dissent as their mode of opposition. Among these non-violent expressions of resistance, refusing to perform prayers behind state officials emerged as a prominent stance. According to these scholars, rulers deemed unjust or sinful (fāsiq) were not fit to lead congregational prayers, as their leadership could compromise the validity of the prayer itself. Similarly, these muḥaddiths objected to handing over zakāt to the ruling elite, arguing that it would likely be squandered through arbitrary or excessive spending. They instead advocated for distributing alms directly to the needy, considering this to be a more ethically sound and religiously appropriate method. This position represented a form of economic protest against state authority. Another notable form of civil dissent was the refusal to participate in military campaigns organized by the Umayyad and 'Abbāsīd regimes. The scholars maintained that these wars were not conducted in accordance with Islamic principles and that participating in them would amount to complicity in the injustices perpetrated by the state. During the 'Abbāsīd period, certain muḥaddiths also protested against the official adoption of black garments, which had become a symbol of 'Abbāsīd rule. Opposition to wearing black was not merely a matter of personal preference; it became a subtle yet powerful act of political resistance. In some cases, this opposition even led to tensions and criticism among ḥadīth transmitters, affecting scholarly relationships and the reliability of transmission chains. This study aims to examine the critical attitudes of ḥadīth scholars toward political authority during the last quarter of the first Hijri century and throughout the second century, particularly in terms of their diverse approaches and the impact of these attitudes on inter-narrator relations.

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan “Muhaddislerin Siyasi Otoriteyle ilişkileri (82-218/701-833)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir / This article is derived from the doctoral dissertation titled “The Relationship Between Hadith Scholars and Political Authority (82-218/701-833)”, currently being prepared at the Institute of Social Sciences, Marmara University.

Giriş

Hicri birinci asrın son çeyreği ile ikinci asır hem hadislerin tedvin/tasnif sürecinde köklü temellerin atıldığı hem de İslâm siyaset tarihinde kritik değişim ve hadiselerin yaşandığı bir dönemdir. Bu zaman aralığında meydana gelen önemli siyasi olaylar arasında mevcut iktidarlara karşı yürütülen geniş çaplı silahlı kalkışmalar dikkat çeker. Birinci asırda Emevi yönetimine karşı gerçekleştirilen Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687), İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) ve İbnü'l-Eş'as (ö. 85/704) isyanlarını ikinci asırda İbnü'l-Mühelleb (ö. 102/720) ve Zeyd b. Ali (ö. 122/740) gibi şahsiyetlerin organize ettiği ayaklanmalar takip etmiştir. Çoğunluğunu Horasan ve Irak bölgelerindeki Ehl-i Beyt yanlılarının oluşturduğu Abbasi ihtilali tarihsel değeri ve sonuçları bakımından bu hadiselerin en önemlisidir. Nitekim, Emevilerin içinde bulunduğu iç çekişme ve siyasi istikrarsızlığın da etkisiyle ihtilal girişimi 132/750 yılında başarıya ulaşmış; Şam merkezli Emevi Devleti yerini Abbasi hanedanına bırakarak tarih sahnesinden çekilmiştir. Ne var ki Abbasi iktidarı da çok geçmeden benzer siyasi tehditlerle karşı karşıya kalmıştır. Abbasi Devleti'nin kuruluşundan 12 yıl gibi kısa bir süre sonra Muhammed b. Abdullah Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) ile kardeşi İbrahim b. Abdullah'ın (ö. 145/763) birlikte düzenledikleri Hicaz-Irak merkezli kalkışma bu tehditlerin en tehlikeli ve en güçlülerinden biri olmuş ancak neticede bastırılarak bertaraf edilmiştir.

Mezkûr ayaklanmalar, birçok muhaddisin Emevi ve Abbasi yönetimlerine karşı besledikleri muhalefet ve hoşnutsuzluğu fiiliyata yansıtma aracına dönüşmüştür. Nitekim Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid (ö. 103/721), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Şa'bî (ö. 104/722), Hakem b. Uteybe (ö. 115/733 [?]), Ebû Hasîn (ö. 148/745), Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772), Mansûr b. Mu'temir (ö. 132/750), İbn Aclân (ö. 148/765), Abdullah b. Cafer el-Mahremî'nin (ö. 170/786) aralarında bulunduğu sahabe, tâbiûn ve etbâ kuşağının meşhur simalarından birçok isim silahlı isyanlarda iktidarın karşısında yer almışlardır. Ancak fikrî kökenleri sahabe döneminde cereyan eden fitnelerde tarafsız kalmayı tercih edenlere dayanan bir grup muhaddis, silahlı kalkışmalardan titizlikle kaçınmışlardır. Önemli sayıda temsilcisi olan bu gruba mensup muhaddisler muhalif duruşlarını sivil yöntemlerle açığa vurma yolunu tercih etmişlerdir. Genelde yönetimin dikkatini çekmekten kaçınarak eleştirilerde bulunmakla birlikte kimi zaman ümerâ tarafından bizzat muhatap alınmaları nedeniyle aleni muhalefette bulunmak zorunda kaldıkları da olmuştur. Toplumsal konum ve etki sahaları nedeniyle veliaht için biat etmeleri istenen Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ile Yahyâ b. Ebû Kesîr'in (ö. 129/747) zorunlu sivil muhalefetleri ve maruz kaldıkları akıbet/işkence buna örnek verilebilir.

Muhaddislerin siyasi otoriteye yönelttikleri eleştirilerin tespit edilmesi, onların iktidarla kurdukları ilişkilerin ve bu ilişkiye dair bakış açılarının daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı gibi aynı zamanda bu konuda tutarlı bir düşünsel çerçevenin inşası açısından da önem arz etmektedir. Özellikle de muhaddislerin Emevi ve Abbasi iktidarlarının etkisinde kaldığı yönündeki

bazı iddiaların doğruluğunu ve sağlam temellere dayandığını test etmesi bakımından bu konunun aydınlatılması büyük bir ehemmiyeti haizdir. Çalışmada hadis, ricâl, tarih ve fıkıh kaynaklarının sağladığı veriler ışığında bu hususa ilişkin bir tablo ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Resmî Görev Karşıtlığı

Hız. Peygamber (s.a.v.) ve Dört Halife Dönemleri'nde kadılık, valilik ve ordu komutanlığı gibi resmî görevler genelde gönül rahatlığıyla kabul edilirken, Emeviler ve Abbasiler Devri'nde ilim ehli tarafından genellikle hoş karşılanmamıştır. Bu konuda istisnalar olsa da -örneğin dindarlığıyla tanınan Süleyman b. Abdülmelik (ö. 99/717), Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) ve Yezid b. Velid (ö. 126/744)- genel eğilim, devlet kademelerine mesafeli durmak yönündedir. Nitekim meşhur muhaddislerden nakledilen resmî görev üstlenmeyi yerici sözler bu vakıya işaret eder. Mesela İbn Mesûd'un (r.a.) öncülük ettiği Kûfe fıkıh ekolünün önemli temsilcilerinden fakih-muhaddis Hakem b. Uteybe'ye (ö. 115/733) kadılığa atanan Muhârib b. Disâr'ı (ö. 116/734) ziyaret etmesi önerilince "Hayırlı bir şeye nail olmamış ki tebrik edeyim!" diyerek kadılığı hayırlı bir kazanım olarak görmediğini ifade eder.¹ Cezîre (Kuzey Mezopotamya) bölgesinin saygın fakih Meymûn b. Mîhrân (ö. 117/735) ise bu konudaki fikrini şu çarpıcı ifadelerle dile getirir: "Oğlum Amr'dan daha çok sevdiğim kimse yok. Ama benim için onun ölmesi resmi bir görev almasından daha iyidir!"² Sivil muhalefetiyle bilinen Şam'ın fakih-muhaddisi Mekhûl'un (ö. 112/730) de "Kafamı kesmeleri kadılık yapmaktan yeğdir. Beytûlmal mesulü olmak da kadılıktan yeğdir." dediği nakledilir. O, İbn Şihâb ez-Zührî'nin sarayda bulunması ve devlet ricaline yakınlığını da sitemkâr bir dille eleştirmiştir.³ İmâm Mâlik'in (r.h.) Mısırlı talebelerinden olan meşhur musannif-fakih İbn Vehb (ö. 197/813) de kadılık teklif edilince akli dengesini yitirmiş rolü yaparak kurtulmaya çalışır. Dostlarından biri ona kadılığı kabul edip Kur'an ve Sünnetle amel edebileceğini hatırlatınca da alimlerin peygamberlerle, kadıların ise ümerâyla haşır edileceğini belirterek bu görevi kabul etmediğini belirtir.⁴ *Sahîhayn* ricalinden zâhid-muhaddis Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ise "Bir kişinin pis kokan bir leşe yaklaşması siyasetçilere yaklaşmasından daha hayırlıdır" diyerek resmi görev ve devlet ricaliyle ilişkilere karşı bakış açısını ortaya koyar. Başka bir defasında "Farzlardan başka [bir rekât bile nafil] kılmasa da ümerâdan uzak duran kişi, gece gündüz nafil namazlar kılan, haclar umreler yapan, Allah yolunda cihad eden ama ümerâyla oturup kalkandan daha faziletlidir." der. Münekkitlerin geneline eleştirilen İmâm Şâfiî'nin (r.h.) yakın hocalarından Medineli musannif-fakih İbrahim b. Ebû Yahya (ö. 184/800 [?]) da resmi göreve karşıdır. Nitekim Necrân kadılığına atanan öğrencisi İmâm Şâfiî'yle karşılaşınca bundan dolayı

¹ Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbuddin el-Amrâvî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 58/60.

² Ebû Ali Muhammed b. Saîd el-Kuşeyrî er-Rakkî, *Târîhu'r-Rakka*, thk. İbrahim Salih (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1998), 58.

³ İbn Asâkir, *Dimaşk*, 55/369. Ayrıca bkz. Halit Özkan, "Tedvîn Tarihinde Emevi Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüşhası", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32 (2012/1), 1-37.

⁴ Ebu'l-Haccâc Cemalüddîn Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 16/285.

onu sert bir şekilde azarlar. Diğer hocası Mekkeli musannif-fakih Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814) de Şafîî'nin kadılık üstlenmesini tasvip etmez ancak o, İmâm Şâfiî'yi uyarırken yumuşak bir üslup kullanır.⁵

Resmî görev teklifini reddetmek, muhaddislerin yönetime karşı sergilediği sivil muhalefet araçlarının en yaygın olanıdır. Bazıları darp ve hapis tehditleri karşısında görev teklifini kabul etmek zorunda kalmış, bazıları firar ederek izini kaybettirmeye çalışmış, diğer bir grup ise işkence ve baskılara rağmen tutumlarını sürdürme konusunda kararlılık göstermişlerdir. Bir grup ise hoş bakmamalarına rağmen baskılara dayanamayarak görevleri kabul etmişlerdir. Tam da bu noktada muhaddisleri resmi görev üstlenmekten kaçınmaya yahut bu tür görevleri kabul edenlere karşısart tepki göstermeye iten sebeplerin ne olduğu meselesi akla gelmektedir. Rivayetler bu açıdan ele alındığında dört farklı sebep gözükmektedir. Bunların ilki ve en önemlisi siyasi otoriteyi “zalim” olarak konumlandırmaktan kaynaklı sivil muhalefettir. Zira muhaddislerin söylemlerinde adil-zalim yönetim ayrımına oldukça güçlü bir vurgu gözlenir. Hz. Aîşe'nin (a.s.) meşhur ravisi Amra bint Abdurrahman “Sakin ha sakın onların [siyasilerin] meclislerine yaklaşma! [Eğer onların meclisine katılırsan] ya hakkı söylemekten kaçınırsın veyahut da [onların işlediği] zulme yardım ve yataklık edersin!” diyerek zalim olan saray ehliyle irtibatın tehlikesine dikkat çeker. *Sahîhayn* ricalinden Ebû Hâzım Seleme b. Dinâr (ö. 135/752) da siyasetçilerle yakınlık kurmayı zulümlerine payanda olmak şeklinde anlamıştır.⁶ Emevi halifesi Yezid b. Abdülmelik, Şamlı muhaddis Recâ b. Hayve'nin (ö. 112/730) sürekli yanında olmasını ister. Ancak Recâ, bu talebe olumsuz yanıt verir. Daha önce Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz'in istişare heyetinde yer alan Recâ b. Hayve'nin Yezid b. Abdülmelik'le (ö. 105/724) çalışmayı reddetme gerekçesi onun diğerlerinin aksine adil ve dindar olmamasıdır.⁷ Irak valisi İbn Hübeyre (ö. 133/750), düzenli olarak meclisinde bir grup âlimin bulunmasını ister. Listede yer alanlardan Kûfeli fakih Kasım b. Velid el-Hemdânî (ö. 141/758) bu teklifi reddeder. Kendisine ret gerekçesi sorulunca da zalimlerin destekçilerinden olmaktan çekindiğini belirtir.⁸ Kâsım b. Velid, kadılık teklifini de reddetmiştir. Anlaşılan kadılığı reddetmesi de yönetimin zulmüne ortak olma endişesiydi.⁹ İsa b. Ali'nin (ö. 160/776) nakline göre bir gün musannif-fakih İbn Ebû Zî'b (ö. 159/776), Mansûr'un meclisinde iken ona kendisi hakkında ne düşündüğünü sorar, o da “Senin adaletle yönettiğini düşünmüyorum. Aksine sen zalimsin. İyi insanları devre dışı bırakıp zalimleri idari makamlara getiriyorsun!” diye yanıt vererek Mansûr'u “zalim sultan” olarak niteler. Halifenin amcası İsa b. Ali, bir an Mansûr'un onu katlettirebileceğini düşündüğünü ifade eder. Ancak

⁵ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/357.

⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1973), 3/246-7.

⁷ Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih* (Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1974), 2/370.

⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Merrûzî, *Ahbârü's-şuyûh ve ahlâkuhum* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 64.

⁹ Merrûzî, *Ahbâr*, 114.

Mansûr “Kalk, git!” diyerek onu meclisinden çıkarmakla yetinir.¹⁰ Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) de “[Halife] Ebû Cafer [Mansûr] benden ne istiyor! Vallahi eğer karşısına dikilsem ona ‘Oturduğun yerden [halifelik tahtından] kalk; zira senden daha ehil/layık kişiler var!’ diyeceğim.” sözüyle Mansûr’un hilafet makamını hak etmeyen biri olduğuna işaret eder.¹¹ İbn Maîn’in (ö. 233/848), kazif cezası almasından ötürü Medineli musannif İbn Kâsib’in (ö. 241/856) hadisini reddettiği hatırlatılınca Musab b. Abdullah ez-Zübeyrî (ö. 236/851) “Abbasiler ona haksız yere had uyguladılar. Zalim olmaları hasebiyle onların had cezası dikkate alınmaz. İbn Kâsib, güvenilir, makbul bir hadisçidir.” diyerek dönemin iktidarını zalim olarak nitelemiştir.¹²

Siyasi iktidara karşı oldukça sert fetvalar veren İmam Mâlik (r.h.) de “zalim” ümerânın meclislerine katıldığı gerekçesiyle eleştirilir. Ancak o, yöneticilere hakkı tavsiye edenlerin de bulunması gerektiğini belirterek amacını ifade eder.¹³ Ona yöneltelen itirazın konusu hac dönemlerinde Medine’ye gelen halifelerin veya bölge valilerinin istişare ve müzakere meclislerine katılması olmalıdır. Zira İmâm Mâlik herhangi bir resmî görev üstlenmemiştir. Hatta Halife Mansûr’un, Bağdat’a yerleşme teklifini de reddetmiştir. Öte yandan zekât ve cihad başlıklarında açıklanacağı üzere meclislerine katıldığı Abbasi halifelerini İmâm Mâlik’in zalim olarak konumlandığı, siyasi muhalefetinden dolayı darp edildiği ancak onların öfkelerini üstüne çekmemeye çalıştığı hatırd tutulmalıdır.

Muhaddislerin, yönetimi zalim olarak görmeleri sebebiyle ve onların zulmüne ortak olma endişesiyle resmî görev reddetme tavırlarıyla yakından ilişkili bir diğer sebep, bu husustaki hadislerdir. “İlerde başınıza bazı yöneticiler geçecekler. Onların zulümlerine ortak olmayın, onların yanlışlarını onaylamayın. Zira kim onların zulümlerine ortak olur, onların yanlışlarını onaylarsa benim havzımdan nasibi olamaz!”¹⁴ “Benden sonra Allah’ın razı olmadığı işler yapan idareciler gelecek. Her kim onlara ortak olur, zulümlerine yardım ederse ne benim onunla ne de onun benimle bir bağı yoktur!”¹⁵, “Eğer ömrün yeterse sabah Allah’ın gazabıyla evlerinden çıkan, akşam Allah’ın lanetini üstlerine çekmiş olarak evlerine dönen insanlar [şurtîler/polisler] göreceksin. Elllerinde inek

¹⁰ Muhammed b. Sa’d b. Menî, *Kitâbu’t-Tabakâtu’l-Kebîr* (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 2001), 7/562.

¹¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 7/42.

¹² Ebû Bekir Ahmed b. Züheyr b. Harb İbn Ebû Hayseme, *et-Târihu’l-kebîr –Ahbâru’l-Mekkiyyîn-* (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1997), 438.

¹³ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Haydarabâd: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1952), 1/30.

¹⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman el-A‘zamî (Beyrût: el-Mektebü’l-İslâmî, 1983), 11/345; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 9/514; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîh*, thk. Halis Aydemir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/324.

¹⁵ Ebû Davud Süleyman b. Davud et-Tayâlisî, *Müsned* (Mısır: Dâru Hecer, 1999), 2/391.

kuyruğuna benzeyen [kırbaçlar] vardır.”¹⁶ ve benzeri merfû hadisler, “Siyasi idarecilerle oturup kalkan fitneye düşer”¹⁷, “Üç çeşit kadı vardır: Biri cennette, ikisi cehennemdedir.”¹⁸ ve “Ne zekât memuru ne arîf/muhtar ne şurtî/polis ne de posta memuru ol! [Namazı tehir eden Emevi yöneticilerine uyma!] namazı vaktinde kıl!” gibi de birçok mevkûf hadis çeşitli kaynaklarda yer alır. Bazı ravilerin bu türden rivayetlere istinaden resmi görev ve ilişkilerden kaçındığı gözlenir. Mesela Alkame b. Vakkâs’a (ö. 86/705) neden siyasetçilerin meclislerinden kaçındığı sorulunca bir hadis zikredip, o hadisteki tehdide muhatap olma korkusuyla kaçındığını vurgular.¹⁹ Başka bir rivayete göre Irak genel valisi İbn Hübeyre, Kûfeli fakih-muhaddis Mansûr b. Mu’temir’i (ö.132/750) kadı olarak atamak ister. Mansûr ise zalim yönetime yakınlıkla ilgili bir hadise atıfta bulunarak bu teklifi geri çevirir.²⁰

Muhaddisleri resmî görevden kaçınmaya sevk eden üçüncü sebep bağımsız hareket edememe, idarecilerin onların tasarruflarına müdahil olmaları, dolayısıyla hak ve adalete aykırı işlere alet olma endişesidir. Mesela Hasan el-Basrî’ye yöneticilerle iletişim kurup onları adalete teşvik etmesi gerektiği konusunda telkinde bulunulunca “Müslüman kendisini bile bile aşağılık bir konuma düşürmez. Onların kılıçları bizim sözümüzün üstündedir, biz konuştuğumuzda bizi kılıçlarıyla sustururlar!” diye yanıt vererek siyasilerin potansiyel baskı ve tahakkümüne dikkat çeker.²¹ Başka bir anlatıya göre Abdullah b. Abdülmelik b. Mervan, Şam alimlerinden Ali b. Ebû Hamle’ye (ö. 156/772) maiyetinde bulunma teklifi yapınca o, Şamlı fakih-muhaddis Abdullah b. Ebû Zekeriya (ö. 117/735) ile bu konuyu istişare eder. Abdullah b. Ebû Zekeriya ise “Sen hürsün. Kendini köle mi yapacaksın!” diyerek siyasi şahsiyetlerle çalışmayı kişinin bağımsızlığını yitirmesi olarak yorumlar.²² *Kütüb-i Sitte* ricalinden fakih-muhaddis Abbâd b. Avvâm’a (ö.186/802) dürüstlüğüyle bilinen birinin kadılığa atandığı söylenince “Bir kişinin şunların [Abbasilerin] verdiği kadılık görevini üstlenip kendisine müdahale edilmeden [bağımsız ve] adil bir şekilde çalışabileceğini düşünmesi ne büyük saçmalaktır!” diyerek Abbasiler Dönemi yargı organı için bağımsızlığın söz konusu olamayacağını vurgulamıştır.²³

¹⁶ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh* (Beyrût: Dâru Tavki’n-Necât, 1443), “el-Cenne ve Sıfatı Na’îmihâ” 52, 53, “Libâs”, 125; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/300.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/430.

¹⁸ Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/328; İbn Sa’d, *Tabakât*, 4/136.

¹⁹ İbn Asâkir, *Dimâşk*, 10/415.

²⁰ Ebû Muhammed Abdulganî b. Abdulvahid el-Makdisî el-Cemmâ’îlî, *el-Kemâl fî esmâ’ir-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed (Kuveyt: Şeriketü Girâs, 2016), 9/39; Ebu’l-Kasım Abdülmelik b. Muhammed İbn Bîşrân el-Bağdâdî, *Emâlî (el-Cüzü’s-sânî)*, thk. Ahmed Süleyman (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1999), 132.

²¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 9/176.

²² Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 187; Ebû Süfyan Yakub b. Süfyan el-Fesevî, *Ma’rife ve’t-târîh*, (Bağdâd: Matbaatu’l-İrşâd, 1974), 2/401-2.

²³ Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî, *Ahbâru’l-kudât*, thk. Abdülaziz el-Merâğî (Riyâd: Âlemu’l-Kütüb, 1947), 3/154.

Bu endişelerin pratikte zaman zaman vuku bulduğu da görülür. Zira yukarıdan müdahale ile kadıların birtakım kararlarının feshedildiği görülür. Mesela Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (ö. 168/784), Basra eşrafı arasında gerçekleşen bir arazi anlaşmazlığında bir tarafın lehine hüküm verir. Ancak aleyhine hüküm verilen kişi kadının kararına rıza göstermez, Halife Mehdî'ye başvurarak kendisine haksızlık yapıldığını söyler. Mehdî de ona “Verdiğin kararı bozacaksın. Yoksa kelleni koparıp bana getirecek birini yanına yollarım!” sözlerini içeren bir tehdit mektubu gönderir. Kadı Ubeydullah el-Anberî de verdiği hükmü bozmak zorunda kalır.²⁴ Mısır valisi Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân hem kadılık hem şurta (emniyet müdürlüğü) makamına İmran b. Abdurrahman eş-Şurahbîlî'yi (ö. 109/727 civarı) atar. İmran b. Abdurrahman bir gün kendisine sarhoş hâlde getirilen valinin maiyetindeki bir kişiye had cezası uygular. Kendisine o kişinin emirin yakın adamlarından olduğu söylenince “[Değil has adamı, emirin] oğlu bile olsa had cezasını uygularım!” diye karşılık verir. Emir Abdullah b. Abdülmelik, İskenderiye'den dönünce olaydan haberdar edilir, öfkelenip İmran b. Abdurrahman'ı azleder. Bununla da yetinmeyip boynuna kâğıt asıp sözde onun kusurlarını, hakkındaki şikayetleri listeler, sonra da onu sokak sokak, camiden camiye gezdirip teşhir eder.²⁵ Mısırlı fakih Hayr b. Nuaym (ö. 137/754) kadılık yaptığı dönemde birine zina iftirası atan muhtemelen itibarlı bir askeri hapse attırır. Ancak Mısır valisi Ebu Avn Abdülmelik b. Yezid olaya müdahil olup kadının kararını çiğneyerek askeri hapisten çıkarır. Bunun üzerine Hayr b. Nuaym kadılıktan istifa eder ve bir daha da görev üstlenmez.²⁶ Başka bir olay sarayda Halife Harun Reşîd'in huzurunda icra edilen ilmî müzakere sonucunda meydana gelir. Rivayete göre Halife Reşîd'in meclisinde ilmi bir konuda fukahâ hararetli bir şekilde tartışır, bir grup fakih konuya dair ileri sürülen bir hadisin sahabî ravisi olan Ebû Hüreyre'nin (r.a.) yalancılıkla itham edildiğini iddia ederler. Halife Harun Reşîd de onların görüşünü destekler. Ancak Bağdat kadılarından Ömer b. Habîb (ö. 207/822) onlara itiraz edip “Ebû Hüreyre doğru sözlü, rivayetleri makbul biridir.” der. Bu itirazı Harun Reşîd'i öfkelenendirir. Meclis dağıldıktan sonra Ömer b. Habîb de evine gider. Ancak halife Reşîd ona ulak gönderip kefen giyerek huzuruna çıkmasını emreder. Kadı Ömer b. Habîb, halifenin huzuruna vardığında önünde cellat sergisi, elinde kılıçla karşılaşır. Reşîd ona “İnsanların huzurunda [konumumu hiçe sayıp büyük bir saygısızlık göstererek] hiç kimsenin eleştiremediği, hiç kimsenin itiraz edemediği bir şekilde beni nasıl eleştirirsin!” der. Ömer b. Habîb ise Ebû Hüreyre'yi (r.a.) yalancılıkla itham etmenin nerelere varacağını güzel bir biçimde ve sükûnetle açıklayınca halife onu affeder.²⁷ Halifenin ona gösterdiği

²⁴ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/95.

²⁵ Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mukaffâ el-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 4/384-5.

²⁶ Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1994), 269.

²⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 13/28-9.

tahammülsüzlük ve aşırı tepki dinî konularda ulemânın fikir hürriyetine müdahale bağlamında ilginç bir örnektir. Harun Reşid ile kadılar arasında cereyân eden benzer bir olay, silahlı isyan başlatıp daha sonra teslim olan Yahyâ b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebû Talib'in amannamesini bozma girişimiyle ilgilidir. Reşîd, Yahyâ b. Abdullah'ın amannamesini bozup onu öldürmek için İmâm Ebû Hanîfe'nin (r.h.) öğrencilerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile Hasan b. Ziyâd'la birlikte dalkavukluk ve yalancılıkta sınır tanımayan Kadı Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb'in (ö. 200/815) bulunduğu bir meclis tertipler. Reşid amannameyi ilkin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye verir. O da yüksek sesle "Bu, geçerli bir amannamedir [bozulması mümkün değildir]." der. Rivayete göre onun sözünü duyunca öfkeden Harun Reşid'in yüzünün rengi değişir. Bunun üzerine Kadı Ebu'l-Bahterî atılıp amannameyi alır "Bu amanname geçersizdir. [Yahyâ b. Abdullah el-Alevî'nin] kellesini vur, vebali benim boynuma ey Müminlerin emiri!" deyip çıkardığı bıçakla onu parçalar. Reşid ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî arasında kısa bir tartışma sürer. Ardından Reşid "Senin ve senin gibiler yüzünden bunlar bize silah çekip isyan etme cüreti buluyorlar!" deyip Şeybânî'nin suratına divit fırlatır, divit Şeybânî'nin alnına isabet edip kanatır. Kuvvetle muhtemel Reşîd'in onu azledip kitaplarında Alioğullarını isyana teşvik eden fetvalarının olup olmadığını teftiş ettirmesi de bu olaydan sonra cereyan eder.²⁸ Yukarıdaki olaylar muhaddislerin bağımsız hareket edememe kaygısıyla görevden kaçınmalarını destekleyen çarpıcı örneklerdir.

Muhaddislerin resmî görevden uzak durma sebeplerinden bir diğeri ise tavırlarında bozulma endişesidir. Nitekim Kûfeli fakih-muhaddis Alkame b. Kays'a neden ümerânın meclislerine katılıp onlardan istifade etmediği sorulunca "Onların [sunduğu mevki-makam, maaş gibi] dünyalıklarından aldığım kadar onlar da benim dinimden alırlar/eksiltirler!" diye yanıt verir. Resmî görev üstlenen râvilere karşı oldukça sert tepkiler veren meşhur musannif-fakih Süfyan es-Sevrî (r.h.) de idarecilerin sunduğu imkânların kişinin tavrında değişme ve bozulmaya neden olacağını vurgular. Her ikisi de kadılık üstlenen İbn Şübrûme ile İbn Ebû Leylâ vilayet sarayında bir araya gelip sohbet ederken içlerinden birisi "Onların [ihtişamlı sofralarında oturup envai çeşit] tatlıları yiyince onların kuklası olduk!" diyerek resmî görev ve imkanları kullanmanın kişinin siyasi iktidara karşı tutum değiştirmesine, hakikate karşı duyarsızlaşmasına, dünyevî kazanımları kaybetmemek adına hakkı beyan etmekten kaçınmaya neden olduğunu ima eder.²⁹

Resmî görev üstlenen bazı alimler ise kendilerine tahsis edilen maaşı kullanmamışlardır.³⁰ Maaş veya devlet yetkililerinin verdiği maddi hediyeleri reddetme tavrı, muhaddisler arasında oldukça

²⁸ Zahid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1998), 42.

²⁹ Ebû Ubeyd el-Âcurrî, *Suâlât*, thk. Muhammed Ali el-Ömerî (Medîne: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1983), 121.

³⁰ İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/949, 3/132, 152; Ebû Zür'a Abdurrahman b. Amr ed-Dimaşkî, *Târîh*, (Dimaşk: Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, ts.) 201; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/229.

yaygındır.³¹ Kadılık gibi şer'î vazifeler karşılığında verilen maaşı almamayı doğrudan siyasi muhalefetle ilişkilendirmek pek mümkün değildir. Zira alimler, gönüllülük esasıyla yapılmasını düşündükleri dinî vazifelere karşılık ücret almanın doğru olmadığından hareketle bu türden tavırlar sergileyebilmektedirler. Ancak hediye reddinin, siyasi iktidarın mali kaynaklarına yönelik olumsuz bakış açısından neşet ettiği söylenebilir.

2. Ümerâ Safında Cihad Karşıtlığı

İslâm dininde mühim bir yeri olan, en üstün ibadetlerden sayılan cihad, muhtemelen Mervânoğulları evresinden itibaren tartışma konusu olmaya başlamıştır. Nitekim İbn Abbâs'a yöneltilen "Biz, bu yöneticilerle birlikte [gayri müslim devletlere karşı] savaşıyoruz. Ama onlar dünyalık menfaat [ganimet/cizye] amacıyla savaşıyorlar [onların saflarında savaşmamız caiz mi]?" diye soru yöneltilir.³² Aynı şekilde Süleyman el-Yeşkur'ın Cabir b. Abdullah'a, Mücahid b. Cebr'in de İbn Ömer'e "[Zalim] ümerâ ile birlikte [Bizans, Hint, Deylem gibi dönemin gayrimüslim devletlerine/milletlerine karşı] savaşa katılalım mı?" şeklindeki sorularından meselenin oldukça erken bir dönemde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.³³ Etbâu't-tâbiîn döneminde de zalim yöneticilerle cihada katılma meselesinin güncelliğini koruduğuna dair birtakım rivayetler bulunmaktadır. Zira İbn Sîrîn, Hasan el-Basrî, Şa'bî gibi tâbiûn ulemasına da aynı sorular yöneltilmiştir.

Özellikle Mervânoğulları periyodunda Emevi hükümdarlarının ve kumandanlarının İslâm dışı savaş politikaları ve adil olmayan yönetim biçimlerinden dolayı birçok muhaddis, orduya katılımı ve "cihad adı altında" gayrimüslim komşu uluslara karşı gerçekleştirilen fetih hareketlerinde yer almayı tasvip etmemişlerdir. Mesela *Kütüb-i sitte* ricalinden Yemenli fakih-muhaddis Tavus b. Keysân, Kûfeli fakih-muhaddis İbrahim en-Nehaî ve İmam Mâlik bu grupta yer alırlar. İbrahim en-Nehaî, Zübeyr b. Hırrî'te "Allah'tan kork! [Horasan emiri] Kuteybe [b. Müslim]'in katliamlarına ortak olmal!" diye nasihatle bulunarak Kuteybe'nin Maverâünnehir'e yönelik akınlarında izlediği gayri İslâmî savaş politikasını eleştirmiştir.³⁴

Birçok alim, İslâm Milletinin dış tehditlere karşı müdafaası ve küllî maslahatı icabı, Emevi-Abbasi Devletleri'nin ordularına katılıp Hristiyan Bizans İmparatorluğu, Yahudî Hazar Devleti, Putperest Rutbil, Türkiş ve Oğuz Yabgulukları, Ermenîler, Gürcüler ve Deylemliler gibi dönemin dış tehditlerine karşı savaşmayı gerekli görmüşlerdir. Onlara göre mevcut iktidarların zulmü nispeten

³¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/176; Kadî İyâz b. Musa es-Sebtî, *Tertîbu'l-medârik* (Mağrib: Matbaatu Fadâle, ts), 3/256; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, İbn Abdülhâdî ed-Dimaşkî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadis* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/113; Ali Sever, *Dehlizden Tasnife Bir Ömür İbrahim Harbi ve Hadis İlmine Katkıları* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 109-10.

³² Abdürrezzâk, *Musannef*, 5/279.

³³ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, thk. Nasır eş-Şesrî (Riyâd: Dâru Künnûzi İşbîliyâ, 2015), 18/446.

³⁴ Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî, *es-Sikât*, thk. Abdülalim el-Bestevî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/367; Mizzî, *Tehzîb*, 9/316.

dar çerçevelidir ve dış güçlerin Müslümanlara vereceği zarara oranla daha hafif kalmaktadır. Dolayısıyla tolere –daha doğrusu zorunlu olarak tercih– edilmelidir.³⁵ Nitekim hicri ilk iki asırda Batı sınırlarındaki Bizans İmparatorluğu, Kafkasya bölgesindeki Hazar Devleti, Doğu sınırındaki Deylemliler ile Orta Asya yabgulukları İslâm Devlet’iyle sürekli mücadele ve savaş halindeydiler. Zaman zaman İslâm Devleti’nin hazırlıksız olduğu dönemleri fırsat bilerek ani baskınlar düzenliyorlar, on binlerce Müslümanı katledip, şehirleri yağmalıyorlar, on binlercesini esir alıp Müslümanlara büyük zararlar veriyorlardı. İslâm düşmanı dış güçlerin din, mal, can ve ırza yönelik tehdit ve zararının Emevi-Abbasi iktidarlarının verdiğiinden daha büyük olduğunu idrak eden ulema, İmam Mâlik (r.h.) örneğinde olduğu gibi zalim yöneticilerle dönemin İslâm düşmanı uluslarına karşı gerçekleştirilen savaşlara katılmanın gerekliliğini savunmuşlardır. Nitekim İmam Mâlik, hicri 161 yılında Maraş’ın işgal edilip Bizans’ın Müslüman halka reva gördüğü zulüm ve zararı görünce Emevi-Abbasi ordusunda askerlik yapmanın caiz olmadığı yönündeki fetvasından caymıştır.³⁶ Abbasi yönetimini zalim olarak konumlandıran, resmî görev üstlenmeyi kerih gören Ehl-i hadis fakihî Ahmed b. Hanbel’in (r.h.) zalim de olsa siyasi idarecilerin safındacihad edilmesi gerektiği yönündeki fikrinin arka planında da bu saik yatar. Zira o “[Din, mal, can ve ırz güvenliklerini teminat altına almak için Abbasi devletinin ordularına katılıp dış güçlere karşı] savaşmak, Müslümanları savunmak amacıyla bir gerekliliktir. Hiçbir sebeple terk edilemez.” diyerek bunu vurgular.³⁷

Zalim siyasi iktidarların düzenlediği cihada katılma meselesi hicri ikinci yüzyılın sonlarında da gündem olmayı sürdürmüştür. Ancak bu dönemden itibaren özellikle Ehl-i hadis alimleri karşıtlara ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Rical eserlerinde cihad karşıtlarına yönelik eleştirilere rastlanır. Mesela bir mecliste İbrahim en-Neha’ye bir grubun “[Bu devirde] cihad yoktur!” dediği hatırlatılınca Neha’ “Şeytanın vesvesesi!” diyerek bu grubun fikrini eleştirir. Keza sivil muhalif duruşuyla ve resmi görev karşıtlığıyla bilinmesine rağmen Kûfeli fakih-muhaddis Abdullah b. İdris (ö. 192/807-808), “[Hasan b. Salih] İbn Hay ile benim alakam olmaz! [Zira] o, cihadın [geçerli] olmadığını savunuyor!” diyerek Kûfe’nin ileri gelen fakihlerinden Hasan b. Salih b. Hay’ı eleştirir.³⁸ Ahmed b. Hanbel’e de “Her savaştığımızda Abbasi hanedanının kasasını dolduruyoruz!” diyerek cihaddan geri duranlardan

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-İlbîrî İbn Ebû Zemenîn, *Usûlu’s-sünne*, thk. Abdullah el-Buhârî (Medîne: Mektebetü’l-Gurabâ el-Eseriyye, 1994), 289; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât* (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 3/25; Kasım b. İsa İbn Nâcî et-Tenûhî, *Şerhu İbn Nâcî alâ metni’r-Risâle* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 395; Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ* (Medîne: Mecmeu’l-Melik Fehd, 2004), 28/507.

³⁶ Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî, *Müdevvene* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 1/498; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn Yunus es-Sikillî, *el-Câmi’li-mesâilî’l-Müdevvene* (Mekke: Dâru’l-Fikr, 2013), 6/57; Ebu’l-Hasan Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân* (Beyrût: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1988), 189.

³⁷ Ebû Davud Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed*, thk. Tarık b. İvadullah (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 316; Halid er-Rabbât vd., *el-Câmi’ li-ulûmî’l-İmâm Ahmed* (el-Feyyûm: Dâru’l-Felâh, 2009), 3/12.

³⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 6/181.

bahsedilince “Tarsûs ve [Bizans] sınır boylarındakilerin [hepsi de] onlar gibi yapıp savaşa katılmasalar İslâm elden gitmez mi! Bunlar kafası çalışmayan, cahil insanlar!” diyerek tepki göstermiştir.³⁹ Hicri ikinci ve üçüncü asırda Ehl-i sünnetin ana damarını temsil eden Ehl-i hadis imamlarının, cihad karşıtı gruba yönelttiği eleştiriler zamanla “Zalim olsun adil olsun her yönetici ile cihada katılmak dini bir vecibedir.” şeklinde bir itikadi formül niteliği kazanmıştır. Abdürrezzâk (ö. 211/826),⁴⁰ Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), Ahmed b. Hanbel, Buharî (ö. 256/860), Ebû Zûr’a (ö. 264/878), Ebû Davud (ö. 275/889) gibi Ehl-i hadis alimlerinin söz ve tasniflerinde bu vurgu yoğun bir şekilde hissedilir. Müzenî (ö. 264/878), İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), İmam Eşarî (ö. 324/935), Berbehârî (ö. 329/940), Âcurrî (ö. 360/970), Ebû Bekir el-İsmailî (ö. 371/982), İbn Batta (ö. 387/997), İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008), Lâlekâî (ö. 418/1027), Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî (ö. 449/1057), İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi Ehl-i hadis itikadını takip eden alimler de bu görüşü itikadi eserlerinde vurgulamışlardır. Her ne kadar İmam Ebû Hanîfe (r.h.) ve Mutezilî-Mürciî Hanefî fukahâ aksini benimsemiş olsa da hicri üçüncü asır sonrasında Hanefî ulemâ da bu konuda Ehl-i hadise muvafakat etmiştir.

3. Ümerâya Zekâtı Teslim Etmeme

“Zalim yönetim” olgusunun doğurduğu meselelerden bir diğeri de zekâtın resmi mercilere verilir verilmemesi hususundaki tartışmadır. Birtakım rivayetler cihad meselesinde olduğu gibi hicri birinci asırda idarecilere şer’î verginin verilmesi konusunda tereddütlerin meydana geldiğini göstermektedir. Nitekim İbn Ömer (ö. 73/693), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/694) gibi sahabîlere bu kaygıları içeren sorular yöneltildiği görülür. Soruların odağında siyasi iktidarların topladıkları zekâtları lüzumsuz şekilde harcamaları/israf etmeleri yer almaktadır.⁴¹ Mesela Atâ b. Ebû Rabâh, İbn Ömer’e “Onlar [topladıkları zekât gelirlerini Kur’ân’da belirtildiği üzere] dağıtılması gereken kişilere vermiyorlar.” diyerek bu hususa dikkat çeker. Sahabîlerin cevapları ise bu konudaki nasların umumu ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Raşid Halifelerin uygulamasından dolayı zekâtın devletin yetkili kurumlarına tevdi edilmesi yönünde olmuştur.⁴² Ancak kendisinden bu yönde birçok rivayet nakledilen İbn Ömer’in de bir süre sonra bu görüşünden vazgeçtiği nakledilir.

³⁹ Ebû Yakub İshak b. İbrahim en-Neysâbü’rî İbn Hânî, *Mesâilu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrût: el-Mektebü’l-İslâmî, 1979), 2/102.

⁴⁰ Abdürrezzâk’ı sahabeye karşı tutumu ve Şîlik eğiliminden dolayı Ehl-i hadis’ten saymak pek isabetli olmayabilir. Ancak *Musannef*’inde konuya dair ilk başlığı açan muhaddis olması hasebiyle listeye dahil edilmiştir.

⁴¹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 2013) 6/257; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb (Su’ûdî Arabistan: Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhûs, 1986), 3/1150, 1155; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebîr* (Kâhire: Merkezu Hecer, 2011), 4/192.

⁴² Mâlik, *Müdevvene*, 1/369.

Özellikle tâbiûn kuşağında iktidara muhalif muhaddisler arasında zekâtın zalim resmî kurumlara verilmemesi gerektiğine dair görüşün yaygınlaşmaya başladığı görülür. Nitekim Hasan el-Basrî, Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Tavs, Atâ, Ebu'l-Âliye, Meymûn b. Mihran, Sâlim, Şa'bî, Mekhûl, Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr, Dahhâk b. Müzâhim, Muhammed Bakır, Hammad b. Ebû Süleyman gibi tabiûn fukahâsı zekâtın resmî makamlara verilmemesinin, kişinin kendi eliyle dağıtmasının gerektiğini savunmuşlardır.⁴³ Öte yandan ulemanın zekât konusunda fetva verirken zaman zaman siyasi yönetimin dikkatini çekmemeye çalıştığı da vuku bulmuştur. Nitekim Hassân b. Ebû Yahya, kalabalık bir mecliste zekâtın nasıl dağıtılması gerektiğini sorduğunda Saîd b. Cübeyr “Resmî mercilere teslim et!” diye yanıt verir. Ancak Hassân, baş başa iken siyasi idarecilerin gerektiği şekilde harcamadığını vurgulayarak yeniden sorunca Saîd b. Cübeyr “Allah’ın emrettiği kesimlere kendi elinle dağıt. Ulu orta herkesin içinde sorduğun için gerçek fikrimi açıklayamazdım!” diye yanıt verir.⁴⁴ Benzeri bir tutum İbn Ömer’e de nispet edilir. Zira bir gün Hasan el-Basrî’nin yanında birisi İbn Ömer’in “Zekâtını kendi elinle fakirlere dağıt [ümerâya teslim etme]!” dediğini nakledince Hasan el-Basrî “İbn Ömer, sorana güvendiğinde ‘Fukaraya kendi elinle dağıt!’ diyor demedim mi ben size?” diyerek İbn Ömer’in siyasi yönetimin baskısından çekinerek gerçek fikrini ifşa etmediğine dikkat çekmiştir.⁴⁵

Tâbiûn döneminde yaygınlaştığı görülen bu görüşün II. asrın bazı meşhur muhaddisleri tarafından da benimsendiği görülür. Mesela siyasi muhalefetiyle meşhur Ehl-i hadis fakihi Süfyan es-Sevrî, kesinlikle zekâtın resmî kurumlara verilmemesi gerektiğini savunur.⁴⁶ Hatta onun “Eğer gereken yerlere dağıtmadıklarını biliyorsan [malın olmadığına dair yetkili memurlara] yemin de et, yalan da söyle ama onlara verme!” dediği nakledilir.⁴⁷ Kendini teşhir etmeden iktidara karşı sert fetvalar vererek sivil muhalefetini ortaya koyan İmam Mâlik’in de zekât konusunda Sevrî’ye benzer görüşler savunduğu görülür. Nitekim o zekâtın resmi mercilere teslimi konusunda adil-zalim yönetim ayrımına gider. Yönetim zalim ve müsrif ise zekâtın devlete verilmemesi gerektiğini savunur. Bu hususta fetvası şöyledir: “Adil olmayan zekât memurları kişinin malından haberdar olmazsa mümkünse zekâtını kendi eliyle hak sahiplerine versin. Ancak [onlardan gizleyemez ve bir şekilde

⁴³ Abdürrezzâk, *Musannef*, 4/354-60; Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Emvâl*, thk. Halil Herrâs (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 684; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kureşî İbn Ebu'd-Dünya, *el-İşrâf fî menâzili'l-eşrâf*, thk. Necm Abdurrahman (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 328; Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Sağîr Ahmed (BAE: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2004), 3/97-8; İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, 3/1150-9; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 130; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah et-Türkî (Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1997), 3/479; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Su'ûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006), 4/184-6.

⁴⁴ Kasım b. Sellâm, *Emvâl*, 684.

⁴⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, 4/358.

⁴⁶ İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 3/1157.

⁴⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 4/449; İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 3/98; İbn Kudâme, *Muğnî*, 3/479.

ondan] alırlarsa zekâtı geçerli sayılır. Ancak mümkün mertebe onlardan zekâtını gizlemesi, kaçırması daha evladır.”⁴⁸ Yine bu hususta yakın öğrencilerinden Abdurrahman b. Kâsım (ö. 191/806) ve Abdullah b. Nâfi es-Sâîğ (ö. 206/822) onun şu sözlerini nakleder: “Eğer yönetim adil ise zekâtı onlara teslim etmemesi söz konusu olamaz. Gerek aynı gerek diğer mal varlıklarının zekâtını [adil] idarecilere teslim etmesi gerekir. Şayet adil bir yönetim değilse -yemin ettirilmesi hariç- tahıl ve hayvan sürülerini ondan gizleyebilirse gizlesin. Buna gücü yetmezse yalan yere yemin etmesin, verdiğini de zekâtına saysın [ayrıca zekât vermesine gerek yoktur]. [Ancak gizleyebildiği altın akçe gibi] diğer şeylerin zekâtını kendi eliyle dağıtsın.” Öğrencisi Abdurrahman b. Kâsım da adil yöneticilere zekâtın teslimiyle ilgili kendisine yöneltilen fetva talebine “Adil yönetim varken kendisi dağıtamaz, o zaman geçersiz sayılır” tarzında cevap verdikten sonra İmâm Mâlik’in görüşünün de bu doğrultuda olduğunu vurgular. İlk musanniflerden olan meşhur muhaddis Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770) de zekâtın ümerâya verilmemesi gerektiğini savunan muhaddisler arasında yer alır.⁴⁹

Hafs el-Ferd (ö. 204/820’den sonra) ve İbn Uleyye (ö. 218/833) gibi dönemin Mutezilî fukahâsıyla girdiği tartışmalarda Ehl-i sünneti savunarak haklı bir ün kazanan İmâm Şâfiî (r.h.) ise zekâtın devlet yetkililerine verilmesini veya kişinin kendi eliyle dağıtmasını da geçerli saymıştır.⁵⁰ İmâm Ahmed b. Hanbel’den (r.h.) bu konuda farklı fetvalar nakledilmiştir. Bir rivayete göre o “[Selef] zekâtlarını resmi mercilere teslim ediyordu. Nerelere harcadıklarını bildikleri halde Rasulullâh’ın (s.a.v.) ashabı onlara verilmesini emretmiş. [Onların sözünün üstüne] ben ne söyleyeyim?!” derken başka bir rivayete göre oğlu Abdullah’ın “Kişi zekâtını kendi mi dağıtır yoksa yöneticilere mi teslim eder?” sorusuna “Kendi eliyle dağıtır.” diye yanıt verir. İbn Ömer’in (r.a.) “Ümerâya verme. Zira onlar namazı zayı ettiler.” sözüne atıfta bulunması da dikkat çeker. Muhtemelen Ahmed b. Hanbel sahabenin genelinin görüşüne istinaden resmî mercilere teslim edilmesine cevaz vermekle birlikte İbn Ömer’in (r.a.) bu görüşünden dolayı kişinin kendisinin dağıtmasını daha uygun bulmuştur. Nitekim “En güzeli kişinin kendisinin dağıtmasıdır. Şayet devletin yetkili kurumlarına teslim ederse de geçerlidir.” dediği de nakledilir. Mihneye maruz kalmasına rağmen bu mevzudaki görüşünde olduğu gibi fetvalarının genelinde tepkisel bir tavır takınmadığı, aksine onun sünnet ve sahabenin fetvasından dışarı çıkmadığı gözlenir.⁵¹ Ancak siyasi yönetimin icraatları naslara ve sahabenin tatbikatına aykırı ise muhalif görüş beyan etmekten de çekinmemiştir. Mesela o, Hz. Ömer’in (r.a.) sevâd arazileri için belirlediği öşür

⁴⁸ Ebû Said Halef b. Ebu’l-Kasım el-Kayrevânî İbnü’l-Berâziî, *et-Tehzîb fî ihtisâri’l-Müdevvene* (Dubai: Dâru’l-Buhûs, 2002), 1/465.

⁴⁹ Abdürrezzâk, *Musannef*, 4/360.

⁵⁰ Kasım b. Sellâm, *Emvâl*, 684.

⁵¹ Muhammed Enes Topgöl, onun saç-sakal boyama ve renk tercihi konusunda mihne sürecinin de etkisiyle tepkisel davrandığını savunur. Doktora çalışmamızda Topgöl’ün varsayımının isabetli olmadığı genişçe değerlendirilmiştir. Bkz. Muhammed Enes Topgöl, “Hicri 3. Asrın Başında Sünnete Sarılmak: “Saç-Sakalını da Boyardı!”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1 (2018), 87-116.

miktarından fazlasını yönetimin alması durumunda ayrıca bir vergi vermesi gerekmediğini vurgulayarak iktidarın vergi politikalarını eleştirmiştir.⁵²

4. Ümerânın Arkasında Namaz Kılmama

Hiz. Peygamber (s.a.v.) ve Râşid Halifelerden itibaren icra edilen kadim teamüle göre cuma ve bayram namazları İslâm Devleti'nin başkanı/halifesi ve şehirlere atadığı valiler tarafından kılınılmaktaydı. Bu teamülü dikkate alan Hasan Basrî, Süleyman b. Yesâr (ö.107/725), Habib b. Ebû Sâbit (ö.119/737), Evzaî ve Ebû Hanife'nin aralarında bulunduğu bir grup alim cuma namazının kılınabilmesi için halifenin izni ve hakimiyetini şart koşmuşlar, İslâm halifesinin olmadığı zamanlarda veya hakimiyet alanı dışında kalan yerlerde Cuma namazının düşeceğini, onun yerine öğle namazı kılınması gerektiğini savunmuşlardır.⁵³ Ancak özellikle Mervânoğullarının yönetime gelişinden sonra hicri birinci asırdan itibaren siyasi yöneticiler veya görevlendirdikleri valilerin arkasında namaz kılmanın hükmüne dair soru işaretleri oluşmuştur. Çeşitli hadis kaynaklarında rastlanılan, sahabenin siyasi idarecilerin arkasında namaz kıldığına dair vurgu bu tartışmaların ürünüdür; ilgili rivayetler meseleye ilişkin delil sunma amacıyla zikredilirler. Mesela Abdülkerim eş-Şâmî'nin "On sahabî gördüm. Hepsî de zalim [de olsa] idarecilerin arkasında namaz kılıyorlardı." sözü bunun örneklerindendir.⁵⁴ Basralı fakih-tâbiî Ebû Ümeyye Abdülkerim b. Ebu'l-Mehârik (ö. 126/743) de kendisine Emevi idarecilerinin arkasında namaz kılmanın hükmü" sorulunca "İbn Ömer (r.a.) zifiri karanlıkta gelip Haccâc'ın arkasında namaz kılıyordu!" diyerek sahabî fiiline atıfta bulunur. Mezkûr kaygının arka planında Emevi valilerinin cuma namazlarının vaktini geçirmeleri ve zalimin/fâsığın arkasında namaz kılmanın caiz olup olmadığı fikri yatmaktadır.

Birçok âlim, idarecilerin zalim/fâsik olmasının, arkasında namaz kılmaya engel teşkil etmediği görüşünü benimsemiştir. Nitekim Hasan el-Basrî "Münafığın arkasında namaza durmak müminin namazına zarar vermez. Müminin arkasında namaza durmak da münafığa fayda vermez" sözleriyle bu hususu vurgular.⁵⁵ Siyasi fitnelerden kaçınma tavrının en meşhur sahabî temsilcilerinden olan İbn Ömer'in (r.a.) "cehennem sinekleri" diye nitelediği Hâricî emir Necde b. Âmir (ö. 72/691 [?]) ve Emevi sultanı Abdülmelik b. Mervan'ın arkasında namaz kılması da bu bağlamda ilgi çeken bir örnektir.⁵⁶ İbnü'l-Eşas isyanına katılıp Emevi yönetimine kılıç çeken muhaddislerden Muhammed b. Sad b. Ebû

⁵² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 403, 406.

⁵³ İbnü'l-Münzir, *Evsat*, 4/123; Seyfüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ*, (Ammân: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1988), 2/296; Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Kasım en-Nûrî (Cidde: Dâiretü'l-Minhâc, 2000), 2/618; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb* (Kâhire: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, 1925), 4/583.

⁵⁴ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 5/129.

⁵⁵ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 5/126.

⁵⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/109.

Vakkâs (ö. 82/701), İbn Ebû Leyla (ö. 83/702) gibi isimler de Haccâc ve diğer zalim yöneticilerin arkasında namaz kılmışlardır. Zekâtın zalim ümerâya verilmesine ve onların saflarında cihada katılmaya karşı olan İbrahim en-Nehaî ile Meymun b. Mihran da imamın zalim/fâsik olmasının kişinin namazına zarar vermeyeceğini savunmuşlardır. Keza “Haccâc, İslâm’ın temel taşlarını bir bir yıkıyor” diyen Kâsım b. Muhaymira da Haccâc’ın arkasında namaz kıliyordu.⁵⁷

Ehl-i hadisin kahir ekseriyeti de resmî görevlilerin arkasında Cuma ve diğer cemaat namazlarının kılınabileceğini, kişinin namazına hâlel getirmeyeceğini savunmuşlardır. Nitekim Evzâî, Sevrî ve Mâlik başta olmak üzere Ehl-i sünnet/Ehl-i hadis fukahâsı bu görüştedir. İmâm Şafî’nin de dolaylı ifadeleri diğer Ehl-i hadis fukahâsının fikriyle örtüşür.⁵⁸ Ahmed b. Hanbel (r.h.) ise kendisine yöneltilen “Cuma ve bayram namazları kıldırdıkları sürece adil olsun zalim olsun her yöneticinin arkasında kılmak [gerekir, değil mi]?” sorusuna “evet” diye yanıt verir. Bir defasında “Bidatçının arkasında namaz kılsanız yeniden kılın!” deyince kendisine “Sen Cuma namazlarını iade ediyor musun?” diye sorulmuş, o da “Evet” demiştir. Ancak o, siyasi muhalefet amacıyla veya zalim ümerânın arkasında namazı caiz görmediğinden dolayı değil; Mihne sürecinde vali ve kadıların Mutezilî olmalarından dolayı namazları iade etmiş olmalıdır. Bir diğer Ehl-i hadis alimi Ali b. Medînî’nin de “Cuma namazını sultanın ve atadığı valilerin arkasında kılmak caizdir, iki rek’at olarak ikame edilir. Kim iade ederse o bidatçıdır. Zalim olsun adil olsun siyasi yöneticilerin arkasında Cuma namazı kılmayan/bu fikri savunan cumanın ecrinden en ufak nasip alamaz.” dediği nakledilir. Ehl-i hadis fikrini benimseyen zahid-muhaddis Bişr-i Hâfî (ö. 227/841) de Cuma ve bayram namazlarını adil-zalim her yöneticinin ardında kılmayı Ehl-i sünnetin fikri olarak takdim eder. Musannif-fakih İshak b. Râheveyh, küfre düşmemesi veya vaktinin dışında kıldırmaması kaydıyla zalim yöneticilerin arkasında namaz kılınması gerektiğini savunur.

Ancak yaygın kanaatin aksine bazı muhaddislerin kasten namazların vaktini geçirmelerinden dolayı veya zalim olmaları sebebiyle idarecilerin arkasında namaz kılmaktan kaçınıp cumaları terk etmeye başladığı, bundan dolayı da Haccâc döneminde Cuma namazına katılım zorunluluğu getirildiği belirtilir.⁵⁹ Mâlikî fakih İbn Arabî (ö. 543/1148), Emeviler Dönemi’ndeki Cuma dayatması ve ulemanın maruz kaldığı baskıyı şu sözlerle açıklar: “Namaz kıldırma, siyasi idarecinin görevidir. Zira Hz. Peygamber bir bölgeye vali atadığında namaz kıldırma görevini de ona tevdi ediyordu. Ancak ümerânın ahlak ve davranışları bozulup namaz kıldırma liyakatleri kalmayınca siyaset ve menfaatleri icabı bu görevi icra etmeye layık kişilere [alimlere] devrettiler. Emeviler Dönemi’nde namazları yöneticiler kıldıracağı için saygın kişiler onların arkalarında namaz kılmayı zül görüp namaz

⁵⁷ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 5/128; İbn Asâkir, *Dimaşk*, 12/187.

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1983), 1/219.

⁵⁹ Ebu’l-Hasen Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbu’l-eşrâf*, thk. Süheyl ez-Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 3/415.

vakti camilerden çıkmaya başladılar. Ancak kapıda bekleyen asker ve polisler onları kırbaçlarla geri çeviriyorlardı. Bundan dolayı onlar da camiden çıkana kadar sabrediyorlardı.”⁶⁰ Basra Ehl-i sünnetinin öncü şahsiyetlerinden İbn Sîrîn’in “Ümerânın biri hutbeyi uzatınca ben de kanatıncaya kadar elimi tırnağımla kazıdım. Sonra [bunu bahane edip] kalkıp mescitten çıkmaya yeltendim. Ama [çıkar çıkmaz] kırbaç yağmuruna tutuldum.”⁶¹ sözü İbn Arabî’nin anlatısının canlı örneklerindendir. Ebû Vâil (ö. 82/701), İbrahim en-Nehaî, Hayseme b. Abdurrahman’ın aralarında bulunduğu bir grup tâbiûn muhaddisi bu dayatmaya çözüm olarak cuma gelmeden önce evlerinde öğle namazı kılmışlar, zaman zaman insanlara bunu tavsiye etmişlerdir.⁶² Keza Ebû Ubeyde b. Abdullah, Mesrûk, Atâ b. Ebû Rabah, Mekhûl ve Saîd b. Cübeyr’in aralarında bulunduğu bir grup tâbiûn muhaddisinin îma yoluyla namaz kılmaları da Cuma hususundaki siyasi baskıya işaret eder.⁶³ Velid b. Abdülmelik döneminde alimlere evlerinde gizlice öğle namazı kılmadıklarına dair yemin ettirme uygulamasıyla durum daha da vahim bir hâl almıştır.⁶⁴

Evlerinde öğle namazı kılmaları ve siyasi yöneticiler hutbe verirken ima yoluyla namazı eda etmeleri mezkûr alimlerin yönetimin uygulamasına karşı sessiz bir protestosu olarak görülebilir. Said b. Cübeyr, İbrahim en-Nehaî, Şa’bî, Ebû Bürde gibi tâbiûn muhaddislerinin Haccâc’ı dinlemeyip hutbe esnasında sohbet etmeleri de Cuma namazı özelinde yönetime karşı sergilenen tepki ve eleştirinin sivil bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.⁶⁵

Bir grup ise Cuma namazları konusunda siyasi muhalefetin dozunu artırmış, zalim sultan ve tayin ettiği valilerin arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını savunup cuma ve bayram namazlarını terk etmişlerdir. İlmi donanımı nedeniyle Hasan el-Basrî’nin kürsüsünü devralacağı düşünülen ancak Mutezilî fikirleri açıkça savunmasından dolayı bundan mahrum kalan Basralı fakih Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Abbâd b. Kesîr es-Sekafî’ye “Hz. Osman’ın katlinden beri Cuma namazı geçerli değil.” deyip bunu kimseyle paylaşmaması için söz almıştır.⁶⁶ Muhtemelen Amr b. Ubeyd, Cuma namazının ikamesi için halifenin iznini şart koşuyor, Hz. Osman’dan sonra da meşru bir halife olmadığını düşündüğü için Cuma namazının geçersiz olduğunu savunuyordu. Basra’nın ileri gelen muhaddislerinden mutezilî-fakih Abdülvâris b. Saîd (ö. 180/796) de Cuma namazına hiç katılmıyordu.⁶⁷ Bundan dolayı sıkı bir Ehl-

⁶⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 4/62.

⁶¹ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4/170.

⁶² İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4/172, 5/133; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Ta’zîmu kadri’s-salât* (Medîne: Mektebetü’l-Dâr, 1985), 2/973.

⁶³ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî, *el-Cihad* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1972), 183; Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/108; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 5/133; İbn Ebû Zeyd, *Nevâdir*, 1/289-90.

⁶⁴ Fesevî, *Marife*, 2/400; Ebû Zür’a ed-Dimaşkî, *Târîh*, 341.

⁶⁵ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4/134; İbnü’l-Münzir, *Evsat*, 4/66.

⁶⁶ İbn Adî, *Kâmil*, 6/176.

⁶⁷ Harb b. İsmail el-Kirmânî, *Mesâil*, 3/1236; Hatîb, Bağdâd, 6/382.

i sünnet temsilcisi olan Basralı muhaddis Yezid b. Zürey' (ö. 182/798), Abdülvâris'ten hadis yazarların kendisinin meclisine gelmemesi yönünde ikazda bulunmuştur. Kasten Cuma namazlarına katılmadığı belirtilen bir diğer isim müsned türünün ilk müelliflerinden meşhur muhaddis Ubeydullah b. Musa'dır (ö. 213/828).⁶⁸ Kûfeli münekkit Ebû NuaymFadl b. Dükeyn (ö. 219/834), İsmail b. Sümei'in kırk sene caminin yanında ikamet ettiğini ancak hiç Cuma veya cemaat namazına katılmadığını vurgular.⁶⁹ Muhaddis-fakih İbn İdris (ö. 192/807) ile Ahmed b. Yunus (ö. 227/841), Abbasi valilerinin arakasında kılınan Cuma ve cemaat namazlarını geçersiz görüp terk eden Kûfe'nin büyük fakihî Hasan b. Sâlih'i eleştirirler.⁷⁰ Ehl-i hadisın öncülerinden Süfyan es-Sevrî (r.h.) de "Hasan b. Salih, sahip olduğu onca ilim ve fıkha rağmen Cuma namazını terk ediyor!" diyerek onun bu husustaki tutumunu tenkit eder.

Meşhur musannif-fakih İbn İshak'ın (ö. 151/768) da Cuma namazının caiz olmadığını savunduğu nakledilir. Rivayete göre Bağdat kadısı İbn Ulâse (ö. 163/779) onun mahkeme şahitliğini geçersiz sayıp reddeder. Halife Mehdî neye dayanarak onun şahitliğini reddettiğini sorunca da "Çünkü Cuma ve cemaat namazlarının kılınamayacağını savunuyor!" diye yanıt verir.⁷¹ Şam'ın Ehl-i sünnet temsilcisi musannif-fakih Evzâi de muhtemelen Abbasilerin iktidara gelişinden birkaç yıl sonra Cuma namazını terk eden fakih-muhaddis İbn Sevbân'a (ö. 165/781) görüşünden cayması için bir mektup yazıp nasihat eder. İmam Mâlik'in de ömrünün son yedi yılında Cuma ve cemaat namazlarına katılmadığı nakledilir.⁷² Ancak onun bir tepki olarak değil sağlık veya başka bir sebeple Cuma namazlarını terk ettiği nakledilir.⁷³

5. Siyah Giyim Karşıtlığı

Başlangıçta Şii temayüllü bir siyasi hareket olan Abbasi daveti, elbise, üniforma ve flamalarda siyah rengi resmileştirip halka dayatmıştır.⁷⁴ İhtilalin önderi olan "İmam" lakaplı İbrahim b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas (ö. 132/749), Horasan'da hareketi organize eden Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 137/755) başta olmak üzere bütün yönetici kadroya açıktan propaganda aşamasına

⁶⁸ Moğoltay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, thk. Muhammed Osman (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 5/172.

⁶⁹ Mizzî, *Kemâl*, 3/279.

⁷⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duafâ el-kebîr*, thk. Abdulmutî Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 1/231.

⁷¹ İbn Asâkir, *Dimaşk*, 53/25.

⁷² İbn Sad, *Tabakât*, 7/574; Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1992), 1/499; Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *el-Mihan*, thk. Ömer el-Ukaylî (Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1984), 337-8.

⁷³ İbn Asâkir, *Dimaşk*, 34/257.

⁷⁴ Fesevî, *Marife*, 1/172; Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-Asbahânî, *Makâtîlu't-tâlibiyyîn*, thk. Ahmed Sakr (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 276.

geçmelerini ve siyah giymelerini emreder.⁷⁵ İhtilal başarıya ulaşır devlet kurulduktan bir süre sonra da Ebû Cafer Mansûr döneminde siyah giyim resmîleştirilmiştir.⁷⁶ Gerek ihtilal döneminde gerek devletleşme sürecinde resmi bir politika olarak siyah giymelerinden dolayı Abbasilere “siyah giyimliler” anlamında “Müsevvide” denilmiştir.⁷⁷

Dönemin siyasi olaylarına şahit olan meşhur muhaddis Ali b. Ca'd, siyah giyim zorunluluğu gelince esnafın elbiselerini siyaha boyamaya koyulduklarını kaydeder. Me'mûn'un hicri 201 yılında Ali er-Rıza'yı vâli tayin edip siyah giyim uygulamasına son vererek yeşil giymi resmîleştirmesine kadar –ki bir süre sonra yeniden siyaha dönmüştür– siyah renk resmi sembol olmayı sürdürmüştür.⁷⁸ Öte yandan Şî Abbasi ihtilalinin “siyaha” dini bir anlam yükledikleri, meşruiyet kazandırmak için Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Hz. Ali'nin siyah sarık taktıklarına veya siyah sancaklar taşıdıklarına vurgu yaptıkları anlaşılmaktadır. Emevîlere karşı yeni bir toplumsal kimlik inşa etmek amacıyla ideolojik sembol edinilen siyaha sonradan dini bir anlam yüklenmiş olması da muhtemeldir. Zira bazı anlatılara göre ihtilalin kurucu kumandanı Ebû Müslim el-Horasânî ve ordusu, Abbasi hareketinin propaganda aşamasındaki siyasi lideri İbrahim b. Muhammed'in ölümünden dolayı üzüntü ve yas göstergesi olarak siyah giymişlerdir.⁷⁹

Resmî olarak benimsenen siyah giyim karşıtlığı Abbasi iktidarına karşı siyasi muhalefet ve asilik olarak algılanabiliyordu.⁸⁰ Mesela Abbasi kumandanı Ebû Müslim el-Horâsânî hutbe verirken muhtemelen eşraftan olan biri kalkıp “Üstündeki siyah [elbise] de neyin nesi?” diyerek onu eleştirir. Ebû Müslim de “Bana Ebu'z-Zübeyr, ona da Cabir b. Abdullah'ın naklettiğine göre fetih günü Mekke'ye girerken Rasûlullah'ın (s.a.v.) başında siyah sarık vardı. Bu [renk], heybet elbisesidir, devlet elbisesidir.” diye karşılık verdikten sonra yanındaki askere onun boynunu vurdurur.⁸¹ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah et-Tâlibî de siyah giymeyi reddedip kendisine verilen elbiseyi parçalayınca hapse atılmış, ölünceye dek hapiste kalmıştır.⁸² *Sünen-i Ebû Davud* ve *Sünen-i Nesâî* ricalinden olan, siyasetçilere karşı cesur çıkışlarıyla tanınan fakih-muhaddis Hâris b. Miskîn (ö. 250/864), kadılık teklifini kabul etmek zorunda kalıp siyah elbise giymesi istenilince olumsuz yanıt verir. Bunun üzerine

⁷⁵ Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemyye, 2013), 11/378.

⁷⁶ Şihâbüddîn Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 3/1327; Ebu'l-Maâlî Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1996), 9/392.

⁷⁷ Abbasilere karşı başlatılan isyanlarda resmi renk olan siyahı protesto amacıyla beyaz renkli elbiseler giymelerinden ötürü Alioğullarının öncülük ettiği hareketler de “beyaz giyimliler” anlamında “Mübeyyida” olarak nitelendirilmiştir.

⁷⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *et-Târîh*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 8/554.

⁷⁹ Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl* (Mısır: Vizâratu's-Sekâfe, 1960), 339, 360.

⁸⁰ Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde* (Riyâd: Dâru Atââtî'l-İlm, 2019), 2/394-5.

⁸¹ İbn Asâkir, *Dimaşk*, 35/408-9.

⁸² Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfhânî, *Makâtîlu't-tâlibiyyîn*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 473.

bazı ahabî, Ümeyyeğullarının mevalisinden olması nedeniyle onlarla arasında ilişki kurulabileceği, bu bahaneyle de ümerânın zulmüne maruz kalabileceği yönünde onu uyarmıştır.⁸³

Rical kaynaklarında ravilerin cerh tadil, likâ, sema, vefat, doğum vb. bilgilerinin yanı sıra giyim kuşamlarındaki renk tercihlerine –özellikle sarı, kırmızı, siyah- ilişkin atıflara da rastlanır. Bu atıfların, özellikle hicri II. asrın son çeyreğinden itibaren yoğunlaşan giyim-kuşam rengine yönelik tartışmalarda ilgili alimi referans gösterme amacı taşıyabileceği gibi bazen de ravinin siyasi muhalefetine ve övgüye değer duruşuna dikkat çekme, kimi zaman da eleştiri amacıyla kaydedildiği görülür. Mesela ilk musanniflerden Zâide b. Kudâme (ö. 161/777), Basralı muhaddis Humeyd et-Tavîl'i (ö. 143/760) siyah giymesinden ötürü cerh eder.⁸⁴ Rical tenkidindeki yetkinliğiyle bilinen Kûfeli muhaddis Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn de siyah giyimi tenkit konusu yapanlardandır. Zira ona Mesûdî'nin (ö. 160/776 [?]) hadisi hakkında ne düşündüğü sorulunca “Şayet üstünde siyah cübbe, başında takke, belinde hançer olan birini görsen ondan hadis yazar mıydın? İşte ben Mesûdî'yi bu halde gördüm. Ayrıca omuzları arasında beyaz desenle {فسيفيكهم الله} ayeti yazılıydı.” diye yanıt verir.⁸⁵ Belhî ve Ukaylî'nin naklettiği bu olayı İbn Ebû Hâtim de nakleder. Onun rivayetinde sadece soran kişinin “Hayır [öyle birinden hadis yazmazdım]” ifadesi yer alır. Anlaşılan o ki Ebû Nuaym, farklı zamanlarda Mesûdî hakkında olumsuz kanaatini beyan ediyordu. Ebû Nuaym'ın Mesûdî'yi giyim kuşamından ötürü tenkit etmesi veya terk etmeye çağırmasının ardında yatan sebep mezkûr giyim tarzının Abbasi yönetimiyle olan ilişkisidir. Öte yandan Mesûdî'nin takkesinde yazılı olan “Ya Muhammed! Yâ Mansûr” ifadesi ve cübbesinde yazılı olan “فسيفيكهم الله” Bakara sûresinin 137. ayeti yine Abbasi devletinin ideolojik sloganlarıydı.⁸⁶ Siyasî muhalefetiyle meşhur musannif-fakih Süfyan es-Sevrî de Abbasilerin resmi sembolü olan siyah giyime karşı sert tepki gösteren muhaddislerdendir. Zira bir gün siyah takkeli bir adam yanına gelip ona soru sormuş o ise takkesinin rengine tepki amacıyla ısrarla sorusunu yanıtlamamıştır. Bir kez daha sorusunu yenileyince Sevrî ona “Neden bu soruyu soruyorsun acaba?!” şeklinde karşılık verir, adam da “Sünnet [nedir öğrenip uygulamak istiyorum].” diye yanıt verir. Bunun üzerine Sevrî “Şu kafanın üstündeki [siyah takkenin] sünnetle ne alakası var! Onu icat eden [سنة سنه] Ebû Müslim [el-Horasânî] adında kötü bir adam. Onun sünnetine uyma!” diyerek onu azarlar. Bunun üzerine adam başından takkeyi çıkarıp yere koyar, çok geçmeden

⁸³ Kadı İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 4/30; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Rafu'l-ısr an kudâti Mısır* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 118.

⁸⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Fârikî Şemseddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/851.

⁸⁵ Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/169; Ukaylî, *Duafâ*, 2/336.

⁸⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967), 7/433; Müellifi bilinmeyen eser, *Ahbâru'd-devleti'l-abbâsiyye*, thk. Abdulaziz ed-Dûrî (Beyrût: Dâru't-Talî'a, ts), 245; Belâzürî, *Ensâb*, 9/317; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 361; Yakût el-Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, 3/1327; Sibt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, 12/327.

kalkıp meclisten ayrılır. Başka bir rivayete göre yine başında siyah takke olan bir kişi kendisine hac ile ilgili soru sorunca ona “Kafandan şunu [siyah takkeyi] çıkarman [bir daha da giymemen] bir hacca bedeldir!” diye yanıt verir.⁸⁷ Kûfeli muhaddis Mesûdî’yi siyah takke ile gördüğünde de “[Kafanın üstünde siyah takke taşıyacağına] Hîre’den Kûfe’ye mucur taşısan senin için daha hayırlı olurdu!” diyerek tarizde bulunmuştur.⁸⁸

Hadis rihleleriyle meşhur muhaddis Mekki b. İbrahim (ö. 214/829) üstünde siyah elbiseler görünce “Ben bir şurtîden hadis mi dinlerim!” diyerek *Kütüb-i sitte* ricalinden Humeyd et-Tavîl’den hadis almaktan vazgeçer. Kûfeli muhaddis Ebû Kureyb de Ifrîkiyye’ye düzenlediği rihle esnasında Şam’a uğrar, oradaki muhaddislerden hadis dinler. *Kütüb-i sitte* ricalinden Şamlı fakih-muhaddis Yahya b. Hamza’dan (ö. 183/799) da hadis dinlemek ister ancak yanına vardığında üstünde siyah kadı üniformasını görünce ondan hadis almaktan vazgeçer. Horasanlı fakih Ebû Mutî’ el-Belhî (ö. 199/814) de Kûfeli fakih-muhaddis Haccâc b. Ertât’ı (ö. 145/762) gördüğünü ancak üzerinde siyah elbise olduğu için onu terk ettiğini, hadislerini yazmadığını vurgular.⁸⁹ Aynı şekilde musannif-fakih Abbâd b. Suheyb (ö. 215/830) de “Kûfe’ye gittim. Kelbî’yi gördüm. Siyasi şahsiyetlerle çalışıyor, siyah elbiseler giyiyordu. Bundan dolayı ondan [hadis] yazmadım. Daha sonra mecbur kalınca bir kişi vasıtasıyla yazdım” diyerek Kelbî’yi terk gerekçesini açıklar.⁹⁰

Rical kaynaklarında zaman zaman herhangi bir tenkit veya övgü ifadesi içermeksizin ravilerin siyah giyimlerine yönelik atıflara da denk gelinir. Mesela İsmail b. Abde yorum katmaksızın Şamlı muhaddis-fakih Ebû Müshir Abdula’lâ b. Müshir’i (ö. 218/833) başında siyah bir takke ile gördüğünü belirtir.⁹¹ Her ne kadar olumsuz bir kanaat belirtmese de İsmail b. Abde’nin Abbasilerin resmi kılık kıyafetine uyduğu için bu gözlemini aktardığı söylenebilir. Şamlı muhaddis Sadaka b. Halid (ö. 171/787) de “Evzâ’nin, [Osman b. Abdulalâ] İbn Sürâka döneminde siyah takke taktığını gördüm.” diyerek Evzâ’nin takkesinin rengine atıfta bulunur.⁹² Sadaka b. Hâlid’in, Abbasilere isyan edip siyah giyime son veren, beyaz elbiseyi dayatan İbn Sürâka döneminde⁹³ Evzâ’nin siyah sarık taktığına

⁸⁷ Ebû Nuaym, *Hilye*, 7/49-50.

⁸⁸ Ukaylî, *Duafâ*, 2/336.

⁸⁹ İbn Adî, *Kâmil*, 2/519.

⁹⁰ Abbâd b. Suheyb’in tavrı muhaddislerin siyasi ilişkilerinden dolayı cerh/terk ettikleri ravilerden daha sonra yeniden rivayette bulunmalarını, dolayısıyla çelişik görünen tutumlarının arkasında yatan vakıyı açıklayıcı rol üstlenebilir. Aynı şekilde resmi görev alan ravileri terk eden Vekî’ de İbrahim b. Sad’ı terk ettikten bir zaman sonra yeniden ondan hadis rivayet etmiştir. Muhtemelen o, alternatif tarik bulamayınca mecbur kalıp yeniden ondan hadis nakletmiştir. Benzer şekilde musannif-fakih Hârîce b. Musab da üzerinde resmi elbiseleri görünce Zührî’yi terk etmiş, ancak daha sonra “ihtiyaç duyunca” öğrencileri vasıtasıyla nazil isnatla onun hadislerini yazmıştır. Zahiren çelişik görünen bu türden uygulamaların açıklanmasında bu örnekler dikkate alınabilir.

⁹¹ İbn Asâkir, *Dimaşk*, 9/18.

⁹² Ebû Zühr’a, *Târîh*, 363.

⁹³ Taberî, *Târîh*, 7/444.

dikkat çekmesi de yönetime karşı ayaklanan emirin tatbikatına muhalefet etme cesareti gösterdiği veya siyah sarık giymeye cevaz verdiğini vurgulamak amacına matuf olmalıdır.

Sonuç

Hadis tarihinde tedvin, tasnif ve sistemli cerh tadil faaliyetlerinin teşekkül ettiği hicri I. asrın son çeyreği ile II. asır bir takım siyasi çalkantı ve ayaklanmalara şahit olmuştur. Muhaddislerin bir kısmı bu türden siyasi süreçlerde aktif rol alarak Emevi ve Abbasi yönetimlerine karşı tepki ve muhalefetlerini göstermişlerdir. Bir grup muhaddis iktidara karşı düzenlenen silahlı isyanlara katılarak muhalif duruşlarını izhar ederken diğer bir grup ise sivil muhalefet tutumunu tercih etmiştir. Kadılık başta olmak üzere devlet tarafından teklif edilen görevlerden kaçınma bu sivil muhalefetin tezahürleri arasında en sık rastlanılanıdır. Fakih kimliğiyle öne çıkan birçok muhaddis kendilerine teklif edilen kadılık tekliflerini reddetmişlerdir. Resmî görev tekliflerine olumsuz cevap vermelerinin arkasında ise çeşitli sebepler yatar. Bunlardan biri yönetimi zalim olarak konumlandırma ve resmî görev üstlenildiğinde onların işledikleri zulme ortak olma endişesidir. Bir diğer önemli sebep ise bağımsız tasarrufta bulunamama ve kararlara yukarıdan müdahale edilmesi hususundaki endişedir. Nitekim farklı dönemlerde devlet ricali kadıların kararlarını hiçe saymış, zaman zaman da siyasi çıkarları doğrultusunda fetvalar vermeleri için onlara baskı yapmışlardır.

Siyasi yönetimin politikalarından razı olmayan muhaddislerin tepkilerini ortaya koydukları bir diğer araç ise zekâtı devlet yetkililerine teslim etmeme tutumudur. Emeviler ve Abbasiler Dönemi'nde devlet ricalinin toplanan zekât gelirleri başta olmak üzere hazine kaynaklarını keyfî olarak harcamaları muhaddisleri bu konuda sorgulamaya sürüklemiştir. Bu sorgulamanın bir sonucu olarak birçok muhaddis zekâtın resmî mercilere verilmemesi gerektiğini savunmuştur. Hazine kaynakları arasında önemli bir yere sahip olan zekât gelirlerine ilişkin bu türden fetvaların devletin mali güvenliğini hedef alması bakımından iktidarlar tarafından tolere edilmeyeceği açıktır. Askeri nizamı ve dış güvenliği ilgilendirmesi bakımından Emevi ve Abbasilerin savaş politikalarından duydukları rahatsızlık nedeniyle bazı muhaddislerin cihada katılıma onay vermemesi için de benzer bir durum söz konusudur. Bundan dolayı muhaddisler siyasi yönetimin öfkesini üzerlerine çekmemek adına genel ve kalabalık meclislerde fikirlerini ifade etmekten imtina etmişler, daha özel meclislerde güvindikleri kişilere görüşlerini açıklama yolunu tercih etmişlerdir.

Tâbiûn Dönemi'nden itibaren siyasi erkin politikalarına tepki olarak bazı muhaddisler Cuma başta olmak üzere valiler tarafından icra edilen cemaat namazlarını terk etmişlerdir. Bazı dönemlerde katılım zorunluluğu uygulamasından dolayı önceden öğle namazını evlerinde veya mescitlerde ima yoluyla eda etmişlerdir. Ancak hicri ikinci asır ve sonrasında Ehl-i sünnet alimleri arasında adil-zalim her idarecinin arkasında namaz kılmanın gerekliliği konusunda konsensüs sağlanmıştır. Öte yandan

Abbasiler Dönemi'nde Cuma namazlarını terk eden fukahâ ve muhaddislerin genelinin Mutezilî, Hâricî veya Şîî/Betrî temayüller taşımaları dikkat çeker.

Bazı sivil muhalefet yöntemleri zaman zaman diğer muhaddisler tarafından eleştiri konusu edilmiştir. Mesela zalim/fâsık oldukları fikrinden hareketle ümerânın icra ettiği Cuma namazlarını terk edenlerin Ehl-i sünnetin öncü şahsiyetleri tarafından eleştirildikleri görülür. Bu açıdan sivil muhalefet yöntemlerine karşı bütün muhaddislerin aynı yaklaşımı sergiledikleri söylenemez. Ancak hicri II. yüzyıldan itibaren, özellikle Ehl-i hadis geleneğine mensup Ehl-i sünnet çevrelerinde, siyasi otoriteye karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiği konusunda görüş birliği oluşmaya başlamıştır. İktidara karşı itaat ile muhalefet arasındaki sınırlar giderek daha belirgin hâle gelmiş; bu bağlamda, hangi muhalefet biçimlerinin meşru kabul edilebileceğine dair nispeten müşterek bir perspektif oluşmuştur. Söz gelimi II. asır sonrasında silahlı isyanı onaylayan bir Sünnî alim/muhaddis oldukça zordur. Benzer şekilde sivil muhalefet ve protesto tezahürü olarak zalim yöneticilerin arkasında namaz kılmama ve onların safında küffara karşı düzenlenen savaflara katılmama konusunda da II. asırdan sonra Ehl-i sünnet/Ehl-i hadis âlimlerinin geneli arasında ortak bir kanaate varıldığı görülür.

Araştırmada muhaddislerin Emevi ve Abbasi devletlerinin politikalarına karşı geliştirdikleri tutum ve siyasi otoriteyle ilişkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda muhaddislerin benimsedikleri eleştirel yöntemler ele alınmıştır. Muhaddislerin birçoğunun dönemin iktidarlarına karşı muhalif tavır takındıkları ve çeşitli yollarla bunu dışa yansıttıkları hususundaki tespitler, önemli bulgulardır. Bu türden tespit ve bulguların, muhaddislerin siyasi otoriteyle ilişkilerini anlama ve yorumlamada daha sağlıklı bir yöntem ve tablo sunacağı belirtilebilir.

Extended Abstract

The final quarter of the first Hijrī century and the entirety of the second century constitute a critical period both for the establishment of foundational structures in the compilation and classification of *ḥadīth* and for significant developments in the political history of Islām. Among the major political events of this time were large-scale armed revolts launched against the ruling regimes. In the first century, the Umayyad state faced several uprisings, including those led by al-Mukhtār al-Thaqafī (d. 67/687), Ibn al-Zubayr (d. 73/692), and Ibn al-Ash‘ath (d. 85/704). These were followed in the second century by revolts orchestrated by figures such as Ibn al-Muhallab (d. 102/720) and Zayd b. ‘Alī (d. 122/740). The ‘Abbāsīd revolution, largely supported by Shī‘ī and mawālī elements, was the most consequential of these uprisings in terms of its historical significance and impact. Indeed, aided by internal Umayyad conflicts and political instability, the revolution succeeded in 132/750, leading to the fall of the Damascus-based Umayyad Caliphate and the rise of the ‘Abbāsīd dynasty. However, the ‘Abbāsīd regime soon encountered similar political threats. One of the most serious was the revolt led by Muḥammad b. ‘Abd Allāh (d. 145/762) not long after the founding of the state.

Many *ḥadīth* scholars (*muḥaddithūn*) expressed their opposition and discontent toward the Umayyad and ‘Abbāsīd states by participating in these rebellions. Among those involved were prominent figures from the generations of the Companions, the Tābi‘ūn, and the Atbā‘ al-Tābi‘īn, including Anas b. Mālīk (d. 93/711–12), Sa‘īd b. Jubayr (d. 94/713 [?]), Mujāhid (d. 103/721), al-Sha‘bī (d. 104/722), Abū Ḥasīn (d. 148/745), Manṣūr b. al-Mu‘tamir (d. 132/750), Ibn ‘Ajlān (d. 148/765), and ‘Abd Allāh b. Ja‘far al-Maḥramī (d. 170/786).

Nonetheless, a segment of the *muḥaddithūn* refrained scrupulously from engaging in armed revolts. From the second half of the second Hijrī century onward, this approach became the prevailing norm among Sunnī circles. This group, which had a significant number of adherents, sought to express their political dissent through civil, nonviolent means.

One of the most common forms of civil dissent was the refusal to accept governmental appointments, especially the office of judge (*qāḍī*). Many *ḥadīth* scholars with legal authority declined such offers. Behind these refusals lay various motivations, including the perception of rulers as unjust and the fear that holding office would entail complicity in their oppression. Another concern was the lack of autonomy in decision-making and the risk of top-down interference. In fact, across various periods, state officials had overridden judicial decisions or exerted pressure on judges to issue politically expedient fatwas.

Another channel through which discontented *muḥaddithūn* expressed their opposition was the refusal to remit zakāt to state officials. During both the Umayyad and ‘Abbāsīd periods, the

discretionary and often arbitrary use of public funds—including zakāt—by political elites provoked criticism among ḥadīth scholars. In response, many issued fatwas declaring that zakāt should not be handed over to state authorities. Given the centrality of zakāt in public finance, such opinions were unlikely to be tolerated by ruling powers, as they directly challenged fiscal legitimacy. A similar situation arose with respect to military matters: disapproval of certain Umayyad and ‘Abbāsīd war policies led some muḥaddithūn to withhold support for military campaigns. To avoid provoking the ire of the authorities, scholars often refrained from voicing their views in public gatherings, opting instead to confide their opinions in trusted private circles.

Starting from the Tābi‘ūn generation, some ḥadīth scholars also boycotted congregational prayers—particularly Friday (jum‘a) prayers—led by governors, as a form of protest against state policies. At times when attendance was enforced, they would perform the zuhr prayer at home or in mosques through gestures (imā’). However, by the late second century, a consensus emerged among Sunnī scholars that prayers should be performed behind any ruler, just or unjust. Interestingly, most of the fuqahā’ and muḥaddithūn who continued to abstain from Friday prayers during the ‘Abbāsīd period were affiliated with Mu‘tazilī, Khārījī, or Shī‘ī (specifically Batrī) tendencies.

Some forms of civil protest also drew criticism from other muḥaddithūn. For example, the abandonment of Friday prayers on the grounds that rulers were unjust or sinful was condemned by some leading figures of Sunnism. Thus, it would be inaccurate to claim uniformity in the attitudes of muḥaddithūn toward civil opposition. Nevertheless, beginning in the second Hijrī century, especially among the Sunnī ḥadīth-based tradition (ahl al-ḥadīth), a broad consensus began to emerge regarding the appropriate stance toward political authority. The boundaries between obedience and opposition became more clearly delineated, and a relatively shared perspective developed on which forms of dissent could be deemed legitimate. By the end of the second century, it had become exceedingly rare to find a Sunnī scholar or muḥaddith who endorsed armed rebellion. Similarly, there was growing consensus against the legitimacy of civil protests such as refusing to pray behind rulers or abstaining from military campaigns under their leadership.

This study attempts to examine the attitudes and political relationships of ḥadīth scholars toward the policies of the Umayyad and ‘Abbāsīd states. In this context, the critical strategies adopted by muḥaddithūn are analyzed. It has been determined that many ḥadīth scholars maintained oppositional stances toward the ruling authorities and expressed their dissent through various means. Such findings are crucial for a more accurate and systematic understanding of how muḥaddithūn navigated and conceptualized their relationship with political power.

ملخص موسع

يمثل الربع الأخير من القرن الهجري الأول والقرن الثاني فترة حاسمةً من حيث ترسيخ البنى الأساسية لتدوين الحديث وتصنيفه، وكذلك من حيث التطورات الكبرى في التاريخ السياسي للإسلام ومن أبرز الأحداث السياسية في تلك المرحلة، الانتفاضات المسلحة الواسعة النطاق التي شنت ضد الأنظمة الحاكمة، فقد واجهت الدولة الأموية في القرن الأول عدة ثورات، منها ما قاده المختار الثقفي (ت. 67هـ/ 687م) وابن الزبير (ت. 73هـ/ 692م) وابن الأشعث (ت. 85هـ/ 704م) وتبعت هذه الثورات في القرن الثاني انتفاضات نظمها شخصيات مثل ابن المهلب (ت. 102هـ/ 720م) وزيد بن علي (ت. 122هـ/ 740م). وتُعد الثورة العباسية، التي حظيت بدعم واسع من العناصر الشيعية والموالي، أهم هذه الانتفاضات من حيث الأثر التاريخي والنتائج المترتبة عليها. إذ إن هذه الثورة، وبفعل الانقسامات الداخلية وعدم الاستقرار السياسي الذي عانت منه الدولة الأموية، نجحت في عام 132هـ/ 750م، فأدت إلى زوال الخلافة الأموية التي كانت تتمركز في دمشق وقيام الدولة العباسية ومع ذلك، سرعان ما واجهت الدولة العباسية تهديدات سياسية مماثلة، وكان من أخطرها الثورة التي قادها محمد بن عبد الله (ت. 145هـ/ 762م) بعد وقتٍ قصير من تأسيس الدولة.

وقد عبّر كثير من المحدثين وحملة الحديث عن معارضتهم واستيائهم من الدولتين الأموية والعباسية من خلال مشاركتهم في هذه الثورات، ومن أبرز المشاركين شخصيات مشهورة من طبقات الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، مثل أنس بن مالك (ت. 93هـ/ 711م) وسعيد بن جبير (ت. 94هـ/ 713م) ومجاهد (ت. 103هـ/ 721م) والشعبي (ت. 104هـ/ 722م) وأبو حصين (ت. 148هـ/ 745م) ومنصور بن المعتمر (ت. 132هـ/ 750م) وابن عجلان (ت. 148هـ/ 765م) وعبد الله بن جعفر المخرمي (ت. 170هـ/ 786م).

ومع ذلك، فقد امتنع قسم من المحدثين بدقّة عن الانخراط في أي تمرد مسلح، ومنذ النصف الثاني من القرن الهجري الثاني، أصبح هذا النهج هو السائد في الأوساط السنية. وقد سعى هذا التيار، الذي ضم عددا كبيرا من الأتباع، إلى التعبير عن معارضته السياسية من خلال وسائل مدنية وغير عنيفة. وكان من أكثر صور المعارضة المدنية شيوعاً، رفض تولي المناصب الحكومية، ولا سيما منصب القضاء. وقد رفض العديد من علماء الحديث ممن لهم مكانة فقهية عروض تولي هذا المنصب. وكانت وراء هذا الرفض جملة من الدوافع، منها النظر إلى الحُكّام بوصفهم ظالمين، والخشية من أن تؤدي المشاركة في هذه المناصب إلى التواطؤ في مظالمهم. ومن الأسباب الأخرى المهمة، فقدان

الاستقلال في اتخاذ القرارات، واحتمال تدخل السلطة العليا. وقد وقعت مصاديق ونماذج هذه المخاوف في فترات مختلفة حيث نقضت بعض السلاطين والولاة قرارات القضاة، أو مارسوا ضغوطاً عليهم لإصدار فتاوى تتماشى مع المصالح السياسية.

ومن صور التعبير الأخرى عن معارضة المحدثين، رفضهم تسليم الزكاة إلى المسؤولين الحكوميين. ففي العهدين الأموي والعباسي، أدى إنفاق الطبقة السياسية لأموال الزكاة وغيرها من موارد بيت مال المسلمين بشكل تعسفي إلى موجة من التساؤلات والانتقادات من قبل العلماء بما فيهم المحدثون. ونتيجةً لذلك، أصدر كثير منهم فتاوى تحرم تسليم الزكاة إلى الجهات الرسمية. وبالنظر إلى أهمية الزكاة في النظام المالي، فإن مثل هذه الفتاوى كانت تشكل تهديداً مباشراً للشرعية الاقتصادية للدولة، وهو ما لم يكن من السهل على السلطات تحمّله وقد تكرر الأمر نفسه في المجال العسكري، حيث أدّى عدم رضا بعض المحدثين عن السياسات الحربية للدولتين إلى رفضهم المشاركة في الجهاد.

ومنذ عهد التابعين، قاطع بعض المحدثين صلاة الجماعة وتركوها وعلى رأسها صلاة الجمعة والعيد التي كان الأمراء يُقيمونها، وذلك احتجاجاً على السياسات الحكومية. وفي بعض الفترات التي فرضت فيها المشاركة، كانوا يُصلّون الظهر في منازلهم أو إيباء في المساجد ومع ذلك، فقد حصل إجماع بين علماء أهل السنة في أواخر القرن الثاني الهجري على ضرورة الصلاة خلف الإمام، سواء أكان عادلاً أم جائراً. ومن اللافت أنّ غالبية الفقهاء والمحدثين الذين استمروا في ترك صلاة الجمعة في العهد العباسي كانوا من ذوي الميول الاعتزالية أو الخارجية أو الشيعية.

وقد أثارت بعض أساليب المعارضة المدنية نقداً من محدّثين آخرين؛ فعلى سبيل المثال، انتقد بعض رموز أهل السنة أولئك الذين تركوا صلاة الجمعة بدعوى أنّ الأمراء ظلمة أو فساق. ومن هنا، لا يمكن القول إنّ جميع المحدثين تبنا موقفاً موحداً إزاء أساليب المعارضة المدنية. ومع ذلك ومنذ القرن الهجري الثاني، بدأت تتشكل رؤية مشتركة، خاصة بين أوساط أهل الحديث الذين كانوا يمثلون الخط الأساسي لمدرسة أهل السنة والجماعة آنذاك، بشأن الموقف الواجب اتخاذه تجاه السلطة السياسية، وأصبحت الحدود بين الطاعة والمعارضة أكثر وضوحاً، وتبلورت رؤية شبه مشتركة حول أشكال المعارضة المقبولة شرعاً؛ فمثلاً، نادراً ما يُعثر على عالم أو محدث سني أقرّ

بالتمرّد المسلّح بعد نهاية القرن الثّاني. وكذلك اتفق غالبية علماء أهل السنة وأهل الحديث بعد ذلك على عدم مشروعية رفض الصلاة خلف الحُكّام الظلمة وولاتهم أو الامتناع عن المشاركة في المعارك ضد الكفار تحت رايتهم.

هدفت هذه الدراسة إلى تحليل مواقف المحدثين وعلاقاتهم السياسية مع الدولتين الأموية والعباسية، مع التركيز على الأساليب النقدية التي انتهجوها وقد تبين أن عددًا كبيرًا من علماء الحديث تبنوا مواقف معارضة للسلطة السياسية، وعبروا عن ذلك بوسائل متعددة. ومن المؤكد أن هذه النتائج تسهم في فهم أدق وأكثر منهجية لعلاقة المحدثين بالسلطة السياسية وتصورهم لها

الكلمات المفتاحية: الحديث، المحدثون، السياسة، المعارضة السلمية، الأمويون.

Kaynaklar / References

- Abdullah b. Mübarek, Ebû Abdurrahman el-Hanzalî. *el-Cihad*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1972.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. thk. Habiburrahman el-Azamî. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- Ahbâru'd-devleti'l-Abbasiyye*. thk. Abdulaziz ed-Dûrî. Beyrût: Dâru't-Talî'a, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.
- Ahmed b. Hanbel. *ez-Zühed*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl ez-Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Berâzî, Ebû Said Halef b. Ebi'l-Kasım el-Kayrevânî. *et-Tehzîb fi ihtisârî'l-Müdevvene*. Dubai: Dâru'l-Buhûs, 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kebîr*. Kâhire: Merkezü Hecer, 2011.
- Cemmâ'îlî, Ebû Muhammed Abdulganî b. Abdulvahid el-Makdisî. *el-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed. Kuveyt: Şeriketü Gırâs, 2016.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed*. thk. Tarık b. İvadullah. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ahmed b. Davud. *el-Ahbâru't-Tivâl*. Mısır: Vizâretü's-Sekâfe, 1960.
- Ebû Hâtim, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1973.
- Ebû Ubeyd el-Âcurrî. *Suâlât*. thk. Muhammed Ali el-Ömerî. Medîne: İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1983.
- Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm. *Emvâl*. thk. Halil Herrâs. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Ebu'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî. *el-Mihan*. thk. Ömer el-Ukaylî. Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1984.
- Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin. *Makâtilu't-tâlibiyyîn*. thk. Ahmed Sakr. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmu's-sultaniyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ebû Zür'a ed-Dimaşkî, Abdurrahman b. Amr en-Nasrî. *Târîh*. thk. Şükrüllah el-Kûcânî. Dimaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-Arabiyye, ts.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlât*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980.
- eş-Şâşî, Seyfüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl. *Hilyetü'l-ulemâ*. Ammân: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1988.
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan. *el-Marife ve't-târîh*. Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1974.
- Halid er-Rabbât vd. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*. el-Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2009.
- Harb el-Kirmânî, Harb b. İsmail. *Mesâil*. thk. Fâyiz b. Ahmed. Câmiatu Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü's-Şerîa, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mekke: 1422.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

- İbn Abdülhakem, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah. *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan. *Târîhu Dimaşk*. thk. Muhibbuddin el-Amrâvî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Bişrân, Ebu'l-Kasım Abdülmelik b. Muhammed el-Bağdâdî. *Emâlî (el-Cüzü's-sânî)*. thk. Ahmed Süleyman. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999.
- İbn Ebu'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kureşî. *el-İşraf fî menâzili'l-eşraf*. thk. Necm Abdurrahman. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1952.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Züheyr b. Harb. *et-Târîhu'l-kebîr -Ahbâru'l-Mekkiyyîn-*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. thk. Nasır eş-Şesrî. Riyâd: Dâru Künuzu İşbîliyyâ, 2015.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-İlbîrî. *Usûlu's-sünne*. thk. Abdullah el-Buhârî. Suudi Arabistan:Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1994.
- İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Kayrevânî. en-Nevâdir ve'z-ziyâdât. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Rafû'l-İsr an kudâti Mısır*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- İbn Hânî', Ebû Yakub İshak b. İbrahim en-Neysâbü'rî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979.
- İbn Hamdûn, Ebu'l-Maâlî Muhammed b. Hasan. *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1996.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah et-Türkî. Riyâd: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Maârif*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1992.
- İbn Nâcî, Kasım b. İsa et-Tenûhî. *Şerhu İbn Nâcî alâ metni'r-Risâle*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî'. *et-Tabakâtu'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Dâru'l-Hâncî, 2001.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Şerhu'l-Umde*. Riyâd: Dâru Atââtî'l-İlm, 2019.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medîne: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2004.
- İbn Yunus es-Sikillî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *el-Câmi' li mesâili'l-Müdevvene*. Mekke: Dâru'l-Fikr, 2013.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled. *el-Emval*. thk. Şakir Feyyâd. Suûdî Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs, 1986.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtu'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013.

- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbü'rî. *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. thk. Sağır Ahmed. BAE: Mektebetü Mekketi's-Sekâfiyye, 2004.
- İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *es-Sikât*. thk. Abdülalim el-Bestevî. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî. *Kabûlu'l-ahbâr*. thk. Ebû Amr el-Hüseynî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Kadî İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa el-Yahsubî. *Tertîbu'l-medârik*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1967.
- Kuşeyrî, Ebû Ali Muhammed b. Saîd er-Rakkî. *Târîhu'r-Rakka*. thk. İbrahim Salih. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1998.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Müdevvene*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Merrûzî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru's-şuyûh ve ahlâkuhum*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr. *Ta'zîmukadri's-salât*. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemalüddîn Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Moğoltay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*. thk. Muhammed Osman. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhayiddin b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. Kâhire: İdâretü't-Tıbâ'atî'l-Münîriyye, 1925.
- Özkan, Halit. "Tevdîn Tarihinde Emevi Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüşhası". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012/1), 1-37.
- Sem'ânî, Ebû Sad Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman el-Muallimî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Sever, Ali. *Dehlizden Tasnife Bir Ömür İbrahim Harbi ve Hadis İlmine Katkıları*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Su'ûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *et-Târîh*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967.
- Takiyyüddin el-Makrîzî, Ahmed b. Alî. *el-Mukaffâ el-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.
- Topgöl, Muhammed Enes. "Hicri 3. Asrın Başında Sünnete Sarılmak: "Saç-Sakalını da Boyardı!". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 59/1. (2018), 87-116.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. ed-*Duafâ el-kebîr*. thk. Abdulmutî Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyan fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Kasım en-Nûrî. Cidde: Dâiretü'l-Minhâc, 2000.
- Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdülaziz el-Merâğî. Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1947.
- Yakut el-Hamevî, Şihâbüddîn Yakut b. Abdullah el-Hamevî. *İrşâdu'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Zahid Kevserî. *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1998.